

ISTITUTO ITALIANO DI SCIENZE UMANE (SUM)
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI “FEDERICO II”
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA “A. ALIOTTA”
DOTTORATO DI RICERCA
IN
GEOPOLITICA E CULTURE DEL MEDITERRANEO
XX° CICLO
TESI DI DOTTORATO
“L’IDENTITÀ BERBERA IN NORD-AFRICA: IL CASO
DELLA CABILIA”

COORDINATORE: PROF. GIUSEPPE CACCIATORE

DOTTORANDA: VALERIA GUASCO

ANNO ACCADEMICO
2007-2008

INDICE

Introduzione.....	p. 7
1. Metodologia.....	p. 10
a) Oggetto della ricerca.....	p. 12
2. Problematica.....	p. 12
3. Fonti.....	p. 13
a) Le fonti coloniali.....	p. 13
b) Le fonti nazionaliste.....	p. 15
c) Conclusioni.....	p. 17
4. La rivendicazione berbera in Nord-Africa: il caso della Cabilia..	p. 18

Capitolo I

L'organizzazione sociale tradizionale nella regione della Cabilia in epoca precoloniale

Introduzione.....	p. 24
1. La Cabilia precoloniale: aspetti geo-economici e storico-politici.....	p. 25
a) Geografia umana ed economica della Cabilia.....	p. 25
b) Il ruolo del mercato rurale in epoca precoloniale.....	p. 27
c) La Cabilia sotto il regime turco.....	p. 31
2. Le società berbere tradizionali: strutture e teorie.....	p. 37
a) Le strutture sociali tradizionali in epoca precoloniale.....	p. 37
b) Le principali teorie sulle società berbere.....	p. 38
3. L'organizzazione sociale tradizionale dei cabili in epoca precoloniale.....	p. 50
a) I concetti di patriarcato, di patrilinearità e di endogamia..	p. 54

b) La famiglia allargata: il riflesso della tribù.....	p.57
c) Il <i>nif</i> , la <i>herma</i> e l' <i>anaya</i>	p.61.
d) Il sistema delle alleanze ed il regno di Koukou.....	p.63
e) Il ruolo della donna nella società tradizionale.....	p.64
f) Solidarietà, mutualità e terra nell'organizzazione socio-economica.....	p.66
4. L'organizzazione socio-giuridica del villaggio cabilo: la <i>tajmat</i> , i <i>qanun</i>	p.71
5. L'Islam e la società tradizionale: il fenomeno del marabuttismo.....	p.73
a) Il ruolo della <i>Rahmanya</i> in Cabilia.....	p.81
Conclusioni.....	p.85

Capitolo II

La società cabila dalla colonizzazione francese ai giorni nostri

Introduzione.....	p.87
1. La Cabilia e le politiche coloniali della Francia (1830-1919).....	p.88
a) I <i>bureaux arabes</i> e la società tradizionale (1845-1871).....	p. 89
b) Il <i>cantonnement</i> e la destrutturazione della società.....	p.93
c) La politica “assimilazionistica” della Francia: il senato-consulto del 1865 ed il decreto Crémieux del 1871.....	p.97
2. La <i>politique berbère</i> , il <i>mito cabilo</i> e la società.....	p.99
a) Le politiche di amministrazione prima della rivolta cabila (1857-1871).....	p. 101
b) La rivolta cabila del 1871 e le conseguenze sulle strutture sociali.....	p.103
c) La politica fiscale cabila.....	p. 106
d) La politica giudiziaria in Cabilia (1871-1919).....	p. 107
e) L'amministrazione francese della Cabilia (1871-1919)..	p. 109
f) Le delegazioni finanziarie e le richieste dei delegati cabili.....	p.113

g) La scolarizzazione in lingua francese e la società cabila.....	p.116
3. L'emigrazione verso la Francia ed i suoi effetti sulla società cabila.....	p. 118
4. Colonialismo, contestazione e società (1919-1945).....	p. 120
a) La società <i>diversificata</i> (1919-1945): le principali misure legislative francesi.....	p. 121
b) L'amministrazione locale francese della Cabilia: i centri municipali.....	p. 124
c) L'emigrazione/immigrazione e la società cabila.....	p. 127
d) La scolarizzazione in Cabilia negli anni Venti.....	p.128
e) Il movimento riformista musulmano algerino e la società cabila.....	p.131
5. La società dal nazionalismo alla liberazione (1945-1962)...	p.132
a) Le politiche di "raggruppamento" e di "recasement" in Cabilia.....	p. 135
b) Gli effetti della politica dei campi di "raggruppamento" sulle donne cabile.....	p. 137
c) Le politiche di amministrazione locale: i progetti di raggruppamento dei centri municipali in Cabilia.....	p.142
d) L'emigrazione/immigrazione dei cabili dalla fine della Seconda Guerra Mondiale all'indipendenza algerina.....	p.143
6. La costruzione dell'Algeria algerina.....	p.145
a) L'insurrezione cabila del 1963-65 e la riattivazione della <i>tajmat</i>	p.147
b) Le politiche di amministrazione locale e la <i>tajmat</i>	p.148
c) Il <i>movimento culturale berbero</i> e la <i>tajmat</i>	p. 150
d) Il <i>découpage</i> comunale del 1984 e la situazione della <i>tajmat</i>	p.154
e) La <i>herma</i> del villaggio.....	p. 157
f) La <i>Primavera Nera</i> ed il ritorno delle antiche solidarietà di villaggio.....	p.159
Conclusioni.....	p.163

Capitolo III

Dal *berberismo* alla *questione berbera* : l'affermazione della coscienza identitaria in Cabilia

Introduzione.....	p. 169
1. Gli effetti della colonizzazione sulla lingua e sulla cultura berbera in Cabilia.....	p.175
a) I primi istitutori cabili.....	p.176
2. L'emergenza politica del <i>berberismo</i> : i "berbero-nazionalisti" (1940-1954).....	p.177
a) Il primo canto patriottico.....	p. 178
b) Il <i>movimento culturale berbero</i> ed i suoi principali esponenti.....	p.179
c) La "crisi berberista".....	p. 185
3. L'emigrazione cabila in Francia e la riemersione della coscienza identitaria berbera.....	p. 187
a) I grandi scrittori.....	p.187
4. L'indipendenza dell'Algeria: Ben Bella ed il mito dell'arabità.....	p.190
a) L'insurrezione del FFS in Cabilia.....	p.191
b) La reazione berbera alla repressione culturale : L'Académie berbère.....	p.194
c) La corrente "berbero-universitaria".....	p.195
d) Le prime manifestazioni, manipolazioni e repressioni (1970-1980).....	p.195
e) La canzone berbera moderna quale vettore della rivendicazione identitaria.....	p.198
5. La <i>Primavera berbera</i> (1980): l'affermazione dell'identità berbera in Cabilia.....	p. 200
a) La repressione continua in Cabilia.....	p.202
6. La <i>Primavera Nera</i> (2001) : un nuovo orizzonte della rivendicazione identitaria?.....	p.204
a) Due progetti di autonomismo cabilo: il MAK ed il MLK.....	p.206
b) Il ruolo della comunità berbera in Francia.....	p.209

c) La <i>questione berbera</i> e la comunità internazionale.....	p.213
Conclusioni.....	p.216
Conclusioni generali.....	p. 220
Glossario dei termini.....	p. 229
Bibliografia.....	p. 234

INTRODUZIONE

L'area del Mediterraneo è caratterizzata dall'eterogeneità delle culture che si sono avvicinate nel corso dei secoli; in effetti :«definire il Mediterraneo non è un'impresa semplice poiché esso non può essere considerato propriamente una regione nel senso usuale della teoria geografica e delle relazioni internazionali in quanto non presenta un'omogeneità storica e politico-culturale¹». Il Mediterraneo rappresenta dai tempi più antichi fino ad oggi il luogo di incontro tra l'Europa ed il Nord-Africa. Il primo incontro tra l' Europa ed il Nord-Africa avviene in piena preistoria, intorno agli ottomila anni prima della nostra era. «Dall'Europa occidentale e più specificamente dalla penisola iberica, filtra nell'Africa settentrionale la grande arte rupestre, sia nelle incisioni, sia nelle pitture. Sempre nella preistoria un altro grande fenomeno mediterraneo rinnova, qualche millennio dopo, il rapporto tra le varie aree. Fiorisce cioè la civiltà “megalitica” caratterizzata da costruzioni (tombe o templi) fatte con grandi blocchi di pietra, il cui trasporto fu un'impresa eccezionale. Il fenomeno del megalitismo da insulare e mediterraneo divenne progressivamente continentale ed europeo. Nel corso del II millennio a.C. quando ormai le civiltà megalitiche declinano si verifica il primo fenomeno di diffusione di genti da Oriente ad Occidente. I micenei sono presenti nel Mediterraneo tra il XVII ed il XII secolo a. C. Con i greci e poi con i fenici, eredi dei micenei, si irradia lungo le coste mediterranee la storia, segnata dall'avvento dell'alfabeto. Alla conquista del Mediterraneo pensano poi i cartaginesi, successori dei fenici. Dall'Oriente muovono due grandi correnti di espansione marittima: quella micenea e poi greca da un lato, quella fenicia e cartaginese dall'altro. Le due correnti seguono per lo più vie diverse: i micenei ed i greci la via del nord che passa per le isole greche, raggiunge la Puglia e la Sicilia; i fenici ed i cartaginesi la via del sud che passa per la costa africana fino alla Spagna. La storia del Mediterraneo diviene dall' VIII secolo a.C. quella di contrapposte forze imperialistiche: da un lato i fenici e poi i cartaginesi, dall'altro i greci e

¹ R. Ragionieri, O. Schmidt di Friedeberg, *Culture e conflitti nel Mediterraneo*, Asterios, Trieste, 2003, p. 15.

poi i romani. La conquista di Roma unifica agli inizi dell'era cristiana il mondo mediterraneo. Si verifica il momento politico di maggiore e più completa unità. Le invasioni barbariche, che a partire dal V secolo d.C. devastano già le floride terre dell'impero romano, introducono una dimensione nuova della storia: quella dell'Europa centrale, da cui i barbari scendono e verso cui gravitano. Si assiste in questo periodo al recedere della dimensione mediterranea. A questa diversa dimensione della storia che pone in ombra il Mediterraneo, la reazione viene da un fenomeno di espansione e di conquista che muove da est verso ovest, lungo la via africana: la conquista araba. L'espansione militare arabo-musulmana ha le sue basi di irradiazione nella penisola araba con le sue regioni contermini; ha per protagoniste genti di lingua semitica, strettamente affini per cultura; segue la via dall'Africa del Nord e sbocca sulle coste della Sicilia e della Sardegna. A questo punto si inserisce il tema della componente berbera nella civiltà mediterranea, del Nord-Africa²».

I berberi sono gli abitanti autoctoni dell'Africa del Nord. La presenza berbera è attestata nel Maghreb sin dal III millennio a.C. Il territorio dei berberi comprende una vasta area che va dall'Egitto alle isole Canarie nell'Atlantico e dal Mediterraneo ai confini dell'Africa sub-sahariana. Vari imperi e genti hanno conquistato il territorio dei berberi, dai fenici ai greci, dai romani ai vandali, dai bizantini agli arabi, dai turchi fino alle potenze imperialistiche europee. Probabilmente i berberi ebbero rapporti di convivenza pacifica con i fenici, rapporti basati essenzialmente sulle relazioni commerciali, ma con i romani non fu così. Questi ultimi non attuarono una politica di occupazione stabile del Nord-Africa e non penetrarono in profondità la società stessa, ma le contestazioni all'amministrazione e alla gestione dei territori occupati dai romani furono una costante da parte dei berberi. Nel periodo romano emersero numerose figure berbere di notevole importanza storica e, tra le più importanti il berbero numida Massinissa riuscì a formare uno stato centralizzato imponendosi come potenza nel bacino del Mediterraneo. Gli altri conquistatori, successori dei romani, quali

² S. Moscati, *Prolusione agli Atti del congresso Internazionale di Amalfi su: Gli interscambi culturali e socio-economici fra Africa settentrionale e l'Europa mediterranea*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, DSRAP, vol.1, 1986, pp. 49-57.

vandali e bizantini furono combattuti e respinti tenacemente dai berberi. La conquista arabo musulmana nel VII secolo d. C. costituì una svolta decisiva nella storia berbera dell’Africa del Nord. La resistenza tenace da parte dei berberi all’invasione araba e l’autonomia dei berberi, i quali, pur integrandosi nella dimensione islamica, si resero indipendenti dal potere centrale islamico ortodosso, attraverso l’adozione dell’eterodossia *kharigita*, furono i momenti più importanti della conquista. La cultura berbera mantenne in ogni modo la sua vitalità nella vita sociale popolare e conobbe un’espansione politica e commerciale all’epoca dei regni berberi degli Almoravidi e degli Almohadi (XI, XII) secolo. Nei secoli XIII e XIV, l’Africa del Nord conobbe una frammentazione dei suoi regni ed il ritorno all’organizzazione tribale. I berberi conservarono le tradizioni culturali ed i rituali preislamici, nonostante l’Islam fosse stato accettato come nuova religione. Soprattutto i berberi che occupavano le aree di più difficile accesso per gli arabi, continuarono a preservare e a praticare la propria lingua, la cultura, i costumi e le forme tradizionali d’organizzazione sociale. Agli inizi del XIX secolo, l’anarchia politica e la dipendenza economica resero il Nord-Africa vulnerabile alle mire espansionistiche degli europei. Il paese era sotto il controllo degli ottomani nel 1830, quando i francesi occuparono Algeri e gradualmente la zona costiera, poi il Marocco e la Tunisia³. Dalle indipendenze, fino ai giorni nostri, i governi arabo-musulmani che detengono il potere nei paesi del Nord-Africa, negano l’identità berbera come caposaldo storico-culturale e linguistico dell’Africa settentrionale. I movimenti di rivendicazione identitaria che sono scaturiti dal misconoscimento di questa realtà culturale, storica e linguistica, iniziati in Cabilia, regione berberofona dell’Algeria negli anni Ottanta del XX secolo, si sono estesi all’intero Nord-Africa. Lo scopo dei berberi è quello oggi, ancora una volta nella storia, di preservare gli antichissimi costumi, l’eredità culturale e di promuovere la loro lingua originale, la *tamazight*.

³ A.M. Di Tolla, *Il patrimonio culturale berbero in Cabilia*, in «La tutela del patrimonio culturale in Algeria», vol. III, Istituto Universitario Orientale, Facoltà di Studi arabo-islamici e del Mediterraneo, 2003, pp. 102 e ss.

1. Metodologia

a) Oggetto della ricerca

L'oggetto dell'indagine definito in questa ricerca riguarda l'esame dell'identità berbera quale elemento socio-culturale e politico-economico distintivo del Nord-Africa.

La diffusione della nuova civiltà globale a partire dalla fine del XX secolo è stata accompagnata dall'emergere di nuove forme di resistenza, di lotta e di rivendicazione di identità politiche e culturali, dalla disgregazione del concetto di "stato/nazione": la nuova civiltà globale deve intendersi come multiculturale e multipolare⁴. Agli inizi del XXI secolo ci si trova di fronte ad una storia mondiale che forse non è più possibile contenere nei confini delle "nazioni" e degli "stati-nazione", come li si definiva in passato, né dal punto di vista politico, né economico, né culturale, né tantomeno linguistico. La storia globale sarà sovranazionale ed infranazionale. L'integrazione globale sta procedendo di pari passo con la frammentazione socio-culturale, il riaccendersi dei vari separatismi ed il terrorismo internazionale⁵.

La nostra è l'era della *strange multiplicity*⁶, ossia della coesistenza di differenti movimenti di identità alcuni dei quali puntano a rivendicare il riconoscimento delle differenze all'interno dei confini delle democrazie liberali esistenti, altri a trasformare queste società in formazioni pluriculturali o multiculturali⁷. In effetti: «nell'era della globalizzazione si rischia di uccidere spazi e specificità locali nel nome di un'uniformità presentata come unica forza universale. La globalizzazione significa molte cose: tempo spazializzato, uniformità di usi e costumi ai quali vanno aggiunti noia, creazione di nuovi bisogni di consumo, di divertimenti, di tempo libero e rischi di omologazione.

⁴ U. Beck, *La società cosmopolita. Prospettive dell'epoca postnazionale*, Bologna, Il Mulino, 2003, pp.118 e ss.

⁵ E. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780. Programma, mito, realtà*, Torino, Einaudi, 1990, pp. 194 e ss.

⁶ J. Tully, *Strange multiplicity: Constitutionalism in Age of diversity*, Cambridge university press, 1995.

⁷ S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Bologna, Il Mulino, 2002, p. 231.

Tuttavia la globalizzazione non è del tutto negativa, perché costringe le altre culture a reagire e soprattutto a resistere come forze locali, vitali per la stessa sopravvivenza del pianeta⁸»

In tale contesto globale emerge la questione della rivendicazione identitaria dei berberi in Nord-Africa.

Si tratta di un'identità *preesistente e persistente*⁹ nel Nord-Africa sin dai tempi più antichi. In effetti, la cultura, la storia, la lingua, il sistema sociale dei berberi, in modo particolare, hanno strenuamente resistito alle contaminazioni culturali esterne ed è proprio la resistenza all'assimilazione culturale a rappresentare un dato costante e distintivo dell'identità berbera nordafricana. Alla luce degli ultimi sanguinosi eventi che si sono susseguiti in Africa del Nord, in particolare in Cabilia, regione berberofona dell'Algeria, a partire dagli anni Ottanta del XX secolo, anni della *Primavera berbera*, fino al 2001, di cui si ricorda la *Primavera Nera*, questa ricerca si concentrerà sulla realtà storica e socio-culturale dei berberi cabili. Nel corso di tale ricerca si evince che l'identità dei berberi e la sua peculiare volontà di resistenza nel Nord-Africa possono essere studiati attraverso un approccio ermeneutico interdisciplinare che si incardina sulla teoria della *lunga durata* e sul significato del termine *struttura* così come proposti da Fernand Braudel¹⁰. Lo storiografo francese, erede dell'esperienza storiografica più significativa del Novecento, rappresentata dalla realizzazione nel 1929 della rivista *Annales d'Histoire Economique et Sociale* (che dal 1948 si intitolerà, *Annales. Economies. Sociétés. Civilizations*) fondata da M. Bloch e da L. Febvre, tiene conto non tanto degli eventi storici, dell'esperienza del singolo individuo ed in particolare della disamina di brevi segmenti di storia, bensì dell'evoluzione delle identità nel lungo periodo. «Nelle civiltà prendono corpo e si organizzano influssi ambientali, relazioni interpersonali e sociali, modi di organizzare la produzione materiale, scambi intellettuali, sensibilità collettive. Su questo piano, è d'obbligo il confronto tra storia e geografia, l'antropologia, la sociologia, l'economia, la psicologia. Dentro la categoria di *civilization* trovano

⁸ A. Habouss, *Legami berberi*, in «Alleo Rewiew», p. 1, 2006.

⁹ L. Serra, *Preesistenza e persistenza indigena dei berberi in Nord-Africa*, in «L'Africa Romana», vol. VII, 1975.

¹⁰ F. Braudel, *Scritti sulla Storia*, Milano, Mondadori, 1973, pp. 14-15.

unità e sintesi le scienze sociali. Ma, soprattutto, le civiltà appaiono come fenomeni dalla lunga genesi e dalla lenta trasformazione. Gli elementi costitutivi delle civiltà sono forze profonde, antiche, di lunga durata ossia *strutture*¹¹. La struttura è una realtà (sociale, economica, culturale e politica) che il tempo stenta a logorare, evolve lentamente e che porta con sé molto a lungo. Talune strutture, come la società berbera, vivendo a lungo, diventano elementi stabili per un'infinità di generazioni: esse determinano il corso della storia».

2. Problematica

La problematica generale di questa tesi di ricerca è la seguente: *Perché ed in che modo l'identità berbera può essere considerata un elemento preesistente e persistente in Nord-Africa?*

Tale problematica sarà sviluppata attraverso due ipotesi:

a) *In che modo l'organizzazione sociale tradizionale berbera nella regione della Cabilia ha salvaguardato l'identità berbera?*

b) *In che maniera la lingua berbera ha custodito l'identità berbera?*

3. Fonti

Le fonti storiografiche sulla società algerina sono numerose. Il problema legato alla comprensione degli studi sull'Algeria è relativo al fatto che la maggior parte di queste opere è stata prodotta dai fautori del colonialismo francese. La scienza storica coloniale concernente l'Algeria è imbevuta della dottrina coloniale la cui essenza consisteva nell'idea di "civilizzazione" e nell' "assimilazione" del popolo algerino considerato come "privo" di una storia propria. Dagli anni Trenta del XX secolo, quando la maggior parte dei tentativi di assimilazione in tutti gli ambiti della società algerina (la *politique berbère*, il principio del *divide et impera*) fallisce, le fonti storiche sull'Algeria si impregnano di un'altra ideologia opposta a quella coloniale, rappresentata dalle tesi propuginate dai nazionalisti in seno al

¹¹ *Ibid.*, pp. 35-36.

Movimento riformista degli ulema in particolar modo. Questi ultimi contestano fortemente la presenza e la politica francese condotta nel paese e credono nell'unità dell'Algeria sotto il vessillo dell'arabo-islamismo. Le analisi sulle fonti storiche dell'Algeria conducono all'enuclearizzazione di due ottiche, l'una occidentale secondo cui l'Algeria apparteneva alla *latinità* e l'altra orientale laddove l'Algeria è musulmana, legata all'*arabità*.

a)Le fonti coloniali

Lo studio sulle fonti storiche collegate all'Algeria comporta diverse problematiche. L'Algeria dal 1830 al 1962 ha subito la colonizzazione francese che ha tentato l'assimilazione in tutti i campi della vita delle popolazioni autoctone. In effetti, l'ideologia coloniale risiedeva nello scopo di civilizzare un popolo considerato "senza storia". Gli amministratori francesi credevano nell'ottica occidentale quale portatrice di civiltà. L'opera in otto volumi di S. Gsell¹², *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, rappresenta senza dubbio un'opera di enorme valore e mette luce sul periodo storico anteriore alla conquista romana dell'Africa del Nord. L'impresa di Gsell sembra però da un lato predeterminata dai fatti del 1830 e dall'altro lato segnata dalla volontà, diffusa in epoca coloniale, di collegare il mondo berbero a quello latino.

L'Algeria diviene agli occhi dell'autore, colonizzabile nella sua essenza e condannata a ritrovare la sua dimensione in uno spazio mediterraneo dove la Francia diviene l'erede di Atene e di Roma. Negli studi di Gsell si evince in primo luogo che l'Algeria non ha mai avuto una storia propria. Non si può parlare di stato algerino in quanto unità politicamente omogenea poiché i "regni indigeni", così come descritti da Gsell, non ricoprono un territorio ben delimitato. Si tratta di gruppi sparsi, di berberi «incapables de prendre conscience de leurs intérêts communs, de se fondre en une grande nation maitresse de ses destinées»¹³. Secondo Gsell, l'Algeria senza la Francia non avrebbe potuto conoscere la prosperità e la civiltà. Il problema del regime coloniale e degli storici di quest'epoca è una certa mancanza di oggettività nell'analisi degli eventi. Ad esempio la rivolta cabila del

¹² S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, Paris, Hachette, 1929.

¹³ *Ibid.*, p. 7.

1871 viene analizzata nel 1891 da L. Rinn¹⁴ ed in seguito, nel 1901 da J. Nil Robin¹⁵. Secondo questi studi, l'insurrezione cabila sembrerebbe causata da un gruppo di aristocratici algerini colpiti dai francesi nei loro interessi economici. Per una maggiore obiettività dei fatti bisogna attendere le opere di C.A. Julien¹⁶ del 1964 e di C.R. Ageron¹⁷ del 1968 che interpretano la rivolta del 1871 come una reazione dei cabili alla politica di espropriazione delle terre, il cosiddetto *Cantonnement*, condotta dai francesi.

La prospettiva occidentale che risulta dagli studi coloniali collega l'Algeria alla *latinità* ed è ben evidente il tentativo degli studiosi di epoca coloniale di cancellare il vero passato delle popolazioni algerine affermandone il legame con la romanità essendo stata l'Algeria oggetto di conquista dell'impero romano nel II secolo d. C. Gli esempi del *mito cabilo* e della *politique berbère* chiariscono il tentativo di occidentalizzazione delle popolazioni e delle società autoctone. Secondo C.R. Ageron¹⁸, la *politique berbère* nacque, dopo un primo approccio superficiale da parte degli antropologi francesi, come l'affermazione di una reazione anti-araba. Nei primi anni della conquista i berberi erano considerati un popolo "selvaggio e feroce".

Ben presto, però, in Algeria si impose, per volontà francese, un nuovo mito secondo il quale i cabili erano uomini dediti al lavoro, tiepidamente religiosi ed amanti della libertà. I fautori della colonizzazione professavano l'esistenza in Algeria di due razze ben distinte tra di loro, la "razza araba" e la "razza cabila" e pensavano che la sedentarietà dei cabili ed il loro amore per il lavoro potessero essere degli ottimi requisiti per lo sviluppo ed il radicamento della politica coloniale francese. Gli artefici del colonialismo erano convinti che i

¹⁴ L. Rinn, *Histoire de l'insurrection de 1871*, Alger, Jourdan, 1900, p. 172.

¹⁵ J. Nil Robin, *L'insurrection de la Grande Kabylie en 1871*, Paris, Charles Lavauzelles, 1901, p. 580.

¹⁶ C.A. Julien, *Histoire de l'Algérie contemporaine. La conquête et les débuts de la colonisation, 1827-1871*, Paris, PUF, 1964, p. 632.

¹⁷ C.R. Ageron, *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919)*, Paris, PUF, 1968, p. 690.

¹⁸ C.R. Ageron, *Histoire de l'Algérie contemporaine. De l'insurrection de 1871 au déclenchement de la guerre de libération (1954)*, Paris, PUF, 1979, p. 137.

cabili, nel lungo periodo, grazie a tali peculiarità e ad una spiccata propensione per la democrazia, sarebbero ben presto divenuti francesi.

Inoltre, nell'ottica coloniale, l'odio per la razza araba, nutrito sin dai tempi dell'invasione (VII secolo d.C.), avrebbe portato i cabili ad una maggior collaborazione con la parte europea. I berberi cabili, secondo i francesi, in quanto discendenti degli antichi romani, cristiani e debolmente islamizzati, si dimostravano facilmente assimilabili. Le analisi sulle strutture socio-politico-giuridiche cabile condotte dal gen. A. Hanoteau e del giurista A. Letourneux¹⁹ dimostrano l'ulteriore tentativo di assimilazione della società dei cabili in senso occidentale. In effetti, i due autori affermavano che il diritto consuetudinario berbero rappresentato dai *qanun* emanati dall'assemblea cabila (*tajmat*) sarebbe stato epurato dalle prescrizioni ritenute "barbare" ed in seguito applicato dai giudici francesi. L'opera di Hanoteau e Letourneux tenta di oggettivizzare il sistema giuridico cabilo attraverso la trascrizione in lingua francese dei *qanun* di tradizione orale. Il risultato è una commutazione dei valori della società cabila che basava l'amministrazione della giustizia sull'oralità delle sentenze. Per quanto riguarda l'analisi della società algerina in particolar modo bisognerà riferirsi all'opera di J.C. Vatin del 1974, *L'Algérie politique: histoire et société*, che, spogliata da ogni concetto colonialista, mette in luce la situazione socio-politica dell'Algeria dall'epoca precoloniale fino all'indipendenza del 1962.

b)Le fonti nazionaliste

Falliti già alla metà del XX secolo la maggior parte dei tentativi da parte dell'amministrazione coloniale, di "assimilazione" (la *politique berbère*, il principio del *divide et impera*) e di gestione dell'Algeria e delle sue popolazioni, le fonti storiografiche si impregnano di un'altra ideologia opposta a quella coloniale ossia quella propugnata dagli storici nazionalisti. Il movimento dei *Giovani Algerini*, la *Federazione degli eletti* ed il *Movimento riformista degli Ulema*, in modo particolare, contestano fortemente la presenza e la politica francese in Algeria. Il movimento riformista islamico, che minò le basi della religiosità

¹⁹ A. Hanoteau, A. Letourneux, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Paris, Challamel, 1893, p. 560.

algerina all'inizio del secondo decennio del XX secolo, affondava le sue radici in Oriente e in Egitto. I principali fautori del movimento riformista furono Djamal al-Din al-Afghani, Muhammad 'Abduh e Rashid Rida. Secondo questa prima generazione di riformisti, le sfide politiche e culturali concernevano l'adattamento dell'Islam e della società al mondo moderno mentre per i teorici algerini del riformismo guidati da Ben Badis era la società che doveva adattarsi all'Islam ortodosso. Il pensiero riformista algerino criticava fortemente le tare, i vizi e le corruzioni delle società islamiche e si impegnava a combattere le innovazioni impure (*bid'a*) introdotte nel culto musulmano. Si trattava delle pratiche sincretiche o arcaiche, del culto dei santi che costituivano il sostrato dell'inquadramento religioso tradizionale (marabutti, santoni, i *moqaddems* delle confraternite). Il movimento riformista algerino ha favorito dagli anni Trenta la redazione e la diffusione di opere. In particolar modo l'opera di Tewfik El Madani nel 1930, *Histoires de l'Algérie dans le passé et le présent* dove vi è descritta la storia dell'Africa del Nord attraverso quattro secoli della dominazione cartaginese.

Il movimento degli *ulema* guidato da Ben Badis concepiva «L'Algeria è la mia patria, l'arabo è la mia lingua, l'Islam è la mia fede». L'ideologia ulemista vedeva dunque nell'arabità e nell'Islam i fattori di integrazione della società algerina indipendente.

Si pone, in quegli anni, il problema dell'identità algerina: Che cos'è l'Algeria? Chi sono gli algerini? Dal 1945 fino alla guerra di liberazione i nazionalisti riprendevano le radici arabo-musulmane dell'Algeria per far fronte al colonialismo che rivendicava la latinità e l'occidentalità degli algerini. Si afferma così una nuova ottica, un nuovo metodo storico ossia quello nazionalista. La storiografia nazionalista compie due operazioni. La prima consiste nel mettere in discussione i risultati e le conclusioni della storiografia coloniale. Mohamed Chérif Sahli propone di “decolonizzare la storia”²⁰. M. Djender²¹ suggerisce di ricercare la storia di un popolo e di una formazione; in effetti l'inadeguatezza degli autori francesi nella comprensione e nella spiegazione di una realtà algerina esistente prima del loro arrivo, sottintende una rilettura sistematica delle opere conosciute fino a quel

²⁰ M.C. Sahli, *Décoloniser l'histoire*, Paris, Maspero, 1965.

²¹ M. Djender, *Introduction à l'histoire de l'Algérie*, Alger, SNED, 1968.

momento. La seconda consiste nel riprendere i fatti storici al fine di indirizzare lo studio del passato algerino verso un'ottica nuova. Essendo i concetti di nazione e storia legati, le opere post-indipendenza tentano di ripercorrere le tappe del nazionalismo algerino. L'opera di M. Lacheraf²², ne ha rappresentato l'esempio più eclatante.

A. Merad²³ ha analizzato lo sviluppo del movimento riformista musulmano e M. Khaddache²⁴ quello della vita politica di Algeri durante il periodo tra le due guerre mondiali; sono state pubblicate in arabo, in questi anni, diverse opere sulla storia algerina, tra cui si annovera quella di M. El Mili²⁵.

c) Conclusioni

Secondo J.C. Vatin²⁶, le ottiche della storiografia coloniale e nazionalista conducono, attraverso ideologie diverse, a simili risultati.

Gli storici della Francia coloniale hanno sostenuto che l'Algeria non aveva un passato proprio, pertanto il paese era, nella sua essenza, colonizzabile secondo i principi della "civilizzazione" e dell'"assimilazione". L'Algeria era "latina" e dunque la Francia si arrogava il diritto di conquistarla e di gestirla.

Secondo gli storici nazionalisti, l'Algeria affondava le sue radici storico-culturali nell'*arabità* e nell'Islam. La storiografia nazionalista procede servendosi dello stesso metodo della ricerca coloniale francese. In effetti, essa cerca di negare la colonizzazione, di riscoprire i suoi "tempi". Così facendo, la storiografia nazionalista resta sul piano politico-statale e attraverso il pensiero antitotalitarista fa a sua volta del totalitarismo. Inoltre, essa tende a ricreare le costruzioni cronologiche,

²² M. Lacheraf, *L'Algérie, nation et société*, Paris, Maspero, 1965.

²³ A. Merad, *Le reformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940. Essai d'histoire religieuse et sociale*, Paris, La Haye, Mouton, 1967.

²⁴ M. Khaddache, *La vie politique à Alger de 1919 à 1939*, Alger, SNED, 1970.

²⁵ M. El Mili, *L'Algérie au miroir de l'Histoire*, Constantine, Makhabat al-Bact, 1965.

²⁶ J.C. Vatin, *L'Algérie politique: histoire et société*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1974, pp. 47-55.

le ere, le periodizzazioni, il sapere; rifiuta, oppone all'ideologia nazionale, l'ideologia di liberazione, la Kahena a Giovanna d'Arco.

Controcorrente alla storiografia coloniale, la storiografia nazionalista si mantiene, tanto quanto la storia colonialista, sul piano della storiografia politica tradizionale. Resta, pertanto, ideologica.

La messa in discussione del sistema coloniale, gli sviluppi della storiografia moderna, hanno poco modificato la dimensione ideologica.

La storia post-coloniale non è ancora riuscita a realizzare una "storia in equilibrio" scevra dalle deformazioni anteriori e da un'eventuale volontà di "vendetta"²⁷.

4. La rivendicazione dell'identità berbera in Nord-Africa: il caso della Cabilia

I prodromi della coscienza identitaria berbera si evidenziarono sul suolo algerino con le prime rivolte dei berberi della Cabilia contro i francesi tra il 1859 ed il 1871. La politica assimilazionista dei francesi basata sul principio del *divide et impera* e le leggi sulla gestione dei territori tribali (i senati-consulti del 1863, 1873) intaccarono con violenza l'organizzazione sociale cabila tradizionale quale principale referente fino al XIX secolo della coscienza comunitaria berbera.

Quest'ultima si basava su di un sistema di riferimenti tradizionali: un tessuto di relazioni tribali, un'etica legata ad un'organizzazione politica definita "acefala" o "segmentaria", una tradizione letteraria orale vigorosa, dei poli simbolici che trascendevano i clivages segmentari quali ad esempio le confraternite ed i santi locali.

Agli inizi del XX secolo, il riferimento principale della coscienza identitaria berbera moderna diviene la lingua, la coscienza di appartenere ad una storia berbera del Nord-Africa le cui radici sono ben anteriori all'arrivo dell'Islam. Dunque le prime manifestazioni esplicite dell'affermazione identitaria berbera possono essere ritrovate in Cabilia già alla fine del XIX secolo. Sul piano culturale, le élites cabile formatesi alla scuola francese (Boulifa, i fratelli Amrouche, Bensedira, Mammeri) raccolgono in opere collettanee l'immenso patrimonio

²⁷ *Ibid.*, p. 55.

linguistico e letterario della Cabilia. L'enorme lavoro portato avanti da questi primi istitutori e scrittori cabili rappresenta un momento di tipo culturale della presa di coscienza dell'identità cabila.

Sul piano politico, fino all'indipendenza, gli obiettivi principali erano la lotta contro il colonialismo francese e la liberazione nazionale. L'identità berbera era percepita come pericolosa laddove si affermava in Algeria il movimento nazionalista che vedeva il paese unito sotto il paradigma dell'arabo-islamismo.

Con l'indipendenza del 1962 e l'abbandono da parte dei francesi del territorio algerino, il nuovo stato si costruiva attraverso l'affermazione del modello arabo-islamico che concepiva la realtà berbera, cabila quale elemento di disaggregazione dell'unità statale. La politica di arabizzazione condotta a partire dai primi anni del post-indipendenza dal neo-governo in tutti gli ambiti della società algerina non ha fatto altro che esacerbare la *questione berbera*. Il *berberismo*, dopo l'indipendenza, inteso come "rivendicazione della berberità" divenne un fenomeno che da elitario riuscì a coinvolgere anche le masse in particolare i giovani e gli emigrati.

Dall'indipendenza, l'ideologia islamica escluse i berberi dalla sfera politica ed in effetti i principali leader politici cabili furono emarginati. La Cabilia viveva in un clima di terrore e gli atti violenti da parte del governo specialmente negli anni Settanta del XX secolo accelerarono i movimenti di rivendicazione identitaria.

Il 1980 ha rappresentato una svolta nella storia dell'Algeria. Si produsse infatti la *Primavera berbera* ossia i moti di rivendicazione della berberità, il risveglio delle coscienze dei berberi e l'emergenza del pensiero autonomo della regione. La scintilla che provocò la mobilitazione delle masse in Cabilia fu l'annullamento di una conferenza all'università di Tizi-Ouzou di M. Mammeri, esponente dell'intelligentsia cabila, sulla poesia cabila antica. Quest'ennesimo atto di umiliazione al quale i cabili furono sottoposti da parte del governo centrale scatenò la più grande manifestazione in difesa della berberità nella storia dell'Algeria indipendente: studenti, operai, donne e lavoratori si riversarono nelle strade della regione per protestare contro le repressioni e rivendicare i diritti della lingua berbera e della propria identità.

Dagli anni Ottanta numerose sono state le iniziative in supporto della rivendicazione berbera sia nel campo dei mass media che nell'ambito universitario (si ricordi a tal proposito la creazione di un dipartimento di lingua e cultura berbera a Tizi-Ouzou, la rinascita del Movimento Culturale Berbero (MCB) nel 1989 quale associazione culturale il cui compito era quello di coordinare le iniziative e le azioni a sostegno della lingua e della cultura berbera). Anche sul piano politico qualche spiraglio di luce sembrava apparire quando il governo algerino nel 1995 dopo una serie di faticose trattative con il Coordinamento nazionale del MCB vicino al RCD (Unione per la Cultura e la Democrazia) accolse la legittimità del berbero ed il suo insegnamento.

Questo programma non sembra però ancora oggi aver avuto riscontri concreti.

Il XXI secolo si è aperto in Algeria con la *Primavera Nera* dei cabili del 2001 che ha riaperto la spinosa *questione berbera*. La repressione da parte del governo centrale della berberità non è cessata negli ultimi anni. Durante l'ennesima manifestazione pacifica dei cabili, in ricordo dei moti del 1980, del 2001, un liceale, Massinissa Guermah viene freddato con diversi colpi di arma da fuoco dalla gendarmerie locale. L'ennesima umiliazione ha scatenato in Cabilia la *Primavera Nera*. Manifestazioni contro il governo, che non eroga inoltre fondi economici alla regione dal 1980, si sono susseguite. Gli avvenimenti del 2001 hanno rimesso in discussione il confronto sociale e politico tra il popolo algerino ed il governo corrotto accusato tra l'altro di atti terroristici perpetrati nella regione berberofona (2004;2008).

I cabili sfiduciati dal governo e non sostenuti nelle loro rivendicazioni di pluralismo culturale, politico e religioso dai partiti storici della Cabilia, il FFS (Fronte delle Forze Socialiste) e il RCD (Unione per la Cultura e la Democrazia) dal governo centrale, si sono riuniti nei *comitati di villaggio* un'organizzazione regionale basata sugli antichi *arach* (la struttura sociale tribale) e la *tajmat* (l'assemblea democratica cabila); quest'ultima istituzione tipica della società berbera, nonostante l'alterazione e l'evoluzione subite dal colonialismo ad oggi, anche se in via ufficiosa, non ha mai smesso di funzionare e di essere un punto di riferimento per i cabili.

I *comitati di villaggio* si sono consultati, con l'avanzare degli eventi, in diverse riunioni. Nel giugno del 2001 gli *arach* incontratisi

nella cittadina di El- Kseur, nei pressi di Bejaia hanno redatto la piattaforma delle rivendicazioni nota come la *piattaforma di El-Kseur* contenente quindici punti tra i quali il riconoscimento della lingua e della cultura berbera, il finanziamento economico della regione da parte del governo, la richiesta della democrazia e della laicità. In questi stessi anni un altro movimento ha preso luce, il MAK (Movimento per l'autonomia della Cabilia) sostenuto da numerosi studiosi tra cui il linguista Salem Chaker. Questo movimento ha chiesto al governo uno statuto di autonomia in termini di sicurezza interna, istruzione ed economia per la Cabilia . Sia il *movimento degli arach* che i progetti del MAK restano per ora sospesi anche se a livello internazionale, le grandi organizzazioni quali l'UE e l'ONU solidarizzano con la causa cabila.

L'autonomismo cabilo affonda le sue radici già nel 1979 quando il FFS (Fronte delle Forze Socialiste), partito "cabilo", in esilio, aveva adottato a Gap un progetto di una piattaforma politica , intitolato "per un'alternativa democratica rivoluzionaria rispetto alla catastrofe nazionale", che prevedeva l'autonomia su tre livelli: personale, locale e regionale. Questo progetto non ha mai visto la luce a causa del legame del FFS con il governo centrale algerino. Dopo gli eventi del 2001 due progetti sembrano dare forza all'idea dell'emersione di una nazione cabila. Il primo è il MLK (*Movimento per la Cabilia libera*) che spinge per l'autonomia politica ed economica della Cabilia e che inoltre permetta alla Cabilia di vivere in un sistema democratico e moderno all'interno o fuori dall'Algeria. Le tesi del MLK segnano una notevole rottura semantica ed ideologica con tutte le tesi berberiste che si erano fino a quel momento diffuse in Cabilia. La *questione berbera* che tra gli anni Sessanta e gli anni Novanta aveva una connotazione culturale in quanto rivendicava l'aspirazione etnolinguistica della Cabilia a livello di tutto il Nord-Africa ha ceduto il posto all'aspirazione nazionale territorializzata. La terminologia utilizzata dal MLK chiama in causa concetti tipici dei movimenti nazionali: popolo, diritto all'autodeterminazione e sovranità. L'aspirazione nazionale cabila è senza dubbio ancora oggi in fase embrionale perché solo negli ultimi dieci anni si affronta un discorso che va aldilà del livello prettamente culturale. A questo proposito un secondo progetto va approfondito ossia quello del MAK (*Movimento per l'autonomia della Cabilia*) creato dal linguista S. Chaker. Fondandosi sul modello autonomista spagnolo,

Chaker rivendica il riconoscimento della specificità linguistica e culturale cabila nel quadro di una larga autonomia della regione²⁸ senza che però avvenga una secessione o l'indipendenza della regione berberofona dall'Algeria.

I due progetti “nazionalisti” subiscono la viva opposizione dei partiti politici regionali riconosciuti dal governo centrale, l'FFS ed il suo rivale il RCD. I due partiti in effetti argomentano tesi in contraddizione con i movimenti autonomisti cabili. Il RCD di Said Sadi si è pronunciato per una “rifondazione nazionale” articolata intorno alle regioni dotate di “competenze legiferanti” mentre il FFS si è dichiarato favorevole ad una “regionalizzazione positiva”. Gli autonomisti ribattono affermando che l'autonomia può risolvere un problema politico mentre la regionalizzazione solo un problema amministrativo.

Nel contesto globale, la rivendicazione identitaria dei berberi si orienta verso nuove prospettive, di carattere internazionale, transnazionale. Organismi internazionali filoberberisti quali il CMA (Conseil Mondial Amazigh), le iniziative dell'UE e dell'ONU portano la rivendicazione identitaria berbera, la *question berbera*, sullo scenario internazionale, mondiale. Da locale a transnazionale, l'identità berbera diviene visibile a livello mondiale.

All'alba del terzo millennio, alla luce degli ultimi eventi, si attesta in Cabilia, una sempre più forte coscienza culturale ed identitaria. Per il momento però non si può parlare, nel caso cabilo, di una vera e propria coscienza nazionale (probabilmente si può parlare di un' “aspirazione” nazionale dei cabili in Algeria) per due principali motivazioni: l'una di carattere storico, l'altra di natura sociologica. Dal punto di vista storico, le élites cabile contemporanee si sono formate nell'ambito del nazionalismo algerino e della lotta anticoloniale che hanno influenzato le loro concezioni politiche dagli anni Trenta fino ad oggi. Dal punto di vista sociologico, le élites cabile sono segnate dall'acquisizione di ideologie esterne rispetto alla società d'origine sebbene gli intellettuali cabili siano fortemente ancorati alla società di provenienza. La scuola moderna, il concetto di Stato, di Occidente, di “arabo-islamismo” rappresentano categorie esogene rispetto alla società cabila. Se esistono dunque alcuni progetti politici cabili (i movimenti per l'autonomia della

²⁸ S. Chaker, *Intervista* in « Liberté », febbraio 1995.

regione ad esempio) questi ultimi non sono costruiti sulla base di aspirazioni o dinamiche insite nella società locale ma sulla scia di un orizzonte più ampio, esterno considerato legittimo in quanto riconosciuto come “universale”²⁹.

Malgrado la violenza e l’oppressione da parte dello stato centrale, la situazione cabila resta lontana da quella del Kurdistan o della mediterranea Catalogna. L’avvenire della regione algerina resta pertanto incerta. La rivendicazione dell’identità berbera, la *question berbera*, resta ancora oggi aperta, insoluta.

²⁹ S. Chaker, *La Kabylie et la question berbère: tensions cycliques et inachèvement*, in «Les Cahiers d’Orient», n. 84, 2006.

CAPITOLO I

L'ORGANIZZAZIONE SOCIALE TRADIZIONALE NELLA REGIONE DELLA CABILIA IN EPOCA PRECOLONIALE

Introduzione

Prima della conquista francese dell'Algeria (1830-1962), la coscienza identitaria dei berberi cabili si individuava nell'organizzazione sociale tradizionale. Prima del colonialismo, l'identità cabila si basava sul riconoscimento di un tessuto sociale ben definito costituito dalle relazioni tribali, da un'etica legata ad una struttura socio-politica "segmentaria", "acefala".

L'obiettivo del primo capitolo di questa ricerca concerne l'analisi dell'organizzazione sociale tradizionale cabila alla vigilia dell'invasione francese del 1830. In epoca precoloniale la struttura sociale berbera presentava alcune peculiarità ossia una formazione sociale basata sulla sovrapposizione a più strati di gruppi sociali agnatici agro-pastorali: famiglia estesa; lignaggio; clan; tribù e confederazione tribale, retta da un insieme di valori quali la terra, la solidarietà, la mutualità, il ruolo della donna, il *nif*, la *herma*, l'*anaya*, il culto dei santi. A tal proposito si esamineranno le principali teorie sulla società berbera tradizionale; dalla teoria ciclica del potere (Ibn Khaldun) alla teoria segmentaria-funzionalista (E. Gellner); dalla teoria strutturalista (J. Berque) alle teorie sui modi di produzione economica (R. Gallissot, L. Valesi, A. Djeghloul ed Y. Lacoste) fino alla teoria della "doppia frammentazione" ascrivibile ad A. Mahé.

La colonizzazione francese (1830-1962) tende violentemente a disarticolare questo sistema tradizionale. La prima parte di questa ricerca tenta di analizzare la società berbera tradizionale in particolar modo nella regione della Cabilia e di rispondere alla prima ipotesi del

lavoro di tesi: che ruolo ha avuto l'organizzazione sociale tradizionale, in particolare nella regione della Cabilia nel periodo precoloniale?

1.La Cabilia precoloniale: aspetti geo-economici e storico-politici

a) Geografia umana ed economica della Cabilia

In epoca precoloniale, la Cabilia, regione montuosa del nord dell'Algeria, era divisa da un punto di vista amministrativo in due zone distinte: la Grande e la Piccola Cabilia, separate dall'*oued* Sahel/Soummam. L'impervia costituzione geografica della Cabilia sovrastata dall'imponente massiccio del *Djurdjura* (una vera e propria barriera naturale alta circa mille metri, penetrabile da alcuni valichi e costituita da gole strette e da burroni profondi) non ha impedito o scoraggiato l'attività commerciale dei cabili verso l'esterno³⁰. Inoltre, la ristrettezza delle vallate e di altre vie di passaggio all'interno del massiccio hanno permesso ai cabili di dominare l'accesso al loro territorio e di respingere gli invasori che si sono succeduti ben prima dell'arrivo dei francesi. Se la dimensione tipicamente montuosa della Cabilia conferisce nei secoli ai suoi abitanti, i *qabail*, l'archetipo di montanari dell'Africa del Nord, non si può escludere l'esistenza in Cabilia di numerose pianure e colline che hanno svolto un ruolo essenziale nell'economia cabila tradizionale ; le pianure della bassa Cabilia (prolungamento della fertile *Mitidja* algerina, in seguito colonizzata dai francesi), la pianura in prossimità della depressione, nel sud algerino, del *Dra el Mizan* e delle *Ouadhias*, la valle della *Sebaou* e della *Soummam* ne rappresentano gli esempi più evidenti. È importante mettere ben in evidenza l'importanza sociale, economica, storica e culturale ricoperta dalla montagna, dal massiccio centrale cabilo e dunque dal *Djurdjura* sullo sviluppo dell'organizzazione sociale delle tribù cabile. Quando si parla di massiccio centrale cabilo, si parla di una formazione montuosa molto antica. Posto come una sorta di zoccolo tra la valle della *Sebaou*, al nord, e la depressione del *Dra el Mizan* e delle

³⁰ A. Mahé, *Histoire de la Grande Kabylie XIX-XX siècles. Anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises*, Paris, Bouchène, 2001, pp. 16-17.

Ouadhias, al sud, l'antico massiccio dà un'idea di forte compattezza. Attraversato da una rete idrografica molto densa, il massiccio è ordinato secondo unità topografiche di eguale misura. Questi isolati delimitati dai fiumi corrispondono ad unità socio-politiche ben distinte: le tribù.

Se si osserva dall'alto il paesaggio così definito ci si accorge che sulle alture, le dorsali sulle quali sono edificati, i villaggi tracciano delle frontiere ancora più nette le quali raggruppano in cantoni i diversi isolati. La marcata definizione dei confini, la coerenza topografica ed agronomica di ciascun insieme corrispondono alla forma politica di tipo confederativo. Il massiccio centrale presenta una varietà di boschi dove si trovano alcuni castagni e querceti anche se predominano le piante di ginestre e di lentisco.

Le caratteristiche fisiche della Cabilia permettono di comprenderne la geografia economica basata principalmente sull'agricoltura ma anche sull'industria e sul commercio in epoca precoloniale. Nonostante, dunque, l'esistenza dell'artigianato e del commercio, è innegabile la vocazione agricola dei cabili. Quest'ultima viene definita dagli studiosi come un'economia agricola "mista" discontinua che si basa cioè sulla coltivazione di limitati ma molto fertili appezzamenti di terreni³¹.

Quando si parla di economia mista discontinua (i cui prodotti sono in gran parte cereali, olive, fichi) si intende l'attività svolta dalle tribù di montagna che vivevano a ridosso delle pianure e delle colline controllate militarmente dalle forze turche. Se i rapporti turco-cabili erano positivi le tribù potevano sfruttare le terre delle pianure sottostanti alla montagna e trarne decisivi vantaggi; le tribù si arricchivano e potevano così garantire la sussistenza del gruppo. Per quanto riguarda l'attività industriale, le piccole fabbriche artigianali hanno fornito all'economia cabila un'apprezzabile produzione. Ad esempio, gli strumenti per l'aratura, i capi di abbigliamento, il vasellame, le oreficerie e le fabbriche d'armi rappresentano alcuni degli aspetti della produzione industriale cabila. Si riscontra, inoltre, la realizzazione di numerosi prodotti destinati all'esportazione e ciò fa comprendere quanto i cabili avessero già acquisito in epoca precoloniale tecniche di buon livello nella fabbricazione degli oggetti manifatturieri. Questo

³¹ *Ibid.*, p.26.

dato aiuta anche a comprendere la futura, in epoca coloniale, tendenza dei cabili all'emigrazione dovuta al declino dell'industria locale causata dall'aumento delle importazioni dei prodotti stranieri³². Infine, l'attività commerciale dei cabili si basava, alla vigilia della conquista francese, sulla vendita ambulante e sul piccolo commercio di specchi, profumi, oli profumati destinati in prevalenza ad un pubblico femminile. In sella agli asini, i commercianti cabili, dotati di un grande senso dell'avventura, si recavano, solitamente in gruppo, presso i mercati.

b) Il ruolo del mercato rurale in epoca precoloniale

In una società rurale, come quella berbera cabila, definita dai segmentaristi, frazionata, "acefala", il mercato svolge non solo un ruolo economico rilevante ma si afferma oltremodo come centro dell'equilibrio di potere tra i diversi gruppi tribali, come luogo di pace.

In Cabilia, le diverse tribù sono divise in leghe politiche opposte, *i soff*. In questa situazione, i conflitti sono risolti mediante l'accordo tra le parti, equilibrio che permette, anche quando non sia possibile raggiungere l'accordo, di circoscrivere l'estensione dei conflitti armati.

In queste condizioni particolari, il mercato, svolge un ruolo fondamentale nella formazione dell'opinione pubblica orientando gli spazi comuni ed integrando forze altrimenti discordi. In effetti nel mercato si trova un complesso di istituzioni legali, sociali e politiche e spesso anche religiose che assolvono funzioni prevalentemente economiche. Vi sono leggi cabile che puniscono chi non frequenta il mercato con il pretesto di non avere niente da comprare o da vendere.

Almeno in certi casi, vi è l'obbligo di frequentare il mercato della tribù, anche se, in altre circostanze non è esclusa la possibilità di frequentare anche altri mercati. In Cabilia, quando una tribù dà vita ad un nuovo mercato, i suoi membri sono tenuti a frequentarlo, ad esclusione di qualsiasi altro. Nel 1874 J.N.Robin³³ scriveva: «I mercati sono il foro della tribù. Ogni settimana uomini che vivono a distanze considerevoli fra loro vengono per scambiarsi idee e per svolgervi affari. In questa sede si formano e si esprimono i sentimenti collettivi. I

³² *Ibid.*, p.27.

³³ J.N. Robin, *Fetna Meriem*, in «Revue africaine», XVIII, n. 105, 1874.

villaggi e le famiglie fondono le loro emozioni, dando vita a quel prodotto radicalmente diverso che discende dai contatti di massa. Il mercato crea quell'individualità esterna del gruppo che è spesso tanto diversa dai sentimenti privati degli individui che lo compongono.

L'egotismo di tribù o di *douar* prende il posto dell'egotismo degli individui che lo compongono»; dieci anni dopo E. Douttè³⁴ confermava, aggiungendo che: «Il mercato è un fattore di estrema importanza nella vita dei berberi; non esagereremmo ad affermare che la vita della tribù si svolge per intero nel mercato. È in esso che gli indigeni si incontrano, non solo per provvedere ai loro bisogni quotidiani, mediante compere e vendite, ma anche per scambiarsi idee politiche; lì vengono annunciati i provvedimenti delle autorità e si formano le reazioni ad essi; lì si decide sui problemi della pace e della guerra, nascono le cospirazioni politiche, sorgono le pubbliche proteste, si discutono le proposte di interesse generale e si tramano i delitti».

I mercati delle regioni di montagna sono principalmente luoghi in cui si possono procurare cibi freschi. Vi si acquistano pezzi di carne fresca e burro che formano l'oggetto più comune delle transazioni. Nel villaggio vero e proprio non si trovano negozi. Tutto ciò che viene prodotto in seno all'unità domestica deve essere procurato nel mercato, attraverso transazioni commerciali; nessuno scambio può svolgersi fuori dai luoghi o dai tempi stabiliti. Il centro di mercato ha dunque il monopolio delle transazioni di scambio³⁵.

Le strutture fisiche del mercato sono in genere piuttosto semplici. Esso si tiene su di uno spiazzo generalmente non sabbioso, in modo da evitare la polvere durante l'estate ed il fango d'inverno. Essenziale per il mercato è la presenza di una buona sorgente d'acqua, spesso collegata ad un santuario, di modo che, almeno nei principali luoghi di pellegrinaggio, l'attività di mercato si combini con le pratiche religiose e con il bagno rituale. In caso di litigio, si pronunciano giuramenti di fronte al santuario. I santuari hanno un perimetro sacro (*haran*) che serve da rifugio in caso di bisogno, e dove le persone in pericolo (in

³⁴ E. Douttè, *Marrakech. Comité du Maroc*, Paris, 1905.

³⁵ F. Benet, *Les marchés explosives dans les montagnes berbères*, New York, The free press, 1957, pp. 241-245.

caso di faide sanguinose) possono trovare riparo. Ciò rappresenta la sicurezza che l'intesa su cui il mercato si fonda conferisce a quest'area turbolenta³⁶.

Un'altra caratteristica dei *suq* rurali è che questi ultimi portano il nome del giorno della settimana in cui si tengono, seguito dal nome della tribù a cui appartengono; i giorni di mercato sono distribuiti tra i diversi centri confinanti in modo da permettere agli abitanti dei villaggi limitrofi di compiere giri settimanali dei mercati ritornando sempre la sera a casa. In Cabilia, si possono annoverare tra i mercati più ricchi, il mercato del “venerdì” degli *Ait Fraoucen*, situato nella valle della *Sebaou*, frequentato dalla maggior parte delle tribù cabile. La caratteristica fondamentale di questi mercati è la loro posizione. In effetti, nella maggioranza dei casi, i mercati delle tribù erano situati presso le frontiere dei territori tribali. Proprio in queste terre di confine si trovavano vari santuari religiosi e gruppi marabuttici. Tale localizzazione permetteva ai marabutti di compiere una mediazione tra le tribù ed allo stesso tempo di mantenere la propria neutralità. In tal modo, da un lato, la localizzazione del mercato ai limiti del territorio della tribù conferiva a questo una sorta di extra-territorialità, di neutralità, dall'altro il mercato diventava uno spazio sacro per la presenza di santuari religiosi. Tuttavia, questa doppia garanzia, che rendeva il mercato un'enclave, non era sufficiente ad assicurare la concordia ed evitare conflitti generati dalla difficile natura insita nelle trattazioni commerciali³⁷.

Il controllo del mercato in Cabilia, in cui le personalità religiose svolgevano un ruolo importante, era affidato ai marabutti o ad una famiglia di marabutti. Questi ultimi potevano essere morti da diverso tempo. In tal caso il mercato continuava a svolgersi intorno alla loro tomba e, come unica sanzione contro chi violasse l'ordine, restava la maledizione (*tagat*) del santo ivi venerato. Il controllo del mercato poteva anche essere affidato, in alternativa ai marabutti, ai “signori del

³⁶ *Ibid.*, pp. 245-247.

³⁷ A. Mahé, *Histoire de la Grande Kabylie XIX-XX siècles. Anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises*, Paris, Bouchène, 2001, pp. 35-38.

mercato”che Hanoteau e Letourneux³⁸ hanno paragonato, per via delle funzioni loro attribuite, ai nostri magistrati. In Cabilia queste figure sono ricoperte in genere dagli esponenti più in vista dell’oligarchia locale. In realtà, la pericolosa combinazione rappresentata dall’espansione degli scambi di mercato e dal rafforzamento del potere personale venne scongiurata aumentando il numero dei mercati e contenendone le dimensioni. Ciò insieme con il meccanismo dei *soff*, che costituivano il maggior ostacolo all’affermarsi del dispotismo di alcuni lignaggi, ha mantenuto intatta la struttura sociale tradizionale, impedendo lo sviluppo di forme di signoria³⁹.

I mercati cabili essendo posizionati in una regione tormentata dai conflitti fra faide sono come polveriere che possono esplodere al minimo urto. Esiste un termine tradizionale che designa questo fenomeno capace di distruggere la pace nel suq: il *nefraa*. Come detto prima, i mercati sono considerati aree neutrali dove i membri di tribù o gruppi ostili possono incontrarsi anche quando negli altri giorni della settimana infuria una guerra spietata. Il *nefraa* si verifica più spesso nei grandi mercati intertribali dove la vendetta di sangue costituisce da tempo immemorabile un diritto delle famiglie, dove anche le più efficaci forme di controllo derivanti dalla neutralità delle convenzioni non bastano a sostituire la presenza effettiva di un’ autorità. La maggior parte di queste battaglie di mercato si verificano in Cabilia. Questa è una regione in cui si tengono importanti mercati e i cui membri delle tribù trafficano e fanno i mercanti itineranti, mescolandosi liberamente nei territori delle tribù straniere. Se i capi e gli agenti preposti al controllo del mercato non riescono a separare i contendenti, solo l’esaurimento delle forze può porre fine alla lotta; solo brutali misure preventive potevano assicurare la neutralità del mercato. La struttura sociale dei berberi permette un sistema di reazioni a catena che allarga sempre di più i conflitti. In questa società politicamente divisa è più importante isolare i momenti di disordine che non punire chi abbia effettivamente violato la legge. I *qanun* puniscono con la stessa severità

³⁸ A. Hanoteau, A. Letourneux, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Paris, Challamel, 1873.

³⁹ F. Benet, *Les marchés explosives dans les montagnes berbères*, New York, The free press, 1957, p. 247.

chi compie i delitti. Il verificarsi del *nefraa* getta discredito su di un mercato che non verrà pertanto più frequentato. Non solo, ma se vi è stato commesso un delitto, il mercato verrà chiuso per un periodo di purificazione, generalmente della durata di un anno⁴⁰.

Il mercato era una vera e propria tribuna, il solo luogo dove gli uomini delle tribù e dei villaggi si aggregavano numerosi, per scambiarsi notizie, conoscersi, discutere su problematiche di ogni sorta, associarsi. Dunque la reale importanza della costituzione del mercato risiede ad un livello socio-culturale, più che ad un livello prettamente economico, in quanto all'interno del mercato avvenivano multipli scambi, di beni, di parole ed anche di donne (in tale luogo si concordavano spesso matrimoni politici)⁴¹.

c) La Cabilia sotto il regime turco

Sotto l'effetto della minaccia degli europei, in particolare degli spagnoli che prendevano piede sul litorale nordafricano, occupando e distruggendo i porti algerini, Algeri cercava aiuto ed assistenza.

Minacciata direttamente, poiché gli spagnoli avevano istituito una fortezza militare su di un isolotto che controllava il porto, il *Péñon*, la borghesia mercantile che governava la città aveva due possibilità: fare appello ai capi-tribù più vicini oppure alla dinastia di Tlemcen. Ma, i primi erano troppo deboli e la seconda era in piena decadenza e in più alleata degli spagnoli. Così la borghesia mercantile scelse una terza via. Chiese cioè aiuto ai corsari, soggetti al sultano turco, che avevano invaso Djidjelli, i fratelli Aruj e Kheir ed Dine, i Barbarossa. Non contento di difendere Algeri, il pirata Kheir ed Dine ne prese il potere, conquistando le città vicine e creò un feudo alle spese dei capi locali e della dinastia zianide di Tlemcen e sostenuti dai capi religiosi, installò uno stato nuovo per far fronte agli spagnoli. Per sostenersi, i Barbarossa chiesero anche il sostegno del sultano turco e l'invio di contingenti militari. Così il potere turco si stabiliva ad Algeri. Un'oligarchia

⁴⁰ *Ibid.*, p.248.

⁴¹ A. Mahé, *Histoire de la Grande Kabylie XIX-XX siècles. Anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises*, Paris, Bouchène, 2001, pp. 35-38.

militare controllava Algeri ed il paese. Questo potere attingeva la maggior parte delle sue risorse dalla corsa. Le province si organizzavano dal loro canto ed i funzionari turchi che le controllavano lasciarono un'ampia autonomia ai capi locali.

Ciò che caratterizzò il potere turco in Algeria fu l'assenza di assimilazione della società algerina. Le strutture sociali tradizionali restavano immutate. Allo stesso tempo, i turchi non apportarono alcun progresso economico al paese che permaneva in condizioni economiche stagnanti. Le capacità economiche e militari dei turchi si indebolivano nel momento in cui le ingerenze straniere (in particolare della Francia e dell'Inghilterra) nel Mediterraneo si moltiplicavano. Così alla metà del XIX secolo, l'Algeria era suscettibile ad una nuova conquista⁴².

Due sono dunque i fattori che hanno contribuito alla conquista francese d'Algeria del 1830: 1) l'inadeguatezza delle strutture politiche algerine; 2) la debolezza del sistema economico d'Algeria.

1) L'organizzazione amministrativa dell'Algeria, la *Reggenza* di Algeri, si articolava in quattro regioni gestite secondo due diverse tecniche. Da un lato, la città di Algeri ed i territori vicini, il *Dar el Soltan*, dipendevano direttamente dal *beylerbey* o da un suo delegato, il *khalifa*, che diveniva in seguito *pacha*, poi dai *dey* ossia sovrani nominati dal governo. Il *Dar es Soltan* copriva il Sahel, la Mitidja e si spingeva fino alla Cabilia. Era gestito dall'*agha* degli arabi ed era diviso da una parte in quattro cantoni alla testa dei quali erano posti i *caids* e dall'altra parte in circoscrizioni (Algeri e la sua periferia) amministrate dagli *chiouks*. Le altre tre regioni, Costantina, Mascara ed il Titteri, o beilicati, erano governate dai rappresentanti del *dey*. L'unità amministrativa era il caidato o il cantone. Quest'ultimo raggruppa più frazioni ossia, tribù, villaggi o *douars*. Gli *chiouks* nominati dal *caid*, nominato dal *dey*, era il responsabile della frazione. Tuttavia alcune tribù erano talmente numerose o molto potenti per poter costituire un'unità amministrativa. Spesso cantone e tribù si confondevano ed il capo-clan si trovava investito dal potere del *caid*. Alcune tribù si amministravano da sole e quelle cabile non venivano affatto controllate poiché lontane ed inaccessibili a causa del territorio impervio.

⁴² J.C. Vatin, *L'Algérie politique: histoire et société*, Paris, Presses de la fondation des sciences politiques, 1974, pp. 89-94.

L' estrema complessità del sistema politico turco fece sì che il regime funzionasse male ed il potere fosse mal esercitato. Non si trattava di un potere omogeneo poiché ogni regione era gestita in modo diverso. Esistevano ad esempio tribù *raia* che pagavano le imposte e assicuravano una gran parte dei redditi alla Reggenza e le tribù *maghzen* che non pagavano le imposte in quanto aiutavano il governo turco nella riscossione dei tributi provenienti dalle altre tribù.

La società algerina si presentava come una varietà di tribù di grandi famiglie o di confraternite, tribù sedentarie, nomadi o seminomadi, tribù sottomesse, alleate, integrate al potere turco oppure indipendenti, tribù unite, frazionate, omogenee o composte. L' estrema diversificazione sociale era terreno fertile per lo scoppio di rivalità tra tribù. A seconda della necessità della *Reggenza*, le classificazioni amministrative favorivano le opposizioni politiche tribali. Il regime turco aveva bisogno del controllo delle tribù poiché se quest'ultime divenivano troppo forti, rappresentavano una minaccia per lo stato turco. Il governo doveva allora sfruttare le rivalità intertribali, sostenere la famiglia di una frazione contro i capi della frazione dominante, giocare sul sistema dei clan. Le tribù all'interno delle quali il potere turco attraverso queste tecniche era riuscito a penetrare, si piegano al potere centrale. Anche le forze religiose algerine si vedevano applicare un metodo di controllo uguale. L'Islam mistico fu capace di sollevare enormi masse di fedeli. Le famiglie marabuttiche e le confraternite erano sorvegliate e gestite allo stesso modo delle tribù. All'inizio del XIX secolo, tutte le tribù algerine, furono scosse dall'azione delle confraternite e numerosi conflitti nel nome dell'Islam scoppiarono. Ma ogni entità tribale perseguiva una propria guerra, in nome di un determinato santo, privando le forze religiose di una vittoria spettacolare. Nel 1817, l'ordine fu ristabilito. Le confraternite furono dominate e così la tecnica turca portava anche in questo campo i suoi frutti. In realtà l'Islam dei conflitti era riuscito a predisporre delle campagne contro il sistema turco ed attraverso tale fenomeno che il potere turco iniziava a declinare⁴³.

2) L'economia algerina presentava un ritardo difficile da colmare. Né le tecniche di produzione, né la fiscalità, né i meccanismi

⁴³ *Ibid.*, pp. 100-104.

di scambio favorivano una possibile omogeneizzazione dell'economia. I rurali, la maggior parte della popolazione, impiegavano mezzi e strumenti rudimentali. L'allevamento dipendeva dalla fortuna, dalle precipitazioni e dal livello dei terreni da pascolo. Per quanto riguarda la fiscalità, l'imposizione da parte della *Reggenza* di tasse dirette, indirette e coraniche aumentavano le risorse del governo ma indebolivano i sudditi. Il commercio interno presentava delle gravi difficoltà. Malgrado la varietà dei prodotti (olio, cereali e carne) tutte le regioni algerine erano incapaci di istituire delle reti commerciali di buona qualità.

L'insieme del paese, ripiegato su sé stesso, viveva nella quasi autarchia, basando gli scambi sul baratto. Inoltre il divario economico che si creava tra alcune forme di economia di mercato presenti in alcuni luoghi privilegiati e l'economia di sussistenza, della maggioranza della popolazione, contribuiva all'instabilità economica del paese. Il gap cresceva tra le diverse regioni algerine. Il nord del paese commerciava con l'Europa ed il Mediterraneo mentre il sud continuava ad orientarsi verso il sud-ovest, la Tunisia, il Marocco e l'Africa. Fu così che i nomadi del Sahara, della steppa e del deserto aumentavano gli scambi con i loro omologhi, discendendo fino al Niger. Gli scambi non raggiungevano mai un'intensità sufficiente a livello nazionale, si trattava di baratto di limitate quantità. Una parte dell'Algeria restava orientata verso il continente africano, l'altra invece se ne allontanava.

L'analisi di R. Gallissot⁴⁴ mette bene in luce il clivage economico causato, secondo lo studioso, dal modo di produzione. Gallissot ha dimostrato, analizzando i diversi modi di produzione dell'Algeria del 1830, quale fosse il livello reale delle forze produttive e la natura dei rapporti di produzione. Gallissot ha dimostrato come i tipi di proprietà ed i regimi di gestione delle terre (*habouss*, terre di fondazione religiosa, *melk*, proprietà privata, *arch*, terre collettive appartenenti alle tribù) variavano così come i sistemi di gestione della terra. In Algeria esistevano diversi modelli di produzione. La borghesia mercantile delle città, ad esempio, seguita o preceduta da alcuni rappresentanti dell'aristocrazia si era impegnata nell'acquisto di terre

⁴⁴ R. Gallissot, *L'Algérie précoloniale. Classes sociales en système précapitaliste; mise en question du mode de production feudal* in «Cahiers du CERM», 60, 1968.

dalle quali traeva profitto. Allo stesso tempo si potevano trovare delle forme di feudalità più o meno elaborate. Secondo Gallissot, un'Algeria rivolta ad un particolare modo di produzione della terra permetteva a tutta una serie di agenti, posti tra il contadino e lo stato, di operare il prelievo fiscale necessario all'aumento dei redditi delle classi privilegiate. I rapporti tra contadini e la società dirigente presentavano varie peculiarità poiché si trattava di due categorie sociali ben differenti. Alla prima appartenevano gli individui incaricati della coltura delle terre *azel* del *beylik*, le tribù spodestate dalle loro terre, i montanari del Tell. La seconda comprendeva un'aristocrazia, i signori centrali e regionali, i capi *maghzen*, l'aristocrazia religiosa che basava la sua rendita sulla pratica dei beni *habouss*. In seno al mondo rurale si sviluppavano rapporti di dominazione sufficientemente complessi.

L'inchiesta di Gallissot rivela i clivages sociali. Mette l'accento sulla preponderanza di un'aristocrazia composta da due elementi: militari stranieri o assimilati da un lato (turchi, cologli ed autoctoni) e grandi famiglie marabuttiche dall'altro. La ricerca insiste sul ruolo che questa classe privilegiata esercita sul mondo rurale. L'opposizione di classi è insidiata dalla presenza di un sistema comunitario che si modifica anche se continua a fare da schermo protettore alla società algerina tradizionale. La colonizzazione francese arriverà laddove la *Reggenza* turca non è riuscita a penetrare ossia al cuore della società algerina, delle strutture sociali tradizionali.

La *Reggenza* di Algeri era divisa in beylicati e la nomina dei *bey* nelle province era sottoposta alla piena discrezione del *dey* di Algeri. Come nella maggior parte dei sistemi amministrativi statali, la *Reggenza* di Algeri aveva creato un sistema a tela di ragno che sezionava il paese in *beylicati*, *caidati* e *sceiccati*; nonostante ciò, i turchi non esercitavano un reale potere su queste divisioni. Per quanto riguarda la Cabilia, due erano gli indici atti a misurare il potere effettivo dei turchi: la presenza dei *bordjs* (bastioni militari) e soprattutto il prelevamento delle imposte. Nel campo amministrativo, l'intervento turco si limitò in effetti, in Cabilia al prelevamento fiscale. Le fortezze militari mal controllavano la Cabilia poiché da un lato le truppe poste nei *bordjs* risultavano esigue, dall'altro lato, questi contingenti erano posti nelle zone coltivabili dell'Algeria quali le pianure e le colline.

Pertanto, le zone cabile, di natura montuosa e povere di terre fertili, non erano controllate militarmente e di conseguenza sfuggivano facilmente al controllo amministrativo e fiscale. Inoltre, data la scarsità di uomini presenti nelle truppe, anche nel caso in cui venissero istituiti i fortini militari in Cabilia, gli abitanti della regione li avrebbero distrutti e avrebbero così scacciato dai loro territori le truppe turche. Non fu costituito alcun servizio pubblico nella regione berberofona da parte dei turchi quale ad esempio la costruzione di strade, l'istituzione di scuole o luoghi adibiti al commercio: ciò risultava a carico delle popolazioni locali. Allo stesso modo, l'amministrazione giudiziaria sfuggiva totalmente ai turchi. Tutte le tribù della pianura dell'*Isser* e quella della confederazione dei *Flissa Oum el Lil* che occupavano le pianure e le colline occidentali furono sottomesse al sistema delle imposte mentre le tribù cabile, essendo difficili da controllare a causa della conformazione geografica della regione, si sottraevano all'imposizione fiscale turca. L'entità delle imposte inoltre risultava ineguale e variava a seconda dei rapporti che i turchi intrattenevano con le forze locali.

Alcune tribù versavano regolarmente le quote in argento, altre in grano o in bestiame e ciò fa comprendere la debolezza del potere e del controllo che esercitavano i turchi. In effetti, più che di vere e proprie imposte si può parlare, nel caso dell'amministrazione turca, di diritti commerciali contrattuali. Ad esempio, i rappresentanti delle tribù cabile si recavano ad Algeri per contrattare il livello di tassazione che i turchi reclamavano in cambio della libertà di commercio nelle regioni effettivamente controllate dalla *Reggenza*. A tal proposito si segnalano due differenti regimi per il rilascio dei permessi di viaggio accordati ai cabili al fine di esercitare le loro attività di commercio. I membri delle tribù del caidato della *Sebaou*, regolarmente sottomesse al pagamento delle imposte, si rivolgevano agli sceicchi degli *Amrawa* del *bordj* Sebau che rilasciava loro, previo pagamento, il prezioso permesso di viaggio in paese arabo. Invece le tribù del massiccio centrale cabilo o del *Djurdjura* che non pagavano regolarmente le imposte, inviavano ad Algeri i loro più illustri rappresentanti, solitamente dei marabutti, che trattavano direttamente con l'*agha* di Algeri il quale decideva della

forma forfettaria che le tribù dovevano versare per l'ottenimento del prezioso lasciapassare⁴⁵.

Le società berbere tradizionali: strutture e teorie

a) Le strutture sociali tradizionali in epoca precoloniale

Nonostante la varietà di generi di vita delle popolazioni d'Algeria (sedentari, semi-sedentari, nomadi, semi-nomadi, berberofoni ed arabofoni), l'organizzazione sociale rappresenta un dato costante che accomuna tutti i gruppi presenti su questo territorio.

L'ambiente naturale algerino comprende diverse zone ed ognuna presenta alcune peculiarità: i massicci montuosi, la steppa, il Tell e la zona del sud. Ad ogni ambiente corrisponde uno stile di vita particolare: sedentari, semi-sedentari, semi-nomadi e nomadi. Nonostante la varietà di stili di vita, si riscontra nelle diverse aree lo stesso insieme socio-economico, l'agropastoralismo, e le pressoché identiche strutture sociali. Ad esempio, nella zona dei massicci montuosi (Cabília, Aurès) si ritrovano dei gruppi sedentari, per lo più arboricoltori. L'unità sociale di base è la famiglia allargata che comprende non solo il gruppo di sposi e dei loro discendenti diretti ma comprende tutti gli agnati e le famiglie poste sotto l'autorità di un capo-famiglia. La terra è gestita dalle famiglie che detengono in usufrutto, in virtù del principio di indivisione, una quota di terra.

Nella steppa e nel deserto si riscontrano dei gruppi semi-nomadi prevalentemente dediti alla pastorizia. L'unità sociale di base è la famiglia allargata in cui predomina l'elemento maschile. In questo caso le famiglie si organizzano in tribù o frazioni di tribù che gestiscono i greggi e gli spostamenti di questi ultimi.

Nel Tell, i semi-sedentari, si dedicano ad un'attività economica che combina pastoralismo ed agricoltura. I gruppi del Tell si articolavano secondo varie comunità: tribù, frazione di tribù, *douar*, famiglia, stabilite su territori che non conoscevano delimitazioni fisse e le cui funzioni economiche erano relativamente distinte. In questo caso,

⁴⁵ J. Nil Robin, *La Grande Kabylie sous le régime turc*, Paris, Ed. Bouchène, 1902, p. 35.

l'unità economica di base era il *douar* che raggruppava circa dodici famiglie. Il *douar* deteneva una certa frazione del territorio tribale che serviva da pascolo per i greggi. In più, il *douar* esercitava alcuni diritti su di un territorio che comprendeva terre destinate all'agricoltura. Ogni famiglia all'interno del *douar* sfruttava e coltivava una parte di questo territorio. Ogni *douar* possedeva delle zone riservate all'abitazione, alcuni boschi, dei pozzi. Dunque il *douar* rappresentava un'unità economica all'interno della quale si esercitavano due livelli di proprietà: collettiva, ossia quella del dominio tribale ed individuale, gestita dalle famiglie che coltivavano una parte di territorio i cui frutti servivano al sostentamento della famiglia⁴⁶.

b) Le principali teorie sulle società berbere

Questo capitolo si concentra in modo particolare sul ruolo che ha svolto l'organizzazione sociale cabila sulla definizione o ridefinizione dell'identità berbera in Nord-Africa. Pertanto, al fine di analizzare la società tradizionale berbera è importante riferirsi ad alcune teorie delle scienze sociali. A partire dagli anni Sessanta del XX secolo, sociologi, antropologi e storici hanno tentato di spiegare la società nordafricana. Le teorie più diffuse sono:

- 1) la teoria sull'alternanza ciclica del potere;
- 2) la teoria segmentaria-funzionalista;
- 3) la teoria strutturalista ;
- 4) le teorie di formazione economica;
- 5) la teoria della doppia frammentazione.

1) Nel XIV secolo, l'Algeria faceva parte di un progetto di unità del Nord-Africa. Questo progetto era portato avanti dalle grandi dinastie berbere che regnarono in Nord-Africa tra il XII ed il XV secolo. L'idea degli *Almohadi* e degli *Almoravidi* di un'Africa del Nord unita sotto un unico potere fallì a causa dell'instabilità dei governi dinastici in quanto bersagliati da continue lotte intestine. A partire dal XIV secolo, ogni paese dell'Africa settentrionale, tra i quali l'Algeria, ha sviluppato un

⁴⁶ A.M. Boudia, *La formation sociale algérienne précoloniale: essai d'analyse théorique*, Office des publications universitaires, Alger, 1980, p. 24.

proprio percorso, una propria storia. Nel XIV secolo, lo storiografo di origini berbere Ibn Khaldun ha studiato l'instabilità dei governi e la società del Nord-Africa proponendo "la teoria dell'alternanza ciclica del potere". Secondo l'autore della *Muqaddimah*, il gruppo dotato di una forte *asabiyya*⁴⁷ ("spirito di corpo" o coscienza collettiva nel senso di appartenenza al gruppo, di solidarietà tra i membri dello stesso gruppo) può appropriarsi del potere. In seguito, la divisione del lavoro genera diseguaglianza tra i membri del gruppo e dunque la solidarietà tra questi ultimi tende a crollare. Si sviluppano pertanto lotte intestine ed il potere declina. La dinamica socio-storica si spiega attraverso una serie di eventi concatenati che si possono dunque così sintetizzare: un gruppo conquista il potere eliminando coloro che lo detengono; il gruppo esercita a sua volta il potere ma cercando di rinforzare tale potere lo perde a vantaggio di un altro gruppo. Lo schema khalduniano si ripete ciclicamente e spiega la gestione del potere all'interno delle società nordafricane. Ibn Khaldun descrive le società del Nord-Africa come divise in due gruppi: rurali (*harara*) e urbani (*badawa*). I gruppi rurali basavano la loro sussistenza sull'agricoltura e sull'allevamento; applicavano il principio della legittima difesa per difendere la proprietà.

Il potere sembrava gestito democraticamente attraverso l'assemblea di villaggio anche se esiste un capo-tribù che tendeva ad accentrare il potere economico nelle sue mani. Si riscontrava all'interno di questi gruppi un forte senso della religiosità ed una spiccata conservazione di una specificità linguistica, di costumi e di cultura. I gruppi rurali rispetto a quelli urbani, non erano dominati da alcuna forma di controllo sociale e pertanto apparivano difficili da governare. Tenevano inoltre a combattersi l'un l'altro e quando si appurava la debolezza di un capo tribale immediatamente scattava la competizione intratribale al fine di destituirlo. Le tribù rurali erano dotate di una forte coscienza collettiva e l'appartenenza al gruppo si verificava attraverso l'esistenza di leggi e tradizioni particolari. La teoria dell'alternanza ciclica del potere di Ibn Khaldun può dunque essere applicata alle società rurali. Secondo lo storico-sociologo questo ciclo attraversa cinque fasi. Nella prima fase, il capo tribale si impadronisce di un nuovo territorio e gestisce, grazie ad una forte *asabiyya* il potere.

⁴⁷ F. Baali, *Society, state, urbanism: Ibn Khaldun sociological thought*, New York, State of New York Press, 1985, p. 71.

Durante la seconda fase, il leader inizia ad isolarsi dal gruppo governandolo autocraticamente. La terza fase rappresenta un momento di stabilizzazione del potere; si acquisiscono ricchezze, spazi territoriali, proprietà; si compone una fitta rete di alleanze al fine di mantenere l'equilibrio di potere. Segue una quarta fase di contenimento e di pace ma ben presto sovviene la fase di declino del potere, il leader non riesce a gestire il potere in quanto l'*asabiyya* è declinata, di conseguenza il gruppo diviene insoddisfatto, non legittima il capo e lo destituisce .

Questo ciclo si ripete.

Il sistema basato sull'alternanza stabilisce inoltre una vera e propria teoria della "circolazione tribale delle élites". La teoria khalduniana ha il merito di mettere in luce i legami profondi tra il fenomeno tribale e l'instabilità politica, tra rurali e sedentari; di suggerire inoltre che il ciclo può arrestarsi solo quando una tribù riuscirà ad imporre alle altre un potere gerarchico al fine di regnare; ciò vuol dire allo stesso tempo attuare una divisione sociale e riuscire ad ottenere un effettivo accentramento del potere su di un territorio ben definito⁴⁸.

2) La nozione di segmentarietà è stata utilizzata per la prima volta da E. Durkheim nella sua tesi *La Division social du travail* nel 1893. Secondo Durkheim la società è evoluta, da società primitiva, "meccanica", basata sulla solidarietà e sull'uguaglianza tra i suoi membri, alla società "organica" dove i rapporti tra gli individui, a causa dell'introduzione della divisione del lavoro, divengono diseguali. La società primitiva, meccanica, si presenta come segmentaria. Ogni gruppo sociale è chiamato "clan" e la società globale è formata da un'associazione di clan. Il clan è allora un "segmento" della società. Le caratteristiche principali della società segmentaria sono in linee generali: una debole divisione del lavoro, la presenza di forme collettive di proprietà, l'importanza delle relazioni di parentela intorno alle quali si organizza la vita sociale, una forte coscienza collettiva basata sull'adesione ad un certo tipo di valori; la religione ha un ruolo di controllo sociale molto forte. In un lavoro di E. Evans Pritchard, *The Sanussi of Cyrenaica* (1949) sulla società nordafricana si ritrovano gli elementi segmentari: ogni tribù possiede il proprio territorio con le sue

⁴⁸ J.C. Vatin, *L'Algérie politique: histoire et société*, Paris, Presses de la fondation nationale en sciences politiques, 1974, p. 58.

terre, i suoi pascoli, le sue tombe. La tribù si riferisce ad un avo comune maschio che le dà il nome; è divisa in due o tre sub-tribù che hanno una determinata posizione nel territorio e si riferiscono ad un avo comune, generalmente il figlio dell'avo fondatore della tribù; ogni sub-tribù è divisa in lignaggi. Alla base della struttura sociale vi sono piccoli lignaggi o famiglie estese⁴⁹.

Per analizzare le società berbere dell'Africa del Nord, E. Gellner applica il modello segmentario. Secondo la teoria segmentaria-funzionalista proposta da E. Gellner⁵⁰, la società berbera tradizionale si costruisce su di un insieme di cerchi concentrici ognuno dei quali rappresenta un livello sociale: la famiglia estesa, il lignaggio, il clan, la tribù e la confederazione tribale. Ogni livello si definisce attraverso relazioni complementari ed antagoniche. L'insieme sociale è retto da alcuni valori fondamentali: la terra, l'onore, la solidarietà, la mutualità.

Il sistema funziona di modo che le forze più o meno uguali di tutti i gruppi appartenenti ad uno stesso livello nella pratica si neutralizzano. Il risultato di questo tipo di organizzazione è decisivo e sembra rappresentare una costante nella storia del Nord-Africa. In effetti al di là di una certa ampiezza, il gruppo non si trasforma mai in un differente tipo di organizzazione come può essere quello della città o dello stato centralizzato; si tratta di una società acefala, priva di un governo centrale. L'operazione di fusione (in termini di alleanza tra i gruppi) e di fissione (nel senso di volontà, in caso di conflitto, di distinzione da parte del gruppo) ha per effetto la riproduzione del sistema iniziale di unità concentriche di cui la più estesa non supera mai la cosiddetta confederazione tribale. Il sistema sociale berbero è considerato "democratico" in quanto i capi tribali vengono eletti a rotazione. Si è inoltre in presenza di una società patrilineare, le relazioni di parentela si inscrivono nel territorio; ogni tribù possiede il suo territorio così come lo possiedono le sub-tribù, ogni famiglia estesa. Gellner riflette sulla società nordafricana come tipo *sui generis* di organizzazione socio-politica. Questa specificità si verifica rispetto a tre elementi principali dell'organizzazione sociale tradizionale: il potere

⁴⁹ L. Ben Salem, *Intéret des analyses en termes de segmentarité pour l'étude des sociétés du Maghreb*, in «Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée», n. 33, 1982, pp. 113-115.

⁵⁰ E. Gellner, *Les Saints de l'Atlas*, Paris, Bouchène, 2003, pp. 53 e ss.

centrale, le tribù ed il ruolo svolto dall'Islam. Secondo Gellner, l'Islam attraverso la figura dei santi, dei marabutti, svolgerebbe un ruolo di mediatore tra le tribù ed il potere centrale. Ciò non implica che il Nord-Africa sia stato, durante i secoli, un semplice campo chiuso dove le popolazioni si sarebbero affrontate fino allo spezzettamento, alla distruzione quasi totale. L'anarchia è un'apparenza, perché il richiamo delle alleanze permette di riequilibrare i conflitti; il ricorso a mediatori esterni li mantiene in limiti ben precisi. La divisione naturale dei gruppi non ne implica la distruzione fatale ma ne restringe solamente la dimensione delle collettività politicamente organizzate. In effetti, lo stereotipo a lungo ripetuto di una berberità irredenta si fonda nei fatti.

Gellner ed i segmentaristi hanno avuto il merito, nello studio delle società berbere dell'Africa del Nord di mettere l'accento su alcuni punti fondamentali di queste società, ad esempio: 1) sui gruppi di riferimento principali della società e le loro relazioni (sistema di cerchi concentrici). Pertanto l'individuo non esiste se non all'interno del gruppo. Ogni gruppo si definisce in relazione ad un gruppo più esteso che lo ingloba; 2) sulla referenza genealogica e la primazia delle relazioni di parentela rispetto allo spazio e al territorio; 3) sul principio di segmentazione che esplica il sistema di alleanze basate sulla dicotomia fusione/fissione; 4) sulla specificità di un potere "diffuso" sempre messo in discussione e che si manifesta in caso di conflittualità; 5) sul ruolo dei santi quali mediatori non direttamente implicati nei conflitti tribali⁵¹.

La teoria di Gellner, a partire dalla fine degli anni Sessanta è stata utilizzata per esaminare le società nordafricane prima dell'intervento della colonizzazione francese in Africa del Nord.

3) La teoria strutturalista di J. Berque⁵² sulle società tradizionali dell'Africa del Nord, si pone in fase di rottura con la teoria di Gellner di cui sopra. I principali punti di divergenza rispetto al modello segmentario proposti da J. Berque sono i seguenti: 1) l'eterogeneità della tribù: malgrado la referenza ad un avo eponimo e all'ideologia agnatica, nuovi individui si aggregano al nucleo iniziale per cui sono

⁵¹ L. Ben Salem, *Interet des analyses en termes de segmentarité pour l'étude des sociétés du Maghreb*, in «Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée», n. 33, 1982, pp.127 e ss.

⁵² J. Berque, *Structures sociales du Haut Atlas*, Paris, Puf, 1978, pp.338 e ss.

l'unità del territorio ed il desiderio di difenderlo gli elementi che sanciscono il legame sociale e lo rendono duraturo; b) l'esistenza di *leff* o *soff* intratribali ossia di divisioni a livello del clan, della tribù, in due gruppi alleati opposti l'uno all'altro non solo sulla base dell'appartenenza ad uno stesso gruppo genealogico. La divisione istituzionale in leghe opposte "garantisce" l'ordine tribale. I segmentaristi ignorano l'esistenza dei *leff*. I conflitti tra fratelli esistono e contrariamente al modello segmentario classico fanno appello più a solidarietà per affinità che alla solidarietà agnatica; c) lo sviluppo, in alcune tribù di capi capaci di fondare dinastie. Malgrado l'ideologia "democratica", il potere personale tende ad affermarsi⁵³. Non viene discusso il sistema di elezione dell'*amghar* (rotazione e complementarietà) ma ciò non esclude la presenza di ineguaglianze in seno alla tribù; vi sono coloro che esercitano dei "mestieri" (ad esempio, il barbiere, il fabbro), gli ebrei, i neri, quasi mai del tutto integrati nel sistema tribale. Anche tra gli eguali vi sono distinzioni.

L'elezione del capo sarà decretata tra coloro che hanno più "onore" ossia coloro che hanno più mogli, più figli, più saggezza, più terre. Esistono dunque rapporti di autorità e di diseguaglianza anche a livello tribale; d) il ruolo dei santi quali mediatori è osservato ovunque.

I marabutti dotati della benedizione divina *baraka*, hanno un enorme potere al livello delle pratiche sociali di tipo sovranaturale. Gellner distingue tra "effective and latent *igurramen*"; non tutti sono dotati di *baraka*; in un patrilineaggio vi è soltanto uno *sharif* che la preserva. In effetti numerosi sono i santi implicati nelle relazioni conflittuali sia tra di loro che tra i membri della tribù. Ve ne sono alcuni che speculano sulla loro appartenenza ad un lignaggio di santi per accaparrarsi le terre migliori; e) l'ulteriore obiezione che Berque muove a Gellner è che questi abbia voluto applicare un modello "ideale" ad una realtà specifica dal punto di vista storico, geografico. Afferma Berque: «La connaissance anglo-saxonne entend maitriser le monde sur la loi de tris, de computes, de traitements justiciables, en définitive, d'une cybernétique qu'elle entend manipuler: ce n'est pas sans créer un risque à l'échelle planetarie. Au réalisme naif et unilateral du colonisateur français, elle substitue donc les ruses du formel et du

⁵³ *Ibid.*, p. 89.

cosmopolitisme⁵⁴». Anche A. Laroui in *Histoire du Maghreb* afferma che se si segue il modello segmentario non si arriverà mai a comprendere l'evoluzione storico-sociale del Nord-Africa: «Si l'on part d'une notion abstraite ou reconstruite de la tribu comme organisme de base et qu'on ne retrouve telle quelle à travers les phases de la protohistoire e de l'histoire maghrebine on aura certes le plausi d'avoir réduit cette dernière à une sous-histoire "obscur"(...) en meme temps on sera condamné à ne jamais saisir la dialectique de l'evolution maghrebine⁵⁵».

Secondo Berque, la teoria gellneriana sarebbe imbevuta di un certo funzionalismo, di rigidità e di staticità riscontrabili nel postulato dell'equilibrio tra i gruppi, nello schema bipolare oscillatorio, nella particolare concezione del potere e nella funzione mediatrice dell'Islam attraverso le figure dei santi, nella concezione di una società acefala. In effetti, Berque incardina la sua analisi sulla Storia, sull'esistenza delle forze produttive, sull'ineguaglianza sociale presente all'interno del gruppo ed infine sulla reale funzione delle alleanze che si sviluppano all'interno dei gruppi. Il modello segmentario risulta incapace di rendere conto della dinamica delle società: la storia delle società appare muta. L'ipotesi segmentaria non descrive e non spiega le scissioni definitive di alcune tribù, la scomparsa di alcuni gruppi tribali, il fenomeno della conquista ed in più le alleanze che sono sorte in rottura con il sistema della parentela. Il lignaggio è il nucleo sociale preso in analisi dallo storico nei suoi studi. All'interno dell'*ikhs* (che vuol dire "scheletro" in lingua *tamazight*) si sviluppano già forme di diseguaglianza sociale poiché esiste un capo-lignaggio, un capo-famiglia che accentra nella sua figura il potere socio-economico. Il capo-gruppo si pone come un vero e proprio leader che controlla tutti gli ambiti della vita del gruppo: decide della divisione del lavoro, del ruolo della donna, degli affari connessi al matrimonio; gestisce le alleanze tra gruppi in caso di conflitto. Inoltre il capo-*ikhs* è economicamente più avvantaggiato rispetto agli altri membri del gruppo in quanto detiene la maggior parte delle ricchezze all'interno del lignaggio. La terra viene inoltre gestita dal leader che divide in seguito i prodotti derivanti dalla coltura delle terre. Si verifica in questo tipo di

⁵⁴ *Ibid.*, p.480.

⁵⁵ A. Laroui, *Historie du Maghreb*, Paris, Maspero,1976, p.63.

società, secondo Berque, il diritto di proprietà individuale, il concetto di possesso che convive con le pratiche di gestione indivisa della terra che traggono origine dal diritto coranico ossia il diritto di prelazione e la pratica dei beni *habouss*. Dunque, nell'ottica di Berque ci si trova di fronte ad una società fortemente gerarchizzata dove il potere è gestito da un leader e ciò va a confutare la teoria segmentaria sulla presunta acefalità della società berbera tradizionale.

Il modello segmentario è stato criticato da diversi studiosi in particolare su due aspetti: sulle relazioni interne alla società tribale e sui rapporti della tribù con "l'esterno".

Per quanto riguarda il primo aspetto, la teoria segmentaria evidenzia un sistema stereotipato di relazioni sociali, lo stesso modello di rapporti sociali si riproduce sui diversi livelli sociali (famiglia, lignaggio, clan, tribù, confederazione tribale), lo stesso tipo di potere, lo stesso modo di risolvere i conflitti sociali. La teoria segmentaria non dice a quale livello di gruppo i livelli sociali sono più densi. In effetti, la confederazione tribale e la tribù manifestano la solidarietà solo in caso di conflitto. Ma la vita quotidiana, con le sue tradizioni, il suo diritto, le sue feste privilegia un livello di realtà sociale che non appare nei lavori dei segmentaristi. Ad esempio nell'opera di Hanoteau e Letourneux sulla Cabilia si ritrova il ruolo centrale del villaggio o del clan nella quale si ritrova la *tajmat*, organizzazione socio-politica permanente dove si fondono i poteri amministrativo, legislativo ed esecutivo.

J. Berque mette l'accento sulla famiglia-nucleo mostrando che a questo livello si attualizzano il rapporto con la terra, elemento fondamentale di una società agricola, ed il modo di risoluzione dei conflitti interindividuali. Il problema dell'autorità interna alla tribù è stato affrontato dai segmentaristi attraverso i principi di democrazia, rieleggibilità e complementarità. Questa forma particolare di democrazia non è forse troppo idealizzata? La tesi segmentarista è in contrasto con le tesi di Ibn Khaldun sulla gestione del potere in Africa del Nord secondo la quale il principio di equilibrio dei diversi segmenti sociali è spesso messo in discussione poiché uno dei segmenti afferma, in determinato momento storico, la sua predominanza sugli altri segmenti e ciò favorisce la presa del potere da parte del suo leader.

Tutta la storia del Nord-Africa è quella di capi tribali che si sono impadroniti o hanno tentato di impadronirsi del potere centrale.

Per quanto riguarda il secondo aspetto ossia quello del rapporto della società tribale con “l'esterno”, i segmentaristi non hanno considerato la tribù come un sistema totalmente chiuso. Gli *agurram* non fanno parte della tribù. Il *suq* ed il “mussem” sono centri di scambio tra tribù e città. Il potere centrale interviene nella riscossione delle imposte. Tali rapporti appaiono convenzionali e non sembrano intaccare il sistema tribale. In realtà il ruolo esterno e mediatore dei marabutti va contraddetto. R. Montagne⁵⁶, per esempio, incontra gruppi discendenti dai marabutti installati sulle migliori terre dove hanno costituito dei piccoli feudi separati dalle tribù alle spese delle quali hanno aumentato le proprie risorse economiche.

La critica più dura mossa ai segmentaristi riguarda la relazione tra la società tribale ed il potere centrale. In effetti, la tribù nelle società arabo-berbere non è solo concentrata su sé stessa ma si definisce in relazione all'esterno: a) se la genealogia tribale parte da un avo fondatore è sintomatico che l'antenato abbia un nome “esterno” solitamente vicino al Profeta. Ciò contraddice il mito di autonomia berbera e tribale; b) la legge islamica ha profondamente penetrato la società berbera. La legge musulmana è ben radicata negli ambienti cabili ad esempio. Esiste sì una consuetudine specifica ma questa è interpretata secondo realtà geo-economiche differenziate e come fa notare Berque, i berberi non hanno l'esclusività sulla consuetudine. La *sharia* ha comunque proposto un modello di potere che i segmentaristi ignorano. Senza dubbio gli antropologi segmentaristi si saranno scontrati con il concetto di *asabiyya*, la coesione tribale spiegata da Ibn Khaldun, ossia il rifiuto di riconoscere il potere centrale, il *Makhzen*.

Non solo, la nozione di capo tribù, valore centrale del gruppo viene ignorata dall'ipotesi segmentaria-funzionalista. Il potere centrale nato dal sistema tribale sembra essere rifiutato. Non si può però negare che la storia del Nord-Africa sia in larga misura il risultato di conflitti tra tribù i cui capi si sono imposti ed hanno costituito uno “stato”. Il ruolo del *Makhzen* (governo centrale) è svalutato dai segmentaristi laddove le relazioni conflittuali o di alleanza che le tribù hanno sempre

⁵⁶ R. Montagne, *I ribelli del deserto*, Napoli, L'Ancora, 1998.

intrattenuto con lo stato centrale hanno modificato profondamente lo stesso sistema tribale⁵⁷.

4) Le teorie sulla formazione economica mettono in relazione la società tradizionale algerina precoloniale e l'economia. Le principali teorie socio-economiche sono state argomentate da L. Valensi, R. Gallissot, A. Djeghloul e da Y. Lacoste.

La tesi del "modello arcaico" così come proposta da L. Valensi⁵⁸ definisce una società dove le rivalità fra i vari gruppi sono "orizzontali", ossia tra segmenti omologhi e non conosce al suo interno la differenziazione sociale verticale. Questa posizione è concepita nel quadro di un' economia arcaica dal debole sviluppo tecnologico e dalla pressoché assenza della divisione del lavoro, almeno nel quadro della tribù e del villaggio. Valensi considera la formazione socio-economica algerina precoloniale come arretrata. La terra, gli uomini e le tecniche risultano carenti e il relativo dinamismo delle forze produttive non fa altro che anchilosare l'economia e la società. Quanto all'organizzazione sociale, questa è caratterizzata, sia in campagna che nei centri urbani, da un gruppo di "cellule etniche" che vivono in regime di autarchia. In una situazione di basso livello di sviluppo delle forze produttive e di una differenziazione sociale poco profonda, è il modo di produzione arcaico che caratterizza la formazione socio-economica algerina alla vigilia della conquista coloniale francese⁵⁹.

Il potere non è centralizzato se non sul piano prettamente fiscale ma questo dato non entra in contraddizione, secondo la Valensi, con la reale autonomia delle tribù. Certamente la società algerina precoloniale appare dotata di una mobilità. Le tribù non sono interessate unicamente all'autosostentamento ma risultano orientate verso l'esterno: specializzazione locale e regionale, diverse forme di scambio tra cerealicoltori ed arboricoltori, nomadi e sedentari. Si tratta dunque di una società che ha conosciuto il cambiamento e l'innovazione. Questi dati però non garantiscono la reale autonomia tribale. L. Valesi accetta

⁵⁷ L. Ben Salem, *Intéret des analyses en termes de segmentarité pour l'étude des sociétés du Maghreb*, in «Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée», n. 33, 1982, p. 130.

⁵⁸ L. Valensi, *L'Algérie politique*, Paris, Librairie A. Colin et Fondation Nationale de science politiques, 1974, p. 312.

⁵⁹ L. Valensi, *Le Maghreb avant la prise d'Alger*, Paris, Flammarion, 1969, p. 49.

il paradigma segmentario ma non fa riferimento alla storia algerina, al ruolo dei *caïds*, alle modalità secondo cui le tribù regolano i propri conflitti interni e quali sono le loro relazioni con il potere centrale.

La tesi sul modello feudale avanzata da R. Gallissot⁶⁰ si oppone alla tesi della Valensi. Analizzando l'attività agropastorale nelle campagne e le attività di produzione e di circolazione nelle città, l'autore tende a rintracciare il movimento delle forze produttive che appare non lineare. Alcune variazioni si manifestano attraverso fasi alle volte statiche alle volte dinamiche. Il livello di sviluppo delle forze produttive determina profondamente i rapporti sociali di produzione.

Questi ultimi sono colti attraverso lo studio sulle forme di proprietà e sulle reali forme di appropriazione della proprietà che scavalcano la cornice giuridica. Gallissot tenta di mettere a nudo questi meccanismi accentuando i rapporti di sfruttamento, tipica del modello sociale feudale, che si instaurano nel cuore delle comunità algerine dove esiste la proprietà privata. Si crea così una forte disegualianza tra gruppi economicamente più ricchi ed altri meno abbienti⁶¹.

La teoria di A. Djeghloul⁶² sul modo di produzione asiatico afferma che la base economica della formazione sociale algerina è intaccata da tre grandi trasformazioni: l'esaurimento dei redditi emessi dal grande commercio internazionale, lo sfruttamento fiscale delle popolazioni rurali e lo sviluppo della proprietà privata della terra. Questi cambiamenti provocano un processo di differenziazione sociale senza che però risultino disaggregate le comunità tribali. La struttura in classi della società algerina si sviluppa restringendo il campo delle strutture tribali che continuano comunque ad esistere. In effetti, alla vigilia della conquista coloniale francese, lo sviluppo della proprietà individuale così come le strutture tribali comunitarie persistono. L'applicazione di questo modello alla società algerina tradizionale precoloniale caratterizzata dall'emergere di un'imponente proprietà privata da un lato e da un gruppo di contadini detribalizzati dall'altro, non provoca l'emergere di un nuovo modo di produzione. Al contrario,

⁶⁰ R. Gallissot, *Essai de définition du mode de production de l'Algérie précoloniale*, in «Revue algérienne», n. 2, Juin 1968, pp. 401 e ss.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 405 e ss.

⁶² A. Djeghloul, *Essai de définition du mode de production de l'Algérie précoloniale*, in «La Pensée», n. 185, 1976, p. 57-79.

il modello di produzione asiatico provoca, nel quadro di dominio esercitato dal capitalismo europeo, la crisi dell'insieme della formazione sociale algerina e la regressione delle forze produttive⁶³.

La tesi della democrazia militare argomentata da Y. Lacoste⁶⁴ considera il Nord-Africa precoloniale come caratterizzato dalla solidità dell'organizzazione tribale. Quest'ultima non esclude la differenziazione sociale ma ciò non implica la presenza di classi sociali.

Il clivage essenziale si situa tra la grande maggioranza della popolazione inserita nell'insieme di comunità quasi autarchiche ed una minoranza di privilegiati. La fonte dei redditi dell'aristocrazia non si fonda sulla detenzione dei mezzi di produzione e nemmeno sul surplus proveniente dai produttori diretti essendo il livello di sviluppo delle forze produttive decisamente debole. In realtà, la maggior parte del reddito dell'aristocrazia proviene dal grande commercio internazionale di cui faceva parte l'Africa del Nord nel XVIII secolo. La partecipazione al grande commercio costituisce il tratto distintivo dell'aristocrazia che comprende non solo i mercanti legati al potere reale ma anche i capi tribali in quanto grandi commercianti. Pertanto, i tratti distintivi delle società nordafricane in epoca precoloniale risultano essere: la solidità dell'organizzazione tribale, una struttura dove si accentua la differenziazione sociale, un'aristocrazia che trae la sua ricchezza dal grande commercio. L'evoluzione storica del Nord-Africa fino al XIX secolo è determinata da questo specifico rapporto tra aristocrazia tribale o militare ed il grande commercio internazionale, per lo più mediterraneo e mediorientale⁶⁵.

5) la teoria della doppia frammentazione di A. Mahé⁶⁶ riscontra all'interno della società algerina una duplice frammentazione insita da un lato nella struttura sociale e forzata dall'altro lato dalla colonizzazione. In effetti la varietà ambientale (l'esistenza di massicci montuosi, di zone pianeggianti, del deserto della steppa), di stili di vita socio-economici diversi (sedentari, semi-sedentari, nomadi, semi-

⁶³ *Ibid.*, pp.70-79.

⁶⁴ Y. Lacoste, *Ibn Khaldun, naissance de l'histoire, passé du Tiers monde*, Paris, Maspéro, 1973, pp. 37-45.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 42-45.

⁶⁶ A. Mahé, *Histoire de la Grande Kabylie, XIX-XX siècles. Anthropologie historique du lien social dans le communautés villageoises*, Paris, Bouchène, 2001, pp. 7-11.

nomadi) nonché linguistica (arabofoni e berberofoni) sono caratteristiche che rendono l'Algeria un paese effettivamente diversificato. Questa diversificazione ha permesso la penetrazione coloniale (1830-1962) e lo sradicamento, specialmente nelle zone rurali, delle antiche strutture sociali. La frammentazione strutturale algerina appare pertanto esacerbata dalla presenza francese che attraverso le molteplici politiche a livello giuridico e economico intaccano le vestigia sociali algerine. Tuttavia, secondo Mahé in alcune zone dell'Algeria, quali la Cabilia e la zona del costantinense, piuttosto che in altre, ad esempio nella fertile regione dell'oranesa dove le tribù venivano spodestate dalle loro terre e subivano l'ordine amministrativo coloniale in modo notevole, l'organizzazione socio-politica tradizionale algerina rappresentata dall'assemblea di villaggio (la *tajmat*) riesce, anche se clandestinamente a funzionare. Attraverso il ruolo svolto dalla *tajmat*, l'autore sembra mettere in luce l'evoluzione dell'organizzazione delle comunità di villaggio e come quest'ultima risulti ancora oggi un elemento persistente della società berbera tradizionale anche si di "fatto".

3. L'organizzazione sociale tradizionale dei berberi cabili in epoca precoloniale

La società berbera tradizionale, secondo la teoria segmentaria-funzionalista⁶⁷, si presenta come una sovrapposizione a più strati di gruppi sociali. Il nucleo più piccolo è rappresentato dalla famiglia estesa, allargata (composta cioè non solo dai coniugi con i rispettivi figli ma anche da tutti gli agnati). Con il passare delle generazioni, solitamente dopo quattro o cinque generazioni, più famiglie estese compongono il lignaggio, più lignaggi il clan, più clan la tribù fino a raggiungere il livello sociale più esteso, la cosiddetta confederazione tribale. Importante è la funzione svolta dall'avo comune che associata alle pratiche magico-religiose (i riti agrari, la divisione della carne) ai valori quali, la solidarietà, la mutualità, l'onore, *l'anaya*, l'indivisione della terra, proteggono l'intero sistema sociale fino all'epoca della

⁶⁷ E. Gellner, *Les saints de l'Atlas*, Paris, Ed. Bouchène, 2003.

colonizzazione francese. Secondo E. Gellner⁶⁸, in assenza di un potere statale centralizzato ed in caso di conflitto tra gruppi più o meno estesi, il processo di fusione (in termini di alleanze politiche tra i diversi livelli sociali) e di fissione (nel senso della capacità di diversificazione delle unità sociali) fa sì che il sistema sociale di unità concentriche si ripristini ritornando così in una posizione di equilibrio.

Quali sono dunque le caratteristiche dei vari livelli sociali?

a) la confederazione tribale (*thaqbilt*) rappresenta il gruppo sociale più esteso dell'impalcatura sociale tradizionale berbera. La maggior parte degli studiosi che ha approcciato la questione della confederazione tende a considerarla come un mero gruppo politico a vocazione bellicosa. La confederazione è anche, secondo A. Mahé⁶⁹, un'unità politica che riunisce diverse tribù in situazioni conflittuali. È vero che, a livello politico, una confederazione rappresenta un'unità bellicosa anche se quest'ultima non è dotata di un'organizzazione politica permanente. In caso di conflitto, un'assemblea (*tajmat*) formata dai principali leaders delle tribù confederate e dai loro marabutti si dava una direzione tattica, una strategia durante la guerra. Ciò però non impediva ad ogni tribù o villaggio di combattere separandosi dalle strategie proposte in seno all'assemblea, difendendo comunque l'obiettivo che era stato loro assegnato. Per tale motivazione non si può semplicemente considerare la confederazione come un insieme sociale di carattere unicamente politico-conflittuale. Una confederazione è innanzitutto legata ad un nome antico e prestigioso attraverso il quale, tutti i suoi membri si riconoscono. Il nome della confederazione, in quanto antico, è segno di vanto ed è indice di valore per i membri di questo livello sociale. Inoltre, la confederazione andrebbe analizzata su di un altro livello che implica il concetto di spazio geografico. Se si prende in considerazione una cartina topografica delle unità politiche cabile, si nota che le confederazioni corrispondono a luoghi geografici nettamente delimitati. Ad esempio, in Cabilia, le confederazioni degli *Aït Iraten* o degli *Aït Bethroun* occupano un luogo ben preciso ossia il

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 70-73.

⁶⁹ A. Mahé, *Histoire de la Grande Kabylie XIX-XX siècles. Anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises*, Paris, Bouchène, 2001, pp. 63-64.

massiccio centrale cabilo. In effetti, in epoche in cui gli unici mezzi di trasporto erano l'asino o il mulo, le irregolarità del rilievo montuoso che delimitavano questi insiemi geografici (le confederazioni) dovevano costituire il quadro della vita, degli scambi commerciali e delle relazioni sociali. Siccome la confederazione riattivava puntualmente l'unità di insieme delle tribù, essa doveva anche rappresentare lo spazio di un vasto mercato matrimoniale, perché, anche se ci si sposava in un cerchio sociale più ristretto, la famiglia allargata, i matrimoni politici che si svolgevano in seno alla confederazione avevano la funzione di sancire alleanze tra le grandi famiglie delle tribù che facevano parte della confederazione. Quindi lo spazio occupato dalla confederazione era percorso da molteplici reti di relazioni sociali privilegiate che contribuivano a rinforzare la coerenza e l'integrazione dell'insieme sociale⁷⁰.

b)la tribù ('*arsh*) è composta dall'insieme di più villaggi i cui membri avocano lo stesso antenato. Ha una sua *tajmat* nella quale siede un *amin*, di solito l'uomo più anziano e più saggio. Come nel caso delle confederazioni, le tribù occupano uno spazio ben preciso nel territorio anche se si tratta di uno spazio più ristretto rispetto a quello occupato dalla confederazione. In effetti rispetto alla confederazione, le reti sociali tribali sono più dense. A livello politico, la tribù attraverso la sua assemblea, interveniva nella gestione dei conflitti anche se, diversamente dalla confederazione, la tribù e la sua assemblea non avevano una vocazione bellicosa. Le tribù presentano al loro interno i mercati tribali, spazi in cui si riscontra una certa organizzazione giuridica stabile. Tenendo conto della densità e dell'intensità degli scambi economici che si effettuavano in questi luoghi, le tribù che possedevano un grande mercato sul proprio territorio, avevano tutto l'interesse a mantenere un rigoroso ordine garantito da alcuni notabili della tribù. Al di sopra del mercato, la tribù non possedeva un'organizzazione giudiziaria permanente come avveniva nel villaggio. Tuttavia, l'assemblea della tribù formata dalle *tajmat* dei villaggi, poteva, se c'era accordo tra i membri delle tribù, enunciare un certo numero di disposizioni valide per tutti gli abitanti del villaggio iscritti nel territorio tribale. In generale, tali disposizioni avevano natura orale e

⁷⁰ *Ibid.*, p. 65.

nella maggior parte dei casi concernevano la risoluzione dei conflitti che opponevano abitanti di villaggi diversi ma appartenenti alla medesima tribù⁷¹.

c)il clan (*thakarrubt*) è composto da un insieme di lignaggi agnatici che coabitano sul territorio *'arsh*, il villaggio (*thaddart*). Il clan ha un capo che esegue le decisioni prese in seno alla *tajmat* composta dai membri più anziani del clan. Quest'ultimo rappresentava il quadro all'interno del quale si svolgeva la vita sociale. Aveva le sue tradizioni, i suoi costumi, la sua leggenda. I membri dello stesso clan si sentivano uniti da un'effettiva fratellanza che conferiva ad i rapporti una grande familiarità e suscitava una spontanea solidarietà sia nel caso ad esempio, della vendetta di uno dei suoi membri che nello svolgimento di un compito comune. Anche il rito della *timashrat*, la divisione della carne, atto di commensalità che definiva i limiti della comunità affermandone allo stesso tempo l'unità, veniva svolto all'interno del clan. Il clan deteneva alcuni diritti su di una porzione determinata del territorio tribale ed i suoi greggi (che portavano un marchio di riconoscimento) pascolavano su di un territorio comune anche se ogni famiglia possedeva le sue bestie, il suo grano, i suoi strumenti da lavoro.

d)il lignaggio (*ikhs*) raggruppa più famiglie estese i cui membri discendono da un avo comune. I membri del lignaggio portano generalmente lo stesso nome e si considerano come fratelli. Ogni lignaggio, stabilito in un quartiere ha il suo capo che lo rappresenta all'interno dell'assemblea, e che, nel momento della *timashrat* riceve la parte di carne riservata ai suoi. Secondo la teoria strutturalista di J. Berque⁷², il capo del lignaggio ha un ruolo di primato sia culturale che economico rispetto agli altri membri del gruppo in quanto accentra nelle sue mani la parte più sostanziosa del patrimonio del lignaggio. Si stabilisce così un rapporto diseguale tra i membri dello stesso livello sociale. Il patrimonio del lignaggio è garantito dal diritto di prelazione (*chefaa*) e dalla pratica dei beni *habouss*. Il lignaggio si occupa della gestione dell'acqua, della terra, delle principali necessità del gruppo quali: le decisioni di una comune strategia in caso di guerra, una

⁷¹ *Ibid.*, p. 66.

⁷² J. Berque, *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris, PUF, 1955.

comune politica agricola, la gestione degli affari religiosi e della giustizia.

e) la famiglia allargata rappresenta il nucleo più piccolo della società berbera tradizionale. È composta da più famiglie agnatiche che coabitano nella stessa casa (*akham*). A capo della famiglia è posto il padre, l'uomo più saggio e più anziano del gruppo.

a) I concetti di patriarcato, di patrilinearità e di endogamia nella società berbera tradizionale.

L'organizzazione sociale berbera tradizionale si basa su di una marcata gerarchizzazione tra i sessi laddove l'uomo svolge un ruolo predominante, in tutti gli aspetti della vita sociale, rispetto alla donna.

Secondo uno studio socio-antropologico di D. Abrous, la differenza biologica ha prodotto tra i sessi un rapporto sociale gerarchizzato che a sua volta implica il concetto di patriarcato⁷³. La differenza biologica ha, da un lato dato vita ad una divisione sessuale del lavoro e dall'altro lato questa divisione ha prodotto un rapporto di potere che sembra coincidere storicamente con la nascita della patrilinearità che si è poi trasformata rapidamente in patriarcato. La diversità tra i sessi (in particolare il ruolo svolto dalle donne nella riproduzione della specie) avrebbe dal principio dato luogo ad un modello di organizzazione sociale dei rapporti di parentela: la matrilinearità. Quest'ultima si basava sul fatto che, nelle prime società umane, solo la madre del bambino era riconosciuta in quanto tale: la relazione tra unione e procreazione non era in effetti ancora evidente.

Questo processo implicava la matrilocità: la stagione della raccolta dei frutti della terra (attività specificamente femminile quale complemento indispensabile ai prodotti della caccia) si effettuava in un'area ridotta; ciò era compatibile con il ruolo svolto dalla donna nella riproduzione (gravidanza, allattamento, accudimento della prole). La donna era dunque l'elemento fisso del gruppo, da cui matrilocità⁷⁴. I

⁷³ D. Abrous, *L'honneur et le travail des femmes en Algérie*, in « Histoire et perspectives méditerranéennes », Paris, Ed. l'Harmattan, 1989, pp. 16-17.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 19.

concetti di matrilinearità e di matrilocalità non implicano, come dimostrato dagli studi etno-antropologici coloniali, il concetto di matriarcato, ossia il potere gestito dalle donne all'interno della società.

Come dunque si è affermato il potere del padre e dunque il concetto di patriarcato? L'affermazione del processo di emersione del patriarcato e l'apparizione dei rapporti di subordinazione delle donne rispetto all'uomo che si riscontrano nella società berbera tradizionale ed in particolare cabila, risalgono all'inizio del neolitico. Le tappe di tale processo hanno attraversato l'alto ed il medio paleolitico e possono essere sintetizzate come segue:

1) lo sviluppo degli attrezzi utilizzati per la caccia, ha reso possibile l'apparizione della caccia individuale che contraddiceva il modo di consumazione della selvaggina che avveniva in un ambito collettivo;

2) l'allevamento del cavallo, del bue e del montone: la costituzione dei primi greggi i quali divenivano oggetto di appropriazione privata da parte del maschio; si iniziava a porre così il problema della successione dell'eredità e di conseguenza della discendenza;

3) la tappa decisiva sembrerebbe essere quella legata all'invenzione dell'aratro con tutta la serie di conseguenze che ne derivano: il ruolo preponderante svolto dall'uomo nell'approvvigionamento alimentare, la nascita del lavoro individuale, la necessità di determinare la discendenza, in linea paterna, in vista della trasmissione dei beni⁷⁵.

Nel momento in cui, dopo un lungo processo storico, questo rapporto di dominazione/subordinazione tra uomo e donna si stabiliva definitivamente esso dava nascita alla famiglia patriarcale allargata o agnatica che si ritrova nelle strutture sociali tradizionali berbere, cabile in modo particolare. Il padre (il capo-gruppo) che assolve la funzione anche di capo religioso e di giudice, decide circa le funzioni che ogni singolo membro deve svolgere all'interno della comunità. L'autorità del padre è indiscutibile e la sua onnipotenza si manifesta quotidianamente in tutti gli ambiti della vita sociale: si pensi all'acquisto delle terre, alla divisione del lavoro o alla gestione del budget familiare. Inoltre è il

⁷⁵ *Ibid.*, p. 20.

capo-famiglia che fissa e presiede a tutte le cerimonie familiari, in particolare ai matrimoni. Alla sua morte il figlio eredita il suo patrimonio, veglia sulla condotta dei suoi fratelli e delle sue sorelle curando i loro interessi.

In epoca precoloniale, sotto il dominio turco, nella società berbera tradizionale, scrive G. Camps, ciò che è realmente significativo non è il definire una filosofia del potere bensì l'ambiente familiare, la gestione delle alleanze tra i gruppi ed ancora la vita sociale all'interno del villaggio di appartenenza⁷⁶.

P. Guichard pone in evidenza la patrilinearità tra le principali caratteristiche dell'organizzazione sociale tradizionale dei berberi⁷⁷. La società dei berberi, in particolar modo quella cabila, è patrilineare ossia il nome dei membri del gruppo è loro trasmesso dal padre. L'agnatismo del lignaggio è molto rigoroso poiché le donne estranee sposate dagli uomini del clan non vi facevano parte e ciò valeva anche per il lignaggio del marito. Si può dunque ritenere che, nonostante numerosi studi sul carattere matrilineare del sistema sociale dei berberi in epoca preislamica, la società tradizionale del mondo berbero a partire dall'invasione arabo-musulmana del VII secolo, può essere considerata come organizzata e strutturata secondo il modello patrilineare che predilige il carattere maschile rispetto a quello femminile, il legame di sangue rispetto all'alleanza⁷⁸.

Un altro fattore di preservazione dei gruppi sociali legati dalla parentela—tribù, clan, lignaggio, famiglia allargata—è rappresentato dalle pratiche endogamiche: è raro che due individui contraggano il matrimonio al di fuori della propria tribù. L'endogamia si realizza attraverso un modello ideale di unione matrimoniale particolare, considerato con grande favore dal gruppo consanguineo, ossia l'unione con la *bint'al-amm*, la figlia dello zio paterno. L'endogamia rappresentava una pratica estremamente importante nella società berbera tradizionale in quanto rinforzava nella pratica e nell'ideologia la coesione del gruppo agnatico.

⁷⁶ G. Camps, *I Berberi. Dalle rive del Mediterraneo ai confini meridionali del Sahara*, Milano, Jaka Book, 1998, pp. 15-18.

⁷⁷ P. Guichard, *Structures sociales et occidentales dans l'Espagne musulmane*, Paris, Mouton, 1977, pp. 34-37.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 25-27.

b) La famiglia allargata: il riflesso della tribù

La famiglia estesa è la cellula sociale di base dell'organizzazione sociale berbera tradizionale, il centro nel quale convergono aspetti della vita più diversi: l'economia, la magia, il diritto consuetudinario, la morale e la religione. La struttura della famiglia riflette il funzionamento, ad un livello più esteso, della realtà sociale tribale.

La famiglia non si compone soltanto dai due sposi e dai discendenti diretti ma riunisce in sé tutti gli agnati, più generazioni poste sotto l'autorità di un capo-famiglia. Il padre, che assolve la funzione anche di capo religioso e di giudice, decide circa le funzioni che ogni singolo membro deve svolgere all'interno della comunità.

L'autorità del padre è indiscutibile e la sua onnipotenza si manifesta in tutti gli ambiti della vita sociale: si pensi all'acquisto di terre, alla divisione del lavoro o alla gestione del budget familiare. Inoltre è il capo-famiglia che fissa e presiede a tutte le cerimonie familiari in particolare ai matrimoni. Nelle situazioni gravose egli riunisce un consiglio che comprende i suoi figli, i suoi fratelli e al quale partecipa talvolta un marabutto. Alla sua morte il figlio maggiore eredita la sua autorità e anche nella divisione dell'eredità, veglia sulla condotta dei suoi fratelli e sorelle curandone gli interessi. La madre si occupa invece di tutti i lavori domestici e di alcuni lavori nei campi. Ella segue il marito nella gestione delle provviste familiari che distribuisce parsimoniosamente ai membri della famiglia. La madre rappresenta in seno alla società femminile "il pilastro della comunità" nel senso che ella gestisce, in ogni ambito, la vita delle altre donne del gruppo. Si evince così la prima caratteristica del sistema sociale berbero tradizionale ossia la predominanza dell'elemento maschile rispetto a quello femminile⁷⁹. La cellula familiare è dunque l'unità fondamentale del sistema sociale: unità economica di produzione e di consumo, unità politica in seno alla confederazione di famiglie ossia il clan, unità religiosa infine poiché ogni focolare domestico è luogo di un culto comune (dei riti agrari, dei mitici antenati). La coesione della famiglia è rinforzata dall'unità di tutti i suoi membri nello stesso habitat e dal rito

⁷⁹ P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, nella collana « Que sais-je », Paris, PUF, 1958, p.12.

della commensalità. La famiglia è anche legata ad interessi ed occupazioni comuni a tutti i suoi membri (lavoro nei campi, conservazione dell'onore del gruppo e del capo famiglia).

La famiglia allargata si impone dunque come un modello strutturale che riflette l'intera organizzazione sociale tradizionale. In effetti le unità più piccole come quelle più estese sono concepite secondo il modello dell'unità familiare, dove la genealogia viene utilizzata come mezzo per razionalizzare la struttura sociale proiettandola nel passato⁸⁰. La famiglia, chiave di volta della società tradizionale, è il modello attorno al quale si costruisce tutto il sistema sociale. Non esiste all'interno della famiglia una differenza tra l'organizzazione domestica e quella politica. I legami di sangue costituiscono l'archetipo dei legami sociali e politici. La genealogia è utilizzata in modo più o meno arbitrario, tutte le volte che bisogna fondare o giustificare un'unità sociale. La genealogia permette di creare una relazione di parentela, attraverso la fitticità dell'avo eponimo, tra gli individui. Sembra che questa società non concepisca altro tipo di relazioni all'interno di un insieme sociale se non quelle che intercorrono tra parenti, nessun altro principio unificatore di un insieme politico se non quello che dà coesione alla società, ossia la famiglia. Dunque, l'organizzazione politica e l'organizzazione domestica sono omogenee.

Le funzioni della *tajmat* ad esempio, in seno alla quale solo gli anziani deliberano, spettano al padre il quale agisce in quanto capo e delegato del gruppo in una società patrilineare⁸¹. L'assemblea amministra, governa, legifera, arbitra; essa ha il compito di difendere l'onore collettivo e deve sovrintendere all'esecuzione delle proprie decisioni disponendo di un sistema sanzionatorio, l'esilio. Se l'intera società si organizza intorno ad un'unità di base così ristretta, dove il clan consanguineo rappresenta l'estensione massima della solidarietà familiare effettiva, l'unità politica trova la sua legittimazione proprio nel suo limite. Inoltre, se tutte le decisioni devono essere prese all'unanimità, l'organizzazione politica è costretta a mantenersi nei limiti del clan i cui membri sono uniti da un intenso sentimento di solidarietà. Aldilà del clan, questo sentimento diviene più labile, più

⁸⁰ *Ibid.*, p. 16-17.

⁸¹ *Ibid.*, p. 23.

convenzionale così come avviene nelle unità politiche di cui tale sentimento è il fondamento. Ciò vale anche per i principi che regolano l'organizzazione sociale. La coesione del gruppo risiede non su di una organizzazione razionale ed oggettiva come avviene nelle nostre società ma si fonda su di un sentimento comunitario che rende marginali le istituzioni propriamente politiche⁸². Nella comunità del villaggio, i valori fondamentali, trasmessi da una secolare tradizione, sono da tutti ammessi senza che questi siano esplicitamente affermati. L'istituzione politica è animata dall'attaccamento dell'individuo al gruppo, alla comunità; si fonda sentimenti spontanei e non su principi formulati. Si comprende pertanto, che tale sistema non possa funzionare se non a livello del gruppo familiare agnatico del quale tutti i membri si sentono uniti da effettivi legami diretti ed intimi. Nel momento in cui le unità politiche si estendono, questi sentimenti divengono più superficiali e fragili. A livello socio-economico, la famiglia va intesa secondo A. M. Boudia⁸³, in epoca precoloniale, non tanto come modello in senso arcaico di famiglia estesa ma come famiglia già ristretta nel senso di un gruppo costituito da non più di quindici membri. Questa limitazione della famiglia allargata si spiega poiché se si guarda al regime demografico dell'Algeria precoloniale e al tipo di proprietà fondiaria dei massicci montuosi si riscontra una certa carenza di terre coltivabili rispetto all'elevato numero di individui. Dunque, la famiglia così definita si presenta in modo più preciso come un'associazione di diversi co-proprietari padroni dei propri beni, terreni alberi, bestiame e strumenti di lavoro. I co-proprietari in Cabilia hanno sempre il diritto di disporre personalmente della loro parte. L'immediata divisione tra gli eredi è una pratica corrente in questa regione e ciò spiega, tralaltro, lo spezzettamento della proprietà. Di contro, l'applicazione del diritto di proprietà ad opera di una famiglia conosce dei limiti per ciò che concerne la libera vendita della proprietà in quanto, per tale aspetto, esisterebbe la possibilità di un'intromissione di elementi estranei al gruppo che rischiano di compromettere, nel lungo periodo, l'unione

⁸² P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, nella collana « Que sais-je », Paris, PUF, 1958, p. 25.

⁸³ A. Merad Boudia, *La formation sociale algérienne précoloniale: essai d'analyse théorique*, Alger, Office des publications universitaires, 1980, p. 17.

della famiglia estesa dotata di una certa efficienza economica. In tal caso la consuetudine garantisce attraverso il diritto di *chefaa* e la pratica dei beni *habouss* il mantenimento dell'indivisione. Il primo, diritto di prelazione, permette al coindivisario di escludere dalla proprietà membri estranei al gruppo, pagando il rimborso del prezzo di acquisto della proprietà più alcune indennità. In Cabilia questo diritto è spesso applicato e può essere messo in opera sia dai conproprietari che dai coeredi che da altri parenti o persone della stessa tribù o villaggio al fine di proteggere l'indivisione della terra. Il secondo, il cui obiettivo primario concernerebbe la realizzazione di un'opera pia, serve ad eludere le regole sulla successione e sull'eredità: in questo caso l'*habouss* permetterebbe di diseredare le donne e di riservare agli uomini l'usufrutto esclusivo dell'immobile in modo da preservare l'omogeneità della famiglia⁸⁴.

Le famiglie coniugali che compongono la famiglia allargata non esercitano dunque in modo totale il loro diritto di proprietà sui lotti di cui dispongono. La libera circolazione della terra è prima di tutto impedita dalle pratiche giuridiche, di cui sopra, esercitate in seno alla famiglia cabila. Risulta ovvio che l'applicazione concreta del diritto di proprietà, sia lo stanziamento dei mezzi di produzione che la distribuzione del prodotto avvengono a livello della famiglia coniugale ambito in cui è tangibile la separazione tra la proprietà ed il possesso, specialmente in caso di vendita. Le cause di questo fenomeno, nota Boudia⁸⁵, non hanno solo natura demo-economica (popolazione numerosa, povertà del suolo) o politica (evitare che l'eredità della donna fuoriesca dal patrimonio familiare per arricchire quello di famiglie esterne o apparentate tramite le alleanze) ma sono determinate dalle condizioni sociali che stabiliscono rapporti ineguali. La famiglia estesa rappresenta il vero soggetto di diritto; le famiglie coniugali, situate ad un livello inferiore, non possono esercitare a pieno i loro poteri. Una delle caratteristiche dell'economia cabila è l'esistenza di una proprietà familiare indivisa combinata ad alcuni diritti di possesso al livello più basso ossia della famiglia coniugale. Si precisa che la famiglia allargata, soggetto di diritto, si configura ad un livello

⁸⁴ *Ibid.*, p. 18.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 19.

intermedio tra famiglia coniugale ed allargata in senso arcaico. La famiglia non è soltanto un soggetto giuridico ma anche economico. Più che il villaggio, la cui unità è soprattutto territoriale, è la famiglia estesa che costituisce la vera unità economica e sociale di base. La terra, le scorte, gli strumenti da lavoro appartengono alla famiglia.

Nonostante la diversità dei generi e delle condizioni di vita (sedentari, semi-sedentari, nomadi, semi-nomadi, arabofoni e berberofoni) ciò che accomuna le popolazioni algerine è l'invariabilità delle strutture sociali. Ovunque la discendenza è definita in linea paterna; le unità sociali si fondano sull'esistenza di un avo comune, onorato da un culto specifico. Ovunque il sistema sociale è concepito secondo il modello genealogico che, almeno idealmente permette ai gruppi più estesi e dispersi di avocare degli antenati comuni. Questa genealogia reale o mitica non è altro che la struttura sociale proiettata nel passato e da quest'ultimo razionalizzata e legittimata. In ogni villaggio o clan cabilo, ad esempio, una famiglia appartenente al ramo sociale più antico e quindi considerata sacra, aveva il privilegio di inaugurare solennemente i lavori agrari oppure di condurre, in caso di conflitto, il gruppo in guerra⁸⁶.

c) Il *nif*, la *herma*, l'*anaya*

La società tradizionale si basava su di alcuni valori fondamentali rappresentati dal *nif*, dalla *herma* e dall'*anaya*. Intorno a questi punti cardine del sistema sociale si svolgevano i rapporti sociali tra i membri dei vari gruppi.

L'agnatismo e l'endogamia sono legate all'interno della società berbera tradizionale dal forte senso dell'onore. Secondo P. Bourdieu⁸⁷, in Cabilia si possono distinguere due tipologie di onore: il *nif* che può essere tradotto come "amor proprio", la conservazione del buon nome del lignaggio che i parenti maschi devono proteggere, e la *herma* ossia l'onore del gruppo. La *herma* rappresenta uno dei valori cardinali della società cabila tradizionale. La sua universalità nel mondo musulmano

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 88-89.

⁸⁷ P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, nella collana «Que sais-je», Paris, PUF, 1958.

ed il fatto che essa implichi dei fenomeni disparati rende la sua traduzione complessa. In Cabilia, come nel resto del Nord-Africa, la parola *herma* è servita a descrivere molteplici ordini di fatti: la *herma* può essere intesa come luogo sacro, come ambito dell'intimità sessuale del focolaio (l'*harem*) e come onore del villaggio, del gruppo. Secondo Guichard⁸⁸ il *nif* concerne dunque i rapporti pubblici che intercorrono tra gli uomini dei diversi livelli sociali mentre la *herma*, legata alla figura della donna è un elemento passivo ed esposto costantemente all'oltraggio. *Nif* ed *herma* definiscono l'onore dell'intero gruppo: se l'uomo riesce ad evitare che l'onore della donna venga macchiato allora l'onore dell'intero gruppo potrà essere considerato salvo ed intatto. Alla donna quindi viene richiesto da parte dell'intero gruppo l'auto-protezione del pudore contro eventuali aggressioni contro il suo onore.

Se si verificasse un attentato all'onore della donna, i maschi del gruppo punirebbero l'offesa utilizzando il sistema vendicativo. In effetti, l'oltraggio supremo è rappresentato proprio dalla violazione dello spazio femminile, pertanto la vendetta di sangue è concepita come la difesa estrema della violazione dello spazio sacro.

L'*anaya* o salvacondotto presso i mercati berberi, in Cabilia, viene concesso dalla tribù stessa, dai marabutti o da singoli membri della tribù che si suppone abbiano dietro di sé il pieno appoggio della tribù cui appartengono. Ognuno, sotto la propria responsabilità, può concedere la propria *anaya* e aspettarsi che gli altri membri della tribù la rispettino. Colui che si reca ad un mercato si trova pertanto nel luogo in cui si incontrano e si bilanciano forze opposte ed affida la propria sicurezza al riconoscimento delle garanzie che proteggono i luoghi del mercato. Va anche osservato che le donne dispensano l'*anaya*. Quest'ultima è il più forte di tutti gli *anaya*, un manto di immunità e di protezione che coinvolge la stessa dignità del gruppo. Molte violazioni della pace del mercato sono evitate grazie alla presenza femminile, mentre in altre occasioni la pace viene ristabilita in seguito al loro intervento⁸⁹.

⁸⁸ P. Guichard, *Structures sociales et occidentales dans l'Espagne musulmane*, Paris, Mouton, 1977, p. 37.

⁸⁹ F. Benet, *Les marchés explosives dans les montagnes berbères*, New York, The free press, 1957.

d) Il sistema delle alleanze ed il regno di Koukou

La complessità della struttura sociale tradizionale dei berberi è rinforzata dal gioco dei *soff* (alleanza, in lingua cabila) ossia sistemi di alleanze politiche ed antagoniche che dividono il villaggio, il clan o la famiglia in due leghe opposte. Tale sistema di alleanze interviene nel momento in cui, in assenza di un potere centrale stabile, si verifica un qualunque incidente, avvenimento, conflitto, su scala individuale o collettiva. Vari dati portano a credere che i conflitti tra leghe opposte rivestano una forma istituzionale e che i combattimenti che ne derivino abbiano una logica di gioco rituale piuttosto che di guerra in senso stretto⁹⁰. Questa “organizzazione dualista” garantisce un equilibrio assicurato a sua volta dalla crisi stessa. Come afferma P. Bourdieu: «Les forces s’opposent, se composent. Tout se passe comme si l’équilibre était recherché dans la plus grande tension⁹¹». L’esempio del regno di Koukou chiarisce il funzionamento di questa divisione in leghe opposte.

Tra il XV ed il XVI secolo, il caso del cosiddetto regno di *Koukou* può far comprendere la dimensione nella quale si sviluppavano le alleanze tra i gruppi. Si trattava di un feudo politico-economico i cui capi, i *Bel Qadi*, avevano rapporti di alleanza con le élites spagnole al fine di evitare l’arrivo dei turchi che minacciavano l’invasione di Algeri. Si può considerare questo feudo come un vero e proprio stato nel senso politico-giuridico? Durante il XVI secolo, i *Bel Qadi* giocarono un ruolo politico regionale importante. Si alleavano alle volte con gli spagnoli contro i turchi o viceversa secondo le opportunità politiche. Piuttosto che unire tutte le tribù cabile in uno stato centralizzato, come lo suggerisce il nome di regno, sembrerebbe più credibile che questa unità politica risieda sulla rete di alleanze politiche di tipo *sof*. In effetti, le risorse che i *Bel Qadi* avevano controllato sfruttando la valle di *Sebaou*, del cui territorio divennero i capi, permettevano loro di stanziarvi delle truppe regolari e di fidelizzare i

⁹⁰ A. Mahé, *Histoire de la Grande Kabylie XIX-XX siècles. Anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises*, Paris, Bouchène, 2001, pp. 55-57.

⁹¹ P. Bourdieu, *Sociologie de l’Algérie*, nella collana « Que sais-je », Paris, PUF, 1958, p. 20.

loro alleati di *sof* decretando così l'istituzione cabila. Dunque, se non si può parlare di stato, come potrebbe essere considerata questa organizzazione politica? Che interesse potevano avere i *Bel Qadi* nel creare uno stato sotto il quale erano unite tutte le tribù cabile? Si può piuttosto parlare di un'organizzazione di tipo *sof* nell'area di influenza dei *Bel Qadi*. Dal XVII secolo, in effetti, il lignaggio dei *Bel Qadi* fu sostituito da un lignaggio collaterale ossia quello degli *Oulad Bou Khettouch*, divisi in due fazioni. Questi ultimi, che eclissarono i *Bel Qadi*, erano bersagliati da lotte intestine nelle quali si opponevano tribù e le frazioni di tribù. Infatti, cronache attestano in Cabilia l'esistenza di grandi leghe partigiane che sovvertivano l'ordine di lignaggio ed il semplice gioco delle solidarietà tribali evocava vasti raggruppamenti che seppero mobilitare le due fazioni degli *Oulad Bou Khettouch*. Il regno degli *Bou Khettouch* fu definitivamente liquidato dalle truppe turche guidate da Ali Khodja tra il 1720 ed il 1730⁹².

e) Il ruolo della donna nella società tradizionale

Un'ulteriore caratteristica del sistema sociale berbero tradizionale riguarda la condizione della donna.

In linee generali, nella maggior parte dei gruppi algerini, la donna ha un ruolo più o meno passivo rispetto all'uomo. Il sistema sociale cabilo, in particolare, rappresenta il caso più eclatante dove la donna è totalmente e brutalmente subordinata all'elemento maschile.

Ad esempio, nel caso della successione, la donna viene diseredata in virtù del principio agnatico secondo il quale l'eredità esiste a profitto esclusivo dei maschi del gruppo. L'esclusione della donna dalla successione costituisce in primo luogo una necessità di carattere economico. In effetti l'esiguità delle terre fertili non permetteva il sostentamento di un numero sempre crescente di persone sul territorio; di conseguenza, un'eccessiva suddivisione delle terre in eredità, di fatto avrebbe impoverito la famiglia. In più la donna viveva come un'ospite nel gruppo del marito e per tale motivazione ella non aveva il diritto e non poteva pretendere l'eredità che proveniva da avi che non le

⁹² J. Nil Robin, *Notes sur l'organisations militaires des turcs dans la Grande Kabylie*, in «Revue africaine», 1873, pp. 132-140.

appartenevano dalla nascita. Chiaro è che, se il marito muore, tutti i beni vanno al parente anziano maschio a lui più vicino. Nell'ambito dei diritti familiari, stesso trattamento ineguale. Il matrimonio è un affare gestito dal gruppo e non dall'individuo; l'assoluta separazione tra i sessi, che esclude la donna da qualsivoglia partecipazione alla vita di società, le impedisce di esistere al di fuori del focolaio domestico⁹³. La giovane cabila viene educata alla condizione giuridica e sociale di passività e a concepire il ruolo dell'uomo come superiore. Il matrimonio non modifica affatto la famiglia. Celibe o sposato, l'individuo resta legato al gruppo agnatico e sottomesso all'autorità paterna; la donna è considerata come un mezzo di accrescimento della famiglia ed un mezzo per stringerne i legami. In questo contesto bisogna dunque interpretare il matrimonio e la dote. Quest'ultima non ha il valore di un compenso commerciale; non si tratta di comprare la sposa. Il fenomeno è molto più complesso: per mezzo della dote, in un sistema sociale che organizza i matrimoni come scambi di donne tra diversi lignaggi, la famiglia, avvantaggiata dall'acquisizione di una donna, deve riconoscere il vuoto che tale trasferimento provoca nella famiglia d'origine della sposa. La dote concretizza tale riconoscimento: non commisura un valore commerciale della donna, ma sanziona un rapporto sociale tra due famiglie; se da un lato esprime uno squilibrio (una famiglia ha perduto, un'altra riceve) d'altro canto comincia a risolverlo, in quanto la dote, sostituzione temporanea della sposa perduta, è quasi un pegno che sarà restituito poi ad un altro membro femminile⁹⁴. Si tratta dunque di un "commercio d'onore" che implica lo scambio di "doni" e "contro-doni"⁹⁵.

Sul piano socio-economico, le donne svolgono un ruolo importante nel mantenere la pace del mercato. In quanto massaie, le donne sono estremamente interessate ai rifornimenti che possono procurarsi sui mercati e ai guadagni che possono realizzarsi. La loro presenza sui mercati è accettata come un fatto naturale. Esistono due

⁹³ P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, nella collana «Que sais-je», Paris, PUF, 1958, p. 15.

⁹⁴ P. Solinas, *La famiglia*, in F. Braudel, *Il Mediterraneo, lo spazio, la storia, gli uomini, le tradizioni*, Milano, Bompiani, 1985, pp. 196-218, p. 211.

⁹⁵ P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, nella collana «Que sais-je», Paris, PUF, 1958, p. 18.

rami di attività economica delle donne: quello del pollame e delle uova e quello del vasellame. A questi si aggiungono, entro certi limiti, la vendita della lana, del carbone. Le donne tengono per sé i loro guadagni, di modo che il mercato diventi una fonte di reddito privato per esse. Il denaro guadagnato con queste rendite serve per l'acquisto di gioielli, profumi, abiti, etc.. Molte violazioni della pace del mercato sono evitate grazie alla presenza femminile, mentre altre volte la pace viene ristabilita in seguito al loro intervento⁹⁶.

f) Solidarietà, mutualità e terra nell'organizzazione socio-economica tradizionale cabila

La terra è, per un gruppo rurale, l'elemento fondamentale che unisce attraverso i valori della solidarietà e della mutualità tutti i membri dello stesso gruppo, della stessa famiglia.

Nella famiglia tradizionale dei berberi cabili regna il regime dell'indivisione quale base essenziale dell'equilibrio economico e sociale nonché morale del gruppo. Ogni gruppo, ogni famiglia detiene in usufrutto una quota di terra senza però esserne il proprietario assoluto. Al fine di proteggere questo regime, e di conseguenza l'intero patrimonio familiare, interviene il diritto consuetudinario attraverso due regole che traggono origine dal diritto coranico: il diritto di *chefaa* e la pratica dei beni *habouss*. Il primo è il diritto di prelazione: nel momento in cui si presentano attori esterni come potenziali acquirenti delle terre familiari, c'è sempre un membro della stessa famiglia che ha diritto di usufruire, per primazia su altri acquirenti esterni, di quella quota di terra. In tal modo, la terra resta sempre nella stesso gruppo, nella stessa famiglia e non rischia il frazionamento. Gli *habouss* privati sono invece donazioni (di solito in favore di una donna) posti in usufrutto ed hanno un carattere pio. I beni *habouss* sono inalienabili e ritornano integri all'erede maschio nel momento in cui l'usufruttario muore.

Nei massicci montuosi, in Cabilia, la relazione tra il gruppo—la famiglia—e la terra è immediata, spontanea come lo sono i sentimenti di solidarietà e di mutualità che scaturiscono dall'appartenenza del gruppo

⁹⁶ F. Benet, *Les marchés explosives dans les montagnes berbères*, New York, The free press, 1957.

alla terra. Questo attaccamento della comunità di villaggio alla terra è anche spiegato dalla constatazione secondo cui la Cabilia è una regione dell'Algeria in cui l'attività agricola ed arboricola predominano.

Nell'attività agricola, la qualità e la quantità del prodotto dipendono in gran parte (in una società dotata da uno scarso livello tecnico) dal fatto che il lavoro inizi e termini secondo tempi stabiliti. Si impone, pertanto la necessità di una mobilitazione di lavoro importante che depassi la capacità di un unico produttore ossia la famiglia coniugale. La natura stessa del processo di lavoro determina così una forma di produzione cooperativa, solidale. In una forma di produzione dove predomina la proprietà familiare indivisa, la cooperazione tra produttori è limitata dalle dimensioni della famiglia estesa. Ciò avviene non solo per il diritto di prelazione ma anche per il fatto che la cellula economica di base, acclarata storicamente, è la famiglia. Tuttavia, può accadere che la cooperazione superi il quadro familiare per raggiungere il livello della comunità di villaggio come avviene nella pratica cabila delle *associazioni di famiglia* che hanno però un carattere temporaneo e si manifestano in occasioni particolari; la famiglia costituisce la scala effettiva del processo di lavoro. Quest'ultimo è diretto dal padre o dall'uomo più anziano la cui autorità è generalmente indiscussa. Egli decide della divisione del lavoro e gestisce il budget familiare e rappresenta solitamente il gruppo familiare nell'assemblea di villaggio.

La madre si occupa dei lavori domestici, di alcuni lavori nei campi, dirige le altre donne di famiglia e distribuisce il lavoro tra queste ultime. Così definita, a livello socio-economico, la cooperazione, che produce un'associazione immediata tra i produttori diretti nel quadro della famiglia patriarcale allargata, costituisce un'ulteriore caratteristica dell'organizzazione tradizionale cabila.

Se si analizza l'attività economica cabila in epoca precoloniale si può affermare che si tratta di un'economia di autosussistenza ma certamente non autarchica⁹⁷. In effetti, l'autonomia si iscrive nel rapporto tra il gruppo e la comunità di villaggio o altri gruppi familiari (associazioni di famiglie); pertanto si tratta di un'autonomia relativa.

⁹⁷ A. Merad Boudia, *La formation sociale algérienne précoloniale: essai d'analyse théorique*, Alger, Office des publications universitaires, 1980, p. 21.

Non si può considerare come effettiva neanche l'autonomia economica della famiglia, in quanto cellula economica e sociale, in quanto spazio strutturale omogeneo, in questo caso l'economia tipica della regione cabila. Si devono qui intendere in modo diverso il rapporto tra il gruppo rurale, la famiglia, e le altre unità socio-economiche di base che rilevano dalle altre tipologie di produzione della campagna (la steppa, il Tell, il sud e le periferie urbane) e il rapporto tra la famiglia ed alcune forme di produzione che non presentano lo stesso oggetto di lavoro in quanto si collocano ad uno stadio differente di trasformazione del prodotto (nei centri urbani)⁹⁸.

Nella prima tipologia, ossia nel caso del rapporto tra la famiglia e gli altri gruppi rurali, esistono delle reali ragioni che conducono i produttori dei massicci allo scambio dei prodotti dei loro giardini e dei prodotti artigianali in cambio di bestiame e cereali dei produttori provenienti dalle pianure. Tali relazioni di scambio sono fondamentali per le società montanare, dove domina l'indivisione della proprietà, poiché la quantità di cereali prodotta non è sufficiente al fine di alimentare una popolazione così numerosa. In più, tali forme di scambio riflettono il livello raggiunto dalla divisione sociale del lavoro che, in epoca precoloniale, riguarda solo i produttori impiegati nell'agricoltura, nell'arboricoltura, nell'allevamento e nell'artigianato legato a pratiche specifiche. La densità di relazioni tra queste unità socio-economiche che si differenziano a seconda del tipo di attività dominante è accentuata da uno scambio che si fonda non solo sui prodotti che diventano mercanzie ma sulla forza lavoro stessa poiché tra montagna e pianura si sviluppa una vera e propria migrazione stagionale⁹⁹. In seno alla forma di produzione dei massicci montuosi, si accerta l'esistenza di candidati al lavoro spogliati di ogni mezzo economico o insufficiente in quanto questi individui operano migrazioni puramente temporanee in cerca di un livello minimo di sussistenza. Va evidenziato che se le relazioni di scambio di prodotti può influire sulle condizioni di produzione/riproduzione dell'insieme di produttori ossia delle varie famiglie, le prestazioni di lavoro riguardano solo una parte dei produttori. Tale differenza indica l'esistenza di una mano d'opera libera

⁹⁸ *Ibid.*, p. 22.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 23 e ss..

in formazione che di per sé traduce un'ineguaglianza tra produttori sia all'interno delle famiglie che tra i membri di una stessa famiglia. Nel secondo tipo di rapporto produttivo ossia quello che intercorre tra la famiglia ed i centri urbani si verifica il caso per cui tali rapporti commerciali si fondano sia sui prodotti che sulla forza lavoro. A livello di scambio dei prodotti, i produttori dei massicci montuosi apportano in città il surplus della produzione agricola, dei loro giardini e dei prodotti agricoli trattati come nel caso dell'olio cabilo che alimenta i principali mercati ed i prodotti artigianali. In Cabilia, ciò dimostra l'importanza della produzione commerciale.

Nei massicci montuosi, in Cabilia, la cellula socio-economica di base è la famiglia più o meno allargata. Quest'ultima costituisce nella scala produttiva il quadro in cui si esercitano le attività agricole, arboricole, pastorali ed artigianali. La predominanza dell'attività agro-arboricola dà una configurazione al gruppo di gestione familiare e lega peraltro le famiglie alla terra, al territorio. Le pratiche collettive che non hanno come unico scopo l'avvio dell'attività agricola ed arboricola, associano in generale diversi insiemi familiari. Il carattere comunitario della forma di produzione dei massicci montuosi si iscrive ugualmente nell'utilizzo da parte del gruppo familiare dei beni comuni del villaggio, delle foreste, delle strade viabili. Anche in questi luoghi, l'esistenza di tali beni collettivi permette di compensare la base delle unità familiari combinandosi ad alcuni metodi di gestione dove predomina la pratica, biennale, del maggese. Dunque, nei massicci montuosi, in Cabilia, la proprietà comune appare come complementare alla proprietà della famiglia. Quest'ultima non è mediata dalla comunità; è la proprietà comunale che è mediata dai rapporti di mutualità tra le famiglie.

Lo studio delle relazioni tra la forma di produzione dei massicci montuosi e le altre forme economiche ha permesso¹⁰⁰, di cogliere la forma in cui si manifestano tali rapporti. L'emigrazione temporanea di una parte di produttori in pianura o in città rinvia ad un processo di differenziazione in corso all'interno del gruppo familiare e che affonda le sue radici nello stadio avanzato della produzione commerciale e quindi di una divisione sociale del lavoro accentuata. A tale livello di analisi, i principali agenti del processo di differenziazione sociale sono

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 107-109.

rappresentati principalmente dal capitale commerciale e dal capitale d'usura. Le azioni corrosive di questi ultimi ed il loro sviluppo possono portare anche all'espropriazione di una parte dei produttori diretti.

Certamente, il processo di espropriazione non raggiunge un'ampiezza tale da colpire l'insieme della forma di produzione dei massicci montuosi ma ne esistono i prodromi e ciò è dimostrato dalla nascita di una mano d'opera libera. Così la metodologia tradizionale basata sull'eccessiva importanza del dato demografico e dovuta ad una sorta di determinismo geografico, va ponderata prendendo in considerazione alcuni fattori socio-economici basati sulle leggi oggettive della produzione commerciale. Il processo di differenziazione, con l'espropriazione si giustifica con altre istanze. È così che l'applicazione di alcune regole giuridiche consuetudinarie relative alla trasmissione della proprietà terriera, all'eredità, dissimulano appena i movimenti di concentrazione della proprietà fondiaria a profitto di alcuni elementi del gruppo familiare o di alcune famiglie quando si considera l'insieme della comunità di villaggio. Questa concentrazione della proprietà è fonte dello sviluppo dell'usura che amplifica di conseguenza il processo di espropriazione.

Nell'ottica di Boudia¹⁰¹ si potrebbe affermare che dato il livello raggiunto dalla produzione commerciale, (i cui effetti introducono la disuguaglianza economica tra i produttori), l'indivisione, favorita dal diritto e dalla consuetudine è ricercata anche da coloro che in seno al gruppo familiare beneficiano di una condizione economica vantaggiosa. In altre parole, l'indivisione è ben lontana dal rispondere ad un bisogno di coesione familiare dove le famiglie dominanti della comunità di villaggio si accaparrano il surplus della produzione. La funzione ideologica dei legami di parentela appare in questo caso pienamente dimostrata poiché la gestione di una parte dei produttori diretti si sviluppa solo nel quadro della proprietà familiare che maschera a sua volta un'appropriazione individuale, privata.

In conclusione, nota Boudia¹⁰², se nell'antichità, la proprietà familiare indivisa poteva essere largamente diffusa, l'evoluzione

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 109.

¹⁰² A. Merad Boudia, *La formation sociale algérienne précoloniale: essai d'analyse théorique*, Alger, Office des publications universitaires, p.110.

storica, il cui asse è costituito dal progresso della produzione commerciale, trasforma lentamente la forma di produzione dei massicci montuosi che si caratterizza, alla vigilia della conquista coloniale francese, ad un livello di concentrazione che pone la proprietà familiare indivisa in una situazione di rottura. Pertanto, la proprietà familiare indivisa si sviluppa fino a contraddirsi; diviene sempre più fittizia mentre i rapporti reali sono determinati dall'appropriazione privata e dalla proprietà individuale.

4. L'organizzazione socio-giuridica tradizionale del villaggio cabilo: la *tajmat*, i *qanun*

In epoca precoloniale, a livello del villaggio cabilo, si riscontra un sistema giuridico-politico ben definito rappresentato dall'assemblea del villaggio (*tajmat*) e dalle disposizioni giuridiche da quest'ultima sancite (i *qanun*).

L'assemblea cabila tradizionale è composta da un presidente, di solito l'uomo più saggio ed anziano del gruppo (*amin*), da un suo vice (*ukil*) e dai rappresentanti dei diversi lignaggi (*tamen*). Che ruolo svolge la *tajmat* all'interno dell'organizzazione sociale tradizionale cabila? A livello socio-economico l'assemblea si occupa del calcolo e della divisione delle imposte ordinarie e straordinarie del villaggio; dell'organizzazione dei lavori collettivi necessari alla realizzazione di opere pubbliche; dell'insegnamento religioso; della divisione dei raccolti stagionali; della divisione della carne, atto simbolico che determina i confini del villaggio cabilo (la *timashrat*). A livello politico, la *tajmat* si occupa sia degli affari interni (applicazione dei *qanun* per garantire la difesa e l'onore del villaggio, ovvero la sanzione dei crimini commessi all'interno del villaggio) che delle questioni esterne al villaggio (il diritto di dichiarare la guerra, di organizzare le operazioni militari, di concertare le alleanze, di stabilire la pace). L'assemblea è inoltre responsabile della protezione della *herma* e della promulgazione dei *qanun* che la disciplinano. La *herma* del villaggio è uno dei valori cardine della società cabila tradizionale; se ne intende l'onore dell'intero villaggio, del gruppo che la *tajmat* deve garantire. La *herma* del villaggio può essere intaccata in due modi: direttamente ed

indirettamente. Nel primo caso, si intende un attacco all'onore proprio del villaggio sia in termini ideali ad esempio nel caso in cui l'*anaya*, la protezione che il villaggio accorda ad un individuo viene tradita da quest'ultimo, che in termini empirici nel caso cioè di attentato ai beni fisici del villaggio (degradazione dei mulini, delle terre gestite dalla *tajmat*) . Nel secondo caso, si intendono tutti i crimini che pregiudicano la *herma* degli individui che, di conseguenza, compromettono la *herma* dell'intero villaggio. I *qanun* sono delle imposte, delle ammende tributarie e si presentano come un catalogo di disposizioni legali ognuna abbinata ad un'ammenda che a sua volta corrisponde ad una trasgressione. Va sottolineato che le disposizioni dei *qanun* circoscritte e dettagliate in materia di trasgressione dell'onore, concorrono all'edificazione da parte dell'assemblea di una sorta di "diritto di legittima difesa" dell'onore. In effetti se nel diritto moderno, che affonda le sue radici nello jus latino, la qualificazione dei crimini, dei delitti, e degli omicidi si basa essenzialmente sull'intenzione criminale e sulla ricerca dei moventi, la *tajmat*, operando in un sistema vendicatorio basato sulle passioni dei gruppi e sulle conseguenti sfide tra questi ultimi, non riesce né a focalizzare i moventi né a prendere l'intenzione criminale in considerazione¹⁰³. Qual è dunque il rapporto tra il diritto penale ed il sistema vendicatorio? Nonostante la *tajmat* agisca in una società retta da un codice d'onore molto forte e dall'esistenza di un sistema vendicatorio intransigente, essa riesce ad attivare una sorta di diritto penale attraverso l'emanazione dei *qanun*. In caso di patricidio, considerato uno dei crimini più efferati dalle società antiche come da quelle moderne, i cabili non praticano la *diya* ossia il compenso monetario che risarcirebbe il gruppo vittima per la perdita di uno dei suoi membri ed impedire di conseguenza che l'assassinio non inneschi un ciclo di violenza. In questo caso, molto spesso, i *qanun* e le *tajmat* che li producono prevedono alcune disposizioni tariffate in caso di omicidio. Bisogna però far bene attenzione nel non confondere il prezzo del sangue, il cui montante va alla famiglia della vittima e le ammende incassate dall'assemblea di villaggio. In effetti in quest'ultimo caso, la

¹⁰³ A. Mahé, *Histoire de la Grande Kabylie XIX-XX siècle. Anthropologie historique du lien social dans le communautés villageoises*, Paris, Ed. Bouchène, 2001, pp. 126-127.

tajmat reprimendo l'omicidio, va a preservare l'onore e l'integrità del villaggio e non quella dei singoli gruppi. L'assassino ha in realtà infranto il "codice di legittima difesa dell'onore" per perpetrare il delitto, dunque ha offeso l'intero villaggio; l'assemblea dunque interviene per assicurare la repressione del crimine. Il patricidio è l'unico caso in cui l'assemblea considera l'intenzione criminale, riscontrata dal diritto penale. Qual è il movente dell'assassinio che viene riconosciuto dall'assemblea? Quello di impadronirsi del patrimonio familiare. I beni, la terra in particolar modo, rappresentano degli elementi cardine che sono alla base dell'economia, della vita sociale dei cabili. I conflitti che nascono in seno ai gruppi rispetto alla gestione della terra e dei beni sono frequentissimi nell'organizzazione della Cabilia. Reprimere il patricidio è dunque un dovere della *tajmat* poiché questo crimine lede all'onore dell'intero villaggio¹⁰⁴.

La caratteristica più eclatante del sistema giuridico politico cabilo è l'assenza di una *koinè* giuridica sanzionatoria fatta di regole ben precise. L'assemblea può disciplinare, in caso di conflitto o di infrazioni che avvengono all'interno del villaggio, delle disposizioni precarie che al fine di perennizzarsi hanno bisogno di essere reiterate nel tempo. L'instabilità dei rapporti intertribali non permette l'esistenza di un nucleo normativo stabile; ciò implica l'attitudine da parte dei gruppi tribali nel senso di preservare un mondo diversificato, frammentato, ribelle ad ogni istanza unificatrice¹⁰⁵.

5. L'Islam e la società berbera tradizionale: il fenomeno del marabuttismo

«La forza dell'Islam permane in ogni ambito della vita del Nord-Africa: dalla nascita alla morte di un individuo si susseguono una serie di riti, cerimonie, costumi, regole. La forza dell'Islam algerino vive in armonia con lo spirito della civiltà algerina¹⁰⁶».

¹⁰⁴ *Ibid.*, p 127.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 97.

¹⁰⁶ P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, nella collana «Que sais-je», Paris, PUF, 1985, pp. 109-110.

Il messaggio coranico contiene le prescrizioni conformi allo stile di vita tradizionale ed il sistema di norme che l'Islam propone si accorda alle strutture della società algerina. L'esaltazione della contemplazione piuttosto che dell'azione, il senso di inutilità delle cose terrestri, la condanna dell'amore delle ricchezze e della cupidigia, del disprezzo dei poveri e dei meno fortunati, l'incoraggiamento delle virtù dell'ospitalità, della mutualità e della civiltà, il sentimento della fratellanza religiosa spogliata dalla base economica e sociale, queste e tante altre prescrizioni del dogma coranico si accordano perfettamente con le strutture sociali tradizionali algerine. L'Islam storico codifica la concezione della proprietà caratteristica della società algerina (diritto di prelazione, indivisione). Il Corano rende la famiglia agnatica base della *umma* e riconosce il gruppo degli agnati quale soggetto fondamentale di diritto: da ciò provengono tutte le regole concernenti il matrimonio, il ripudio o l'eredità, da ciò deriva il primato del gruppo e lo status della donna. È dunque perché esiste un'affinità strutturale tra lo stile di vita favorito dalla comunità musulmana e quello proprio della società algerina che il messaggio del Corano ha potuto penetrare così profondamente questa società. L'Islam delle comunità rurali è strettamente incastonato nella realtà culturale; è in stretta correlazione con le strutture sociali e l'attività economica. Questa religiosità appartiene all'uomo che vive nella comunità per il quale l'esperienza della collettività costituisce un'esperienza sacra. La venerazione del capo famiglia, simbolo della collettività e capo della religione domestica ed il culto degli antenati, testimoniano che la famiglia estesa, pilastro del sistema culturale, è anche unità sacra. La religione del contadino fatta di innumerevoli riti e credenze (culto della natura, delle grotte, esistenza della *baraka*) rende la sua vita una sorta di liturgia perpetua. Il Dio del dogma coranico è lontano, inaccessibile ed impenetrabile; l'uomo del popolo sente il bisogno di raggiungere la divinità attraverso l'elezione di mediatori e di intercessori. Il *fellah* o la donna del popolo che non conoscono la vera religione, invocano i santi per ottenere delle grazie. I santi legati a luoghi particolari, ad una regione, ad una tribù, dotati della *baraka*, sorta di benedizione divina, possono guarire le malattie più gravi, prevedere il futuro oppure donare la fecondità. È così che la credenza nella *baraka* è divenuta il

fondamento essenziale dell'organizzazione delle confraternite religiose e delle *zaouias* le quali rivendicano l'autorità di un santo venerato e potente. Marabutti e dignitari delle confraternite propongono una religione che parla al cuore e all'immaginazione; grazie alla loro potenza materiale e morale, esercitano un'immensa influenza sulla vita delle campagne. Insomma l'Islam mantiene la sua forma e la sua forza nel mondo rurale. La religione popolare è il luogo ed il risultato di un complesso e costante dialogo tra le forze del territorio ed il messaggio universale. La posizione dell'ortodossia rispetto a questa religione marginale è sempre stata alle volte intransigente, altre volte tollerante. La tendenza a considerare i diritti particolari, le consuetudini berbere, o le credenze magiche ed i culti naturalisti come deviazioni è sempre stata controbilanciata dallo sforzo più o meno metodico di assorbire queste forme di religiosità.

Secondo Bourdieu¹⁰⁷, l'Islam nordafricano si presenta come un insieme gerarchizzato in cui si possono evidenziare diversi livelli: devozione animista, culti naturalisti, riti agrari; culto dei santi e marabuttismo, pratica regolata dalla religione; diritto applicato; dogma ed esoterismo mistico. Emergono così in ogni individuo diversi livelli di religiosità dipendenti dal milieu nel quale ogni algerino vive. La religione storica, unita attraverso molteplici legami alla realtà culturale, ha subito il travaglio della colonizzazione. La disaggregazione delle comunità rurali e l'urbanizzazione hanno dato nascita ad un sottoproletariato senza radici e tradizioni, legami e leggi. Incardinati sui legami sociali e sull'organizzazione tradizionale, nella quale si svolgeva la vita sotto i suoi vari aspetti, messi in condizioni materiali difficili e radicalmente nuove, i sottoproletari delle città ed i contadini non hanno altra scelta se non la superstizione. Quest'ultima è una serie di gesti senza significato, passivamente e meccanicamente compiuti determinati dalla sottomissione ad una tradizione oramai alterata. La rottura con la tradizione dovuta ad una costretta emigrazione, il contatto con la civilizzazione della tecnologia volta a fini profani, il passaggio dal clan i cui membri sono uniti da legami sacri alle officine e alle botteghe, al partito e al sindacato, dove la solidarietà si fonda sull'interesse materiale o sulla scelta politica, tutto ciò conduce alla trasmutazione dei

¹⁰⁷ P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, Paris, PUF, 1985, pp.103-104.

valori distruggendo il suolo nel quale la religiosità affondava le sue radici¹⁰⁸.

Uno dei tratti distintivi della società berbera tradizionale è il fenomeno del marabuttismo. A livello socio-culturale, il marabuttismo si distingue come una realtà tipicamente magrebina. Diverse sono le ipotesi sulle origini del movimento marabuttico. L'origine del fenomeno andrebbe ricercata nei movimenti mistici provenienti da Oriente e che si sono poi diffusi in Africa del Nord a partire dal XII secolo. Il termine implica una fede militante ed il primo e prestigioso utilizzo che ne è stato fatto risale agli Almoravidi noti come "monaci-guerrieri"¹⁰⁹. Sembra però che questi gruppi militanti della fede si siano moltiplicati durante le spedizioni militari spagnole, dopo la "Reconquista", sulle coste della Berberia in particolar modo nel sud-ovest marocchino dove si ritrovano numerosi lignaggi marabuttici. Il primo ordine marabuttico fu fondato da Abdelkader El Dijali ("il padre di tutti i santi") a Seguia el Hambra ed in effetti la maggior parte delle famiglie marabuttiche trae origine proprio da quell'ordine. A partire dal XV secolo in Nord-Africa (dal XVI secolo in Cabilia), diverse tesi di etnologia magrebina classica contribuiscono allo studio sullo sviluppo di tale movimento. La prima ipotesi è quella di Ibn Khaldun secondo il quale, il declino delle dinastie e contemporaneamente l'assenza di un'autorità centrale forte abbiano favorito la moltiplicazione di questi gruppi. La seconda ipotesi è di epoca coloniale ascrivibile a Trumelet (1881) il quale considera i marabutti come musulmani di origine andalusa che a loro volta dopo la sconfitta di Grenada del 1492 si siano recati a Seguia el Hambra. Per altri autori ancora i marabutti sarebbero dei dotti inseriti nel tessuto sociale berbero ben consapevoli dell'alto valore sociale conferito dai berberi alla santità dei marabutti in questa regione. Da quest'ultima ipotesi si possono enumerare diversi casi in Cabilia laddove uomini di origine diversa quali autoctoni, andalusi e turchi hanno acquisito tale status privilegiato¹¹⁰. L'insieme di queste teorie ha come postulato principale l'idea che il movimento marabuttico

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 104

¹⁰⁹ T. Yacine, *Poésie berbère et identité. Qasi Udifella, héraut des At Sidi Braham*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'Homme, 1987, pp. 49-50.

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 52-53.

possa essere paragonato ad un'opera missionaria nei confronti delle popolazioni giudicate poco islamizzate. I tratti socio-culturali caratteristici del marabuttismo magrebino si ritrovano nel background sociale nel quale si sono realizzati. In effetti, la concezione popolare del marabutto è quella del taumaturgo dotato di poteri sovranaturali più che di un mistico totalmente dedito a Dio. Questa particolare concezione popolare ha un'origine storico-sociale ben precisa. Prima dell'introduzione dell'Islam in Berberia, esistevano, nel mondo rurale, personaggi dai poteri carismatici. In Algeria, il termine *igurramen* stava ad indicare uomini capaci di curare i corpi e le anime dei proseliti. Si trattava di esseri dotati di poteri sovranaturali capaci di fungere da cerniera tra il mondo "invisibile" ed il mondo degli uomini. I marabutti combattevano gli *igurramen* affermandosi come profeti, unici intermediari tra gli uomini e Dio capaci inoltre di guarire gli spiriti ed i corpi dei fedeli. I marabutti introdussero anche la scrittura quest'ultima allo stesso tempo mezzo di espansione dell'Islam ed utilizzata per fini magici¹¹¹. Il marabutto svolgeva dunque in epoca tradizionale una doppia funzione: di profeta di una religione in espansione, l'Islam, e di taumaturgo. Ad esempio, il gruppo marabuttico degli *At Sidi Braham* viene considerato dai fedeli come *Amrabad-t-taghurt* ("il marabutto è una porta") nel senso che il marabutto è in grado di trovare una soluzione a qualunque difficoltà che la vita ponga in essere. Questo radicamento nella tradizione fa sì che i marabutti siano i guardiani ed i promotori della cultura antica sotto diversi profili: della letteratura orale ed in particolar modo la poesia che rendono scritta, del diritto consuetudinario che viene ripreso nel 1748 con l'approvazione di una legge sulla diseredazione della donna. Questo intervento attivo da parte dei marabutti nelle strutture sociali tradizionali sembra essere un modo da un lato di riattivazione del loro carisma e dall'altro rappresenta il tentativo di non voler essere surclassati dai due movimenti, di epoca moderna, che entreranno in competizione con loro nell'ambito del sacro ossia le confraternite religiose ed in seguito (dagli anni Trenta del XX secolo) il riformismo ulemista. È pur vero che a seconda del contesto

¹¹¹ T. Yacine, *Poésie berbère et identité. Qasi Udifella, héraut des At Sidi Braham*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'Homme, 1987, pp. 54-55.

storico e sociale, i marabutti sono stati costretti a condurre un gioco oscillante tra l'ideologia islamica, la loro ragion d'essere, ed un ambiente socio-culturale che li condannerà all'inefficacia. Se si considera il caso dei rapporti degli stati detentori del potere centrale ed i marabutti, se ne può evidenziare l'ambiguità. Se, in effetti, il governo al potere è islamico, i marabutti devono per principio servirlo (e a sua volta lo stato si serve di loro) ma allo stesso tempo essi prendono le parti delle società segmentate anti-stataliste, nelle quali vivono, operano¹¹². Ad esempio il lignaggio marabuttico della Cabilia, gli *At Sidi Braham* in epoca precoloniale sono stati partigiani dell'autorità turca in Algeria in quanto considerata come strumento di difesa delle terre islamiche contro l'intervento delle legioni straniere. Perciò paradossalmente un marabutto poteva affiliarsi ad una confraternita: il capo degli *At Sidi Braham* riconosceva l'autorità del leader della confraternita religiosa. Allo stesso modo un marabutto poteva aderire al movimento riformista; ad esempio lo storico Tewfik el Madani, *cherif* per nascita divenne in seguito un riformista. Il marabuttismo si è confrontato, lungo il filo della sua storia, con situazioni sempre nuove rispetto alle quali ha tentato di reagire con i mezzi di cui disponeva manifestando una capacità di adattamento notevole che gli ha permesso di attraversare quattro secoli di storia (XV-XIX secolo) senza perdere il suo potere simbolico e temporale. In epoca attuale, i marabutti non sono più i pilastri della struttura sociale sia nel campo religioso di cui i riformisti hanno preso le redini che nel campo del diritto che diviene un servizio pubblico assicurato dai *cadis* e dai giudici. I marabutti vivono nell'immaginario collettivo, popolare, rurale ma le loro funzioni nella società algerina moderna scompaiono. Su di un punto però l'istituzione dei marabutti resta inattaccabile: il principio per cui si è marabutti nel sangue, per via ereditaria. I racconti sulle origini dei gruppi marabuttici, sono ancora oggi una realtà palpitante nel mondo rurale dove il culto dei santi non si è estinto.

Alla vigilia della conquista francese, le confraternite religiose risultano in espansione in tutta l'Algeria. I rapporti tra il marabuttismo ed il confrerismo si rivelano molto complessi, essi variano a seconda dell'epoca o del contesto storico sociale e oscillano tra

¹¹² *Ibid.*, p. 56.

complementarietà ed antagonismo dichiarato. Le numerose confraternite nordafricane sono in origine movimenti mistici nati dal sufismo. In effetti, in principio, alcuni marabutti non erano che degli affiliati a diversi ordini religiosi (*tariqa*, pl. *turuq*). In Cabilia esisteva effettivamente una differenza tra gli adepti di una confraternita ed i marabutti. I primi potevano essere considerati come laici affiliati ad un ordine religioso nel quale trovavano sia un modo di praticare la fede intensamente che il senso di appartenenza alla comunità. Si potevano considerare marabutti nello spirito, vantaggio di coloro che lo erano per nascita. Accadeva spesso, in effetti, che il capo della confraternita o della *zauia* cumulasse due titoli: era *cherif* per nascita e poi si affiliava ad un ordine per riattivare la sua nobiltà originaria. Ma l'adesione individuale, che avrebbe risolto l'antagonismo virtuale dei due movimenti, non lo sopprimeva affatto, fino al punto in cui per distinguersi dai nuovi pretendenti alla legittimità religiosa, la maggior parte dei marabutti si trinceravano dietro lo *cheriffismo*, ascendenza profetica che i marabutti interpretavano come essenza di un certo conservatorismo. L'importanza dei marabutti risiedeva nel fatto che questi ultimi hanno incorporato nell'Islam degli importanti elementi della cultura berbera originale. Dal punto di vista sociale si possono considerare i marabutti come antiprogressisti in quanto, considerandosi i detentori del campo religioso, pensavano che ogni apertura verso l'esterno non potesse fare altro che danneggiarli. Le confraternite che si sono sviluppate indipendentemente rispetto al fenomeno del marabuttismo, hanno sconvolto l'equilibrio religioso esistente a causa di un doppio movimento. In primis, la crescita demografica più forte nel loro campo che in quello laico conduceva da un lato i marabutti per nascita ad una condizione di laicità e, dall'altro i laici, iniziandosi alla *tariqa*, innalzavano la loro posizione sociale in questo caso estremamente sensibile ai valori della religione. In secondo luogo, le confraternite ricostituivano la cosiddetta gerarchia verticale; investivano nell'ortodossia e mettevano in discussione la casta marabuttica. Da questo punto di vista, si può constatare che le confraternite non erano molto lontane dalla dottrina degli *ulema* che si sarebbe affermata più tardi ed in un altro contesto. Le confraternite apparivano più dinamiche rispetto al marabuttismo grazie al rinnovamento costante degli individui

e per una maggiore circolazione delle idee anche se queste ultime dovevano ancora impregnarsi di alcuni valori tipici della cultura circostante¹¹³.

Il successo delle confraternite religiose a partire dall'epoca coloniale fu dovuto al carattere aperto a tutte le couches sociali; mentre i marabutti vivevano in un universo chiuso destinato a pochi eletti.

L'affiliazione ad una confraternita divenne un'opzione personale che liberava l'energia che era stata repressa dal requisito della santità ereditaria. Ad esempio, dopo l'insurrezione cabila del 1871, durante la quale, il capo della confraternita della *Rahmanya* Cheik Aheddad inviò ben mille combattenti provenienti dalle classi sociali più modeste.

Dopo lo scoppio dell'insurrezione del 1871, le confraternite continuarono a contestare l'ordine coloniale. In effetti, se i grandi capi collaboravano con le autorità coloniali, la maggior parte dei confratelli continuava a cercare nella *tariqa* un rifugio contro i cambiamenti violenti dell'ordine coloniale sulla società tradizionale. Il regime coloniale condannò all'indigenza i lignaggi marabuttici costretti ad un'insolita condizione: quella di uomini costretti ad utilizzare le proprie braccia nel lavoro al fine di sopravvivere.

Diversi uomini appartenenti ai lignaggi marabuttici più importanti della Cabilia furono costretti ad emigrare e ad abbandonare il proprio territorio per sopravvivere. Un marabutto non doveva mai mostrare la sua miseria. Da aristocratico e privilegiato, il marabutto diveniva in epoca coloniale, come nel caso dei laici, uno sfruttato.

L'affiliazione alla confraternita costituisce per lui una forma di contestazione dell'ordine coloniale di cui è vittima. Per la massa di diseredati, il fenomeno delle confraternite divenne una salvezza su di un doppio livello: sul piano della fede e sul piano sociale poiché il marabutto cercava nella fede un rimedio all'incalzante miseria causata dall'instaurazione del sistema coloniale.

¹¹³ T. Yacine, *Poésie berbère et identité. Qasi Udifella, héraut des At Sidi Braham*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'Homme, 1987, p. 60.

a) Il ruolo della *La Rahmánya* in Cabilia

A livello socio-economico, le principali caratteristiche degli antichi ordini religiosi dei marabutti erano: la loro dispersione territoriale, il loro frazionamento e la molteplicità delle osservanze in seno allo stesso ordine religioso; in poche parole si trattava di un'organizzazione in feudi di cui ogni notevole religioso ne gestiva, a parte il proprio santuario, il patrimonio e le risorse. Le aree di osservanza religiosa seguivano nella maggior parte dei casi la topografia delle tribù e delle confederazioni; dunque i gruppi marabuttici erano ben inglobati nel tessuto sociale. Quest'ultimo dato era per alcuni versi in contraddizione con l'iniziale e mistica vocazione religiosa degli stessi ordini i cui marabutti si occupavano non solo della gestione delle fondazioni pie ma svolgevano anche una funzione diplomatica. Sia i laici che i membri del governo ottomano chiedevano rispettivamente, ai marabutti, la mediazione per la risoluzione di affari profani e la possibilità di comunicazione con le tribù locali. Con il passare del tempo, però e con conseguenze negative sul piano economico, il fenomeno del marabuttismo perse la sua capacità di espansione territoriale. La gestione dei guadagni prese sempre più il passo sulla vocazione religiosa ispirazione primaria dei marabutti i quali, di conseguenza, persero il senso di proselitismo e di ricostruzione di un tessuto sociale come quello cabilo, altamente frazionato. Ogni osservanza religiosa, sposando i clivages politici locali, sbiadiva. Così la creazione, durante il XVIII secolo, ed il rapido successo che la confraternita della *Rahmánya* ottenne, modificò profondamente la situazione religiosa della Cabilia. La nascita di questa confraternita, nonostante le sue origini siano poco conosciute dagli studiosi, è strettamente collegata all'affermazione del potere turco nella regione montuosa poiché la *Reggenza* vi istituì dei centri permanenti: da un lato nella valle della *Sebaou*, dall'altro a Boghni nei pressi del massiccio centrale cabilo¹¹⁴. In questo modo, le grandi famiglie marabuttiche si vedevano private del loro potere in quei luoghi e pertanto mal vedevano

¹¹⁴ A. Mahé, *Histoire de la Grande Kabylie XIX-XX siècle. Anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises*, Paris, Ed. Bouchène, 2001, p. 48.

la *Rahmanya* la cui istituzione poteva facilmente compromettere i rapporti socio-economici che i marabutti intrattenevano con le tribù locali. D'altro canto, tutti i piccoli gruppi marabuttici sparsi per i massicci trovarono conveniente l'affiliazione a questo nuovo ordine al fine di giocare un ponderoso ruolo politico e di mobilitare le tribù contro i turchi che si erano appena installati nel cuore del paese.

Nella ricomposizione delle alleanze e degli equilibri politici stravolti dall'arrivo turco in Cabilia e aldilà dell'avvento dell'ordine della *Rahmanya* va sottolineato il fatto che le tribù del massiccio centrale, che non vennero sottomesse dal potere centrale, non necessitavano di mediatori per trattare con la *Reggenza*. I marabutti, teoricamente posti al di fuori delle organizzazioni tribali, assicuravano questo tipo di mediazione in cambio di laute ricompense da parte del governo turco. I marabutti più abili riuscivano persino a crearsi delle prospere enclaves nel territorio. In linee generali, il potere politico ed economico che questi religiosi esercitavano discendeva da due elementi principali: da un lato il grado di autorità che i marabutti avevano sulle tribù e dall'altro la possibilità da parte dei notabili di disporre di un vero e proprio feudo che andasse al di fuori dello spazio occupato dalle tribù.

Non in tutti i casi i marabutti riuscivano ad essere influenzati e sfruttati dai religiosi. In effetti, le concessioni da parte dei turchi ai marabutti consistevano nella maggior parte dei casi in zone pianeggianti o in zone di collina. Quest'ultima osservazione aiuta la valutazione sia del sistema tradizionale economico cabilo che la comprensione di questi feudi politici indipendenti. In Cabilia, la scarsità di terre coltivabili e soprattutto il fatto che queste ultime erano di proprietà delle tribù che le gestivano collettivamente, costringeva coloro che volessero arricchirsi a recarsi in prossimità delle pianure. Fino alla metà del XVIII secolo, i cabili, poterono coltivare queste terre senza essere troppo frenati dall'autorità turca che ancora non disponeva di guarnigioni militari permanenti nella vallata. Contemporaneamente alle tribù che si erano stabilite in pianura, alcuni ricchi notabili, costretti nelle loro montagne, investirono nelle vallate fondandovi delle aree coltivabili e destinate all'agricoltura le cui rendite diedero luogo a dei veri e propri feudi¹¹⁵.

¹¹⁵*Ibid.*, p. 50.

Tale situazione mutò con l'arrivo dei turchi che affermarono, attraverso la costruzione dei *bordjs*, il loro potere. In tal modo, eccetto le terre concesse dalla reggenza alla potente tribù degli *Amrawa* (in cambio del servizio militare), solo le proprietà, le *azib*, concesse dai turchi agli influenti marabutti, si svilupparono a fondovalle. Ma la capacità di estensione di queste enclaves marabuttiche erano fortemente limitate in Cabilia a causa della scarsità delle terre pianeggianti. Inoltre, le tribù insediate presso le vallate non erano ben disposte a trattare con i turchi ed i marabutti delle tribù non erano sempre messi dai gruppi tribali nelle condizioni di mediare con la Porta. Infatti, sull'insieme delle pianure e delle valli cabile, due sole permisero la creazione di feudi marabuttici: la valle della *Sebaou* e della *Soummam*. Al contrario, nelle pianure e nelle colline occidentali e nella valle dell'*Isser*, i turchi erano abbastanza forti al fine di controllare direttamente le tribù ed il loro territorio. Le tribù di questa zona preferivano, in effetti, pagare le imposte che esporsi alle spedizioni punitive della reggenza di Algeri. In più le potenti famiglie marabuttiche che vivevano nella regione possedevano già ben prima dell'avvento turco dei consistenti feudi.

Così, se i marabutti offrirono la loro collaborazione ai turchi per assicurare la riscossione dei tributi, fu per ottenere ed accrescere i già ricchi possedimenti¹¹⁶. Nella pianura di Boghni, la situazione era però diversa poiché le tribù della regione non pagavano le imposte se non quando i turchi le riscuotevano con la forza. Se, in questo caso, i marabutti intervenivano puntualmente, né i turchi, né i cabili avevano l'intenzione di servirsi di intermediari perché la regione era la culla della *Rahmanya* i cui membri evitavano l'intrusione dei marabutti locali e di feudi marabuttici nella loro area di influenza. Nella valle della *Sebaou*, la situazione era ancora una volta diversa. Vi erano piccoli feudi marabuttici dovuti a diversi fattori: 1) un gran numero di tribù non sottomesse che, insediate sulle alture, desideravano lavorare in pianura; 2) la presenza all'interno di queste tribù di antichi e radicati gruppi marabuttici ai quali le tribù erano legate. I marabutti chiedevano comunque di espandersi nelle pianure poiché fino a quel momento i gruppi erano rimasti all'interno delle sterili montagne. In più le loro tradizionali funzioni clericali e mediatrici, non avevano loro garantito

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 53.

grandi rendite economiche e quando il fenomeno della corsa iniziò ad indebolire il tesoro della *Reggenza*, Algeri aumentò vertiginosamente la pressione fiscale nelle sue province¹¹⁷. Le tribù del massiccio centrale cabilo, che fino ad allora erano rimaste indipendenti, furono le prime ad essere sottoposte al vano tentativo di tassazione da parte del governo turco. Però, il rafforzamento del *makhzen* turco nella valle degli Amraou e l'intrusione del *bordj* Sebau del XVIII secolo, impedì la possibilità per queste tribù di montagna (le quali furono inoltre costrette a negoziare con il governo centrale il diritto di commercio al di fuori del loro territorio) di lavorare nelle zone pianeggianti. Fu in questa occasione che intervennero i marabutti i quali in cambio della mediazione tra i turchi e le tribù, riuscirono ad arricchirsi nelle pianure.

In conclusione nella valle della *Soummam*, che dipendeva amministrativamente dal beilicato di Costantina, il sistema di amministrazione dei turchi si basava quasi esclusivamente sui grandi gruppi marabuttici che si occupavano della riscossione delle imposte per il governo centrale. Rispetto alle regioni prima analizzate, i turchi non disponevano propriamente parlando né di tribù *makhzen* né di *bordjs*. Di contro, la particolare configurazione geografica del rilievo montuoso permetteva con facilità alle armate turche di Costantina di operare nel paese. Era dunque al fianco delle truppe turche che i marabutti aiutavano il governo centrale nella riscossione delle imposte e la maggior parte delle tribù della zona acconsentivano a tale pratica.

Tuttavia, la posizione inespugnabile di alcune tribù della regione non permetteva sempre l'ottenimento da parte turca delle imposte come nel caso delle tribù situate sulla riva sinistra del fiume *Sahel/Soummam* e che erano addossate alle contrafforti del massiccio centrale cabilo¹¹⁸.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 54.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 56.

Conclusioni

Nel primo capitolo di questa ricerca è stata analizzata l'organizzazione sociale berbera tradizionale nella regione della Cabilia quale referente essenziale della coscienza comunitaria, dell'identità cabila alla vigilia della conquista coloniale francese.

Ciò che ha caratterizzato il potere turco in Algeria è stata l'assenza di assimilazione della società algerina; in effetti, le strutture sociali restano immutate in epoca precoloniale. Nonostante la varietà di generi di vita delle popolazioni algerine (sedentari, semi-sedentari, nomadi, semi-nomadi, berberofoni ed arabofoni), l'organizzazione sociale rappresenta un dato costante che accomuna tutti i gruppi presenti sul territorio.

In epoca precoloniale, in Cabilia, la società tradizionale è stata presentata come una sovrapposizione a più strati di gruppi sociali: la confederazione tribale, la tribù, il clan, il lignaggio, la famiglia estesa. L'impalcatura sociale cabila risulta incardinata su di una serie di valori quali: la terra, la solidarietà, la mutualità, l'onore dell'uomo e del gruppo, *l'anaya*, il ruolo della donna, l'importanza di un sistema giuridico peculiare rappresentato dall'assemblea del villaggio, il ruolo dei santi e dell'Islam. L'organizzazione sociale berbera tradizionale si distingue per una marcata gerarchizzazione dei sessi laddove l'uomo svolge un ruolo dominante, in tutti gli ambiti della vita sociale rispetto alla donna. La famiglia estesa è la cellula sociale di base dell'organizzazione berbera tradizionale, il centro nel quale convergono aspetti della vita più diversi: l'economia, la magia, il diritto consuetudinario, la morale e la religione; la struttura della famiglia riflette il funzionamento, ad un livello più esteso, della realtà sociale tribale.

L'individuo riconosce all'interno di tale struttura sociale il proprio ruolo e la propria appartenenza ad un insieme di regole e di pratiche che si ripropongono attraverso le generazioni. Il nucleo primario di questa società è dunque la famiglia allargata. All'interno della famiglia, che basa la sua essenza sul principio di cooperazione e di mutualità fra tutti i suoi componenti, si definiscono dei ruoli nella divisione del lavoro. Ad esempio, il capo-famiglia, la cui autorità è

difficilmente messa in discussione, dirige il processo produttivo e distribuisce il lavoro fissando e dividendo il budget familiare mentre la donna, la madre, si occupa del lavoro domestico, di alcuni lavori nei campi e gestisce inoltre il lavoro delle altre donne del gruppo. Come afferma Bourdieu: «La famille est l'alpha et l'omega de tout système: groupe primaire et modèle structurale de tout groupement possible; atome social indissociable qui assigne et assure à chacun de ses membres sa place, sa fonction, sa raison d'être et, en certain façon, son être; centre d'un style de vie et d'une tradition qui la fondent et dont elle est, de ce fait, résolument conservatrice; enfin et surtout, unité cohérente et stable, qui se situe dans un réseau des solidarités dont la permanence et la sauvegarde doivent être assurées avant tout, par-dessus tout, aux dépens, s'il le faut, des aspirations et des intérêts individuels¹¹⁹».

Nella società cabila tradizionale, l'individuo vive per gli altri, in funzione del gruppo, non esiste al di fuori del gruppo. Il singolo è incardinato nella famiglia estesa ma non vive questa condizione come un'oppressione in quanto egli sente la solidarietà del gruppo come fonte vitale, ne fa insomma un vero e proprio valore.

Sono stati inoltre analizzati in questo capitolo a livello socio-giuridico, l'organizzazione socio-giuridica tradizionale tipica del villaggio cabilo ed in particolar modo il ruolo dell'assemblea di villaggio (*tajmat*) e delle prescrizioni da essa promananti (*qanun*).

Infine, è stato messo in evidenza il ruolo dell'Islam nella società berbera tradizionale facendo attenzione al fenomeno del marabuttismo in Cabilia e all'affermazione delle confraternite religiose nella regione berberofona con una particolare attenzione alla confraternita cabila della *Rahmanya*.

In epoca precoloniale queste sono le principali caratteristiche dell'organizzazione sociale nella regione della Cabilia. L'avvento del colonialismo francese nel 1830 tenderà ad erodere questa struttura sociale causando un vero e proprio disorientamento identitario delle popolazioni autoctone.

¹¹⁹ P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, Paris, PUF, 1985, p.98.

CAPITOLO II

LA SOCIETÀ' CABILA DALLA COLONIZZAZIONE FRANCESE (1830-1962) AI GIORNI NOSTRI

Introduzione

Questa ricerca sull'identità dei berberi in Nord-Africa, in particolare dei berberi nella regione della Cabila, riguarda l'analisi del ruolo che ha svolto l'organizzazione sociale tradizionale sull'identità berbera, sulla coscienza identitaria cabila. In epoca precoloniale, si è riscontrata una particolare struttura sociale sostenuta da alcuni valori fondamentali: la terra, l'onore, la solidarietà, la mutualità, il particolare sistema socio-giuridico ed il ruolo dell'Islam. Il sistema coloniale francese affermatosi in Algeria nel 1830 comporta la disarticolazione della società berbera tradizionale. Quest'ultima viene posta in discussione dall'amministrazione francese attraverso la cosiddetta "politique berbère" definita dal berberologo S. Chaker¹²⁰ un "mito". In effetti, tale sintagma dovrebbe rinviare ad un insieme di misure (legislative, materiali) finalizzate ad uno scopo strategico chiaramente deciso invece non esiste in Algeria, in epoca coloniale, una dottrina coerente, duratura e concreta volta alla promozione e allo sviluppo della società e della cultura dei berberi. Al contrario, numerosi sono stati i decreti legislativi che hanno contribuito, sin dai primi anni della colonizzazione alla disgregazione della società berbera.

L'obiettivo di questo secondo capitolo della tesi è l'analisi a livello amministrativo, giuridico, educativo ed economico delle principali azioni ed eventi di epoca coloniale che hanno condotto alla destrutturazione della società berbera, in particolare di quella cabila, in quattro fasi:

A) La prima fase (1830-1919) concerne l'azione della Francia, la cosiddetta "politique berbère", l'instaurazione del sistema coloniale e le

¹²⁰ S. Chaker, *Berbères aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 1989, pp. 40-43.

principali misure che hanno alterato la struttura sociale tradizionale dei berberi cabili;

B) La seconda fase (1919-1945) riguarda le contestazioni da parte degli algerini, dei cabili, del sistema coloniale e le ripercussioni che ha avuto tale sistema sulla società;

C) La terza fase (1945-1962) si inquadra nel periodo in cui si riscontra la presa di una coscienza identitaria nazionale da parte del popolo algerino che condurrà alla guerra di liberazione nazionale del 1962. La società cabila sarà analizzata a livello amministrativo e giuridico in particolar modo.

D) La quarta fase che comprende un periodo che va dall'indipendenza dell'Algeria fino ai giorni nostri evidenzia come, nonostante la disgregazione delle strutture sociali autoctone da parte della colonizzazione francese, elementi della società tradizionale berbera, l'organizzazione giuridica, in modo particolare, la *tajmat*, seppur in vesti ufficiose, permangono in Cabilia.

In queste pagine si tenterà di rispondere ai seguenti interrogativi: quali sono gli effetti della colonizzazione sulle strutture sociali dei berberi cabili? Quali se vi sono i tratti dell'organizzazione sociale che permangono?

1. La Cabilia e le politiche coloniali della Francia (1830-1919)

A partire dal 1830 la Francia impone in Algeria il sistema coloniale. Lo scopo principale del colonialismo francese era l'esportazione dell'ideologia dell'Ancien Règime che asserisce la primazia della civiltà occidentale rispetto alle altre culture. La prima fase del colonialismo fu caratterizzata dall'affermazione di istituzioni coloniali (i *bureaux arabes*), dall'applicazione di una legislazione volta alla confisca delle terre tribali in favore dell'insediamento dei coloni (le leggi sul *cantonement*) e dalle leggi sull'assimilazione delle popolazioni autoctone (la *politique kabyle*, il *mito cabilo*, il senato-consulto del 1865, il decreto Crémieux del 1870, il codice dell'Indigenato del 1874).

a) I *Bureaux arabes* e la società tradizionale (1845-1871)

A partire dal 1845, le autorità militari francesi istituirono in ogni regione dell'Algeria, attraverso un'ordinanza reale, i *bureaux arabes* ossia uffici governativi preposti alla gestione degli affari "indigeni", presieduti da personale qualificato e specializzato nella gestione delle popolazioni algerine. I *bureaux arabes* ebbero come missione fondamentale l'instaurazione di un ordine socio-politico e culturale francese in territorio algerino e l'importazione del modello occidentale che ha minato nel tempo le basi del sistema sociale autoctono. Si può evidenziare l'influsso del lavoro dei *bureaux arabes* in vari ambiti della società berbera: sull'istruzione, sul sistema sanitario e sul sistema giuridico. Per quanto riguarda il sistema educativo, il termine "acculturazione" era totalmente ignorato alla metà del XIX secolo da parte dei colonialisti ed in effetti si prediligevano termini quali assimilazione o civilizzazione sebbene lo scopo fosse lo stesso: disgregare la società tradizionale ed impiantarvi un nuovo sistema, quello coloniale-occidentale¹²¹.

In epoca precoloniale, in Cabilia, come nel resto dell'Algeria, vigeva un sistema educativo e di istruzione basato in particolare sulla conoscenza del Corano. Attraverso lo studio del Libro Sacro, i bambini imparavano a leggere e scrivere. In un secondo momento, l'insegnamento, condotto dagli uomini considerati più saggi all'interno del gruppo, si esercitava nelle *zaouie* (scuole rurali). Molto spesso i bambini svolgevano le lezioni in locali posti presso le moschee ed il loro maestro (il *taleb*) era non solo l'istitutore del villaggio, l'uomo più colto ma anche l'autorità religiosa. In ambito rurale, i centri di insegnamento, posti sotto l'autorità religiosa dei marabutti, convergevano nelle *zaouie* le cui attività erano diverse. Dal 1830, la guerra coloniale iniziò ad alterare questo particolare sistema di istruzione: nei centri urbani come in quelli rurali l'occupazione francese fu determinante. Nel 1849, rileva J. Frémeaux¹²², i francesi avevano occupato a Medea, nel Titteri, ben quattro moschee e le scuole vicine per trasformarle in depositi militari. I beni *habouss* che assicuravano le

¹²¹ J. Frémeaux, *Les bureaux arabes dans l'Algérie de la conquête*, Paris, Denoel, 1993, pp. 195-200.

¹²² *Ibid.*, p. 201.

spese per il funzionamento degli edifici scolastici vennero confiscati dai francesi: ben 8 ettari di terra stimati 400 franchi furono sottratti alla moschea di *Sidi Slimane* della tribù degli *Hassen Ben Ali*. Nelle zone rurali, fino agli anni Cinquanta del XIX secolo, l'insegnamento tradizionale, sembrava, nell'insieme, conservato poiché in quegli anni la società rurale era stata meno attaccata dalla conquista militare. La Cabilia, nei primi decenni del colonialismo, annoverava tra le scuole del paese la *zauia* di *Ben Ali Cherif*, marabutto di Chellata, nei pressi di Abku, come esempio di grande prestigio. Purtroppo però la confisca da parte francese dei beni *habouss* (sfruttati per i fini della colonizzazione) appartenenti alle famiglie fece progressivamente scomparire le scuole che basavano il proprio sostentamento sulle opere pie. Il sistema d'insegnamento tradizionale fu soppiantato da un tipo di scuola basata sul modello francese dove venivano imposte alle popolazioni algerine la lingua, la cultura e la storia della Francia. Già dal 1852, l'istituzione di queste nuove scuole risultò oggetto di malcontento da parte della popolazione algerina quest'ultima ancorata alle *zaouie* ed ai loro maestri, ma si trattò di un'opposizione passiva, apatica che non fece altro che favorire la colonizzazione ed il suo intento di erodere il sistema sociale tradizionale.

Un altro ambito della società algerina che venne stravolto dalla presenza francese fu il settore sanitario. Secondo il dr. E. Bertherand¹²³, medico militare francese, l'igiene delle tribù era generalmente "nullo".

L'alimentazione, di buona qualità, insufficiente. La tenda, l'habitat più diffuso, offriva una protezione insufficiente contro i venti, l'umidità, il caldo ed il freddo. Tali constatazioni, secondo J. Frémeaux¹²⁴, sono fortemente contestabili. Va evidenziato che la vita in tenda permetteva di evitare l'insalubrità causata dall'accumulo del letame degli animali, e soprattutto permetteva ai suoi abitanti di installarsi laddove le condizioni climatiche risultassero maggiormente favorevoli. I rapporti sanitari compilati dai medici dei *bureaux arabes* insistevano però sul grave stato epidemiologico del paese. Dal 1848, le epidemie di colera e di vaiolo che colpirono l'est di Algeri e la Cabilia

¹²³ E. Bertherand, *Contribution des arabes au progrès des sciences médicales*, Paris, 1883.

¹²⁴ J. Frémeaux, *Les bureaux arabes dans l'Algérie de la conquête*, Paris, Denoel, 1993, pp. 114-120.

in particolar modo non andavano sottovalutate. Rispetto alla cura di questi mali, la medicina autoctona basata su filtri ed amuleti non conosceva alcuna arte medica in senso tecnico come ad esempio un'adeguata conoscenza della chirurgia e dei suoi strumenti principali. I francesi tentarono di imporre anche in questo campo, la convinzione di essere superiori, inserendo la pratica della vaccinazione e della quarantena nella lotta contro le grandi epidemie. Gli ostacoli che si interponevano a questa lotta erano diversi.

Un primo problema risiedeva nell'opposizione delle popolazioni locali che non si lasciavano facilmente imporre operazioni chirurgiche.

La maggior parte dei gruppi non riusciva a credere che le intenzioni dei francesi—che utilizzavano la figura filantropica del medico quale veicolo di dissimulazione rispetto all'immagine che gli algerini percepivano dei francesi e dei *bureaux arabes*—fossero disinteressate. La quasi totalità della popolazione autoctona credeva che la vaccinazione equivalesse ad un marchio indelebile che serviva ai colonizzatori al fine di costringere i giovani che la subivano, ad entrare nell'esercito francese; altri percepivano la vaccinazione come causa di sterilità. Si riscontrava inoltre una certa reticenza da parte dei gruppi algerini ad entrare in una struttura ospedaliera. Una motivazione di tale diffidenza risiedeva nei divieti alimentari di ordine religioso: i malati rifiutavano gli alimenti da loro considerati impuri (la carne non macellata secondo il rituale coranico). I francesi dunque non si mostrarono in grado di accogliere gli autoctoni negli ospedali adattando il servizio sanitario alle esigenze degli algerini.

Come imporre ad i gruppi tribali il codice civile francese come nuovo sistema legislativo? I funzionari dei *bureaux arabes* consideravano fondamentale in una prima fase del progetto di assimilazione giudiziaria, l'istituzione di un sistema repressivo che incorporasse sia la giustizia politica (complotti o azioni contro la potenza occupante) che la giustizia penale (crimini, delitti). Al fianco dei funzionari autorizzati alla repressione dei crimini e dei delitti venivano posti i *cadi*, magistrati che adempivano sia la funzione notarile (accertamento e registrazione degli atti) che di giudice civile (s'intenda per tale fattispecie un diritto civile con base religiosa). In ogni circoscrizione, questo sistema di giustizia si sviluppava su due livelli posti costantemente sotto il controllo francese: alla base si

collocava il *cadi* della tribù e al di sopra le *medjèles*, consigli che riunivano diversi *cadi* con il compito di esaminare casi particolarmente rilevanti. Il corpo dei *cadi* non godeva della stima dell'amministrazione francese che li giudicava poco inclini alla causa della colonizzazione, pertanto a partire dal 1856, un miglior controllo sulla gestione della giustizia locale, diveniva obbligatorio. Un primo lavoro, nel senso dell'assimilazione giudiziaria, consisteva dunque nell'applicazione e nel rispetto della legge coranica sotto lo stretto controllo dei *bureaux* che tentavano di seguire e di verificare l'établissement degli atti e registrare i matrimoni ed i divorzi (lavoro particolarmente utile al fine di stabilire con precisione il censimento della popolazione). Va evidenziato che il rispetto della legge musulmana era relativo poiché risultavano numerosi i tentativi da parte dei funzionari francesi di riformare la giustizia locale; ad esempio, si cercò di "emancipare" la donna, elemento cardine dell'organizzazione sociale tradizionale, punendo con ammende o con i lavori forzati, a seconda della gravità dell'atto, i mariti colpevoli di comportamenti brutali nei confronti delle mogli. L'ambizioso progetto che vedeva nell'emancipazione della donna un mezzo attraverso il quale i francesi auspicavano l'appoggio della metà della popolazione poteva sembrare utopico poiché spingersi nelle riforme sulla condizione femminile significava toccare un insieme di valori e di tradizioni, che, se violati, erano sanzionati dalla religione e dalla consuetudine. Le donne, che avrebbero potuto, nell'ottica francese, ottenere beneficio da questo programma "emancipatorio", traevano in realtà la loro forza nella continuità della tradizione e nei ruoli di madre e di sposa ai quali erano fortemente ancorate. Quali vantaggi, allora, potevano ottenere le donne, così legate alla tradizione, da un progetto che implicava una libertà formale¹²⁵?

Nel complesso l'esperienza dei *bureaux arabes* si rivelò fallimentare in quanto gli ufficiali preposti all'organizzazione degli uffici erano mediocri conoscitori della lingua e della cultura delle popolazioni autoctone. Pur vero è che i *bureaux arabes* influenzarono le strutture sociali tradizionali imponendo un nuovo sistema educativo basato sulla francesizzazione delle popolazioni ed un nuovo sistema legislativo basato sul *code civile* piuttosto che sulle consuetudini e sul diritto così come espressi nel Corano.

¹²⁵ *Ibid.*, pp. 220 e ss.

b) Il *Cantonnement* e la destrutturazione sociale

La problematica legata all'amministrazione della giustizia da parte francese fu la regolamentazione dell'attribuzione delle terre che fino in epoca precoloniale erano beni indivisi (oltre a rappresentare uno dei valori fondamentali della società tradizionale) e generalmente gestite dai membri della tribù¹²⁶. In questo settore, la maggior parte dei funzionari dei *bureaux arabes* si dimostrava favorevole alla cosiddetta politica del *cantonnement* che prevedeva non solo la delimitazione delle terre tradizionalmente appartenenti alle tribù ma anche la confisca alle famiglie algerine dei territori più fertili, di cui si dotavano i coloni, e le società private e finanziarie. La maggior parte dei funzionari dei *bureaux arabes* credeva che, attraverso tale politica, le terre potevano essere meglio delimitate in modo da evitare conflitti di confine che opponevano una tribù all'altra; ciò veniva attuato senza però comprendere che la situazione sarebbe diventata esplosiva poiché l'onore della tribù veniva così compromesso, nondimeno si sviluppava tra i gruppi un'ancor maggiore diffidenza nei riguardi dell'amministrazione francese. La giustificazione prospettata dai funzionari francesi nell'attuazione del *cantonnement* risiedeva nel fatto che l'Algeria poteva essere considerata un territorio del Beylik e dunque suscettibile di essere "affittato". Così furono concesse ai coloni le terre collettive appartenenti alle tribù che si vedevano diseredate e quindi disorientate.

La pratica del *cantonnement* ha permesso all'amministrazione coloniale, agli speculatori ed alle grandi società finanziarie europee, di accaparrarsi le migliori e fertili terre algerine, ad irrisori prezzi di vendita. Così si sviluppava il dramma più struggente della colonizzazione francese in Algeria, quello dell'espulsione delle tribù dalle loro terre ancestrali. Lo scopo del *cantonnement* era la privatizzazione delle terre appartenenti alle antiche famiglie che le coltivavano in regime di indivisione. Secondo la dottrina francese, l'algerino divenuto proprietario della terra avrebbe sentito ben presto il bisogno di migliorare il suo bene invece di «marcire nella stagnazione

¹²⁶ *Ibid.*, pp.230-231.

collettiva¹²⁷». Inoltre il costante contatto con gli europei gli avrebbe permesso un alto livello di civilizzazione¹²⁸. Nell'oranes, le antiche tribù degli Smela persero le loro migliori terre, ciò valse anche per le tribù della zona di Algeri. Nella regione di Guelma tre tribù perdevano tra il 40 ed il 50% dei loro beni, una quarta ne perdeva ben l'85%¹²⁹.

Insicure del domani, incapaci di difendersi dal potere dell'occupante, le tribù vivevano nell'angoscia; le loro proprietà furono confiscate e le famiglie costrette all'emigrazione.

Il corollario della politica del *cantonnement* è rappresentato da due leggi: il senato-consulto del 1863 e la legge Warnier del 1873. Il testo della prima legge abbandonava la teoria del dominio dello stato coloniale che era servito a giustificare il *cantonnement*, sostituendo alla nozione di usufrutto delle terre da parte delle tribù, quello della proprietà. «Le tribù algerine—precisava l'articolo primo del senato-consulto—vengono dichiarate proprietarie dei territori dei quali hanno l'usufrutto permanente, a qualunque titolo»¹³⁰. Per la prima volta dopo la conquista, una misura legislativa concedeva a tutti gli algerini proprietari delle terre *melk* o delle terre *arch*, la garanzia della proprietà, ma senza che essi potessero mettere in discussione tutti gli atti, le divisioni dei territori decise anteriormente al 1863 (!). Nessuna esegesi giuridica sull'applicazione del diritto di proprietà collettiva e sulla relativa estensione delle terre *melk* oppure *arch* poteva prevalere contro la nuova decisione decretata dal governo coloniale. Il senato-consulto del 1863 prescriveva anche le misure destinate a facilitare la promozione culturale dei gruppi tribali rispetto al concetto, per loro quasi estraneo, di proprietà privata. Questa legge prevedeva tre operazioni: delimitare il territorio delle tribù, suddividere il territorio tra le varie tribù, con riserva sulle terre che dovevano conservare il carattere di bene comunale ed infine stabilire «la propriété individuelle entre les membres de ces douars partout où cette mesure sera reconnue possible et opportune»¹³¹. L'applicazione del senato-consulto riguardò anche la revisione dei sequestri territoriali avvenuti contro le tribù che

¹²⁷ C.A. Julien, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, Paris, PUF, 1979, p.404.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 405.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 406.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 425.

¹³¹ C.A. Julien, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, Paris, Puf, 1979, p. 426.

agivano in modo ostile alla colonizzazione francese: conservavano le loro terre, nel caso in cui le occupavano ancora, oppure ricevevano dei compensi. La delimitazione delle tribù poneva all'amministrazione coloniale il problema della ripartizione dei territori tra i diversi *duar* o frazioni di *douar*. Per i francesi, il *douar* era costituito da una specifica amministrazione, un suo terreno, dei beni comuni. L'amministrazione coloniale non si trovava di fronte a gruppi nettamente delimitati e fu costretta, nella maggior parte dei casi a crearli riunendo secondo alcuni criteri «les individus qui, par leur origine, leur état social, leurs habitudes, constituent un tout distinct avec la tribu»¹³². Il *douar* diveniva la nuova forma di struttura sociale al posto della tribù. Il senato-consulto del 1863 ottenne in parte l'obiettivo che si era prefissato: disarticolare le strutture sociali tradizionali. A partire dal 1848, anno in cui l'Algeria fu dichiarata territorio francese attraverso un decreto legge, l'affermarsi della volontà coloniale dichiarata non tardò a dare i suoi frutti. Una forte corrente migratoria verso l'Algeria si intensificò: nel 1850 nel paese nordafricano sbarcarono ben 20000 francesi che si appropriarono delle terre migliori appartenenti agli autoctoni¹³³. Il senato-consulto del 1863 mirava a spezzettare la tribù e la proprietà tradizionale e quindi le istituzioni socio-economiche preesistenti, principale baluardo contro la penetrazione politica francese. I coloni dettavano legge ed ottenevano sussidi per produrre cereali e la viticoltura. Con l'espropriazione delle terre si costituì una specie di Algeria "bianca" dove il 2% degli europei possedeva il 27% delle terre coltivate e l'80% dei coloni possedeva fondi di più di 100 ettari mentre l'80% dei fondi algerini era sotto questo tetto. La disgregazione economica provocò una pauperizzazione su grande scala riportando in auge vecchie forme di scambio e l'economia coloniale, che predisponne al soddisfacimento dei bisogni di un'élite composta da stranieri, prese il posto del preesistente equilibrio tra produzione e consumo¹³⁴. Afferma P. Bourdieu: «il diverso tasso di mutamento fra sistema culturale, prodotto dalla dominazione di una società numericamente minoritaria ma sociologicamente maggioritaria su di

¹³² *Ibid.*, p. 427.

¹³³ G. Calchi Novati, *Storia dell'Algeria indipendente. Dalla guerra di liberazione al fondamentalismo islamico*, Milano, Bompiani, 1998, p. 27.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 33.

una popolazione autoctona che disponeva di mezzi materiali inferiori e fattori quali la demografia ed il controllo effettivo delle tecniche economiche, con l'introduzione di valori impersonali ed astratti (il denaro e l'individualismo), tagliò fuori la maggior parte degli algerini da ogni prospettiva di progresso, causando una situazione di permanente tensione, insubordinazione e rivendicazione in un contesto di diffusa instabilità»¹³⁵.

La legge Warnier del 1873 disciplinava secondo il codice civile francese (art.815:«nul n'est tenu de rester dans l'indivision») le terre delle tribù. Lo scopo fondamentale di questa legge era l'istituzione della proprietà privata in Algeria distribuendo dei titoli individuali di proprietà a tutte le famiglie conproprietarie delle terre della tribù. In questo punto la legge Warnier non ebbe grande successo ma fu rinforzata dalla legge del 1887 il cui obiettivo principale era l'eliminazione del regime di indivisione familiare e la facilitazione del trasferimento delle terre dalle tribù ai coloni francesi. Le leggi del 1873 prima e del 1887 poi, permettevano allo stato coloniale di appropriarsi di immensi territori: il 13,84% di terre passava nelle mani dei coloni.

Nel 1897, una nuova legislazione terriera stabiliva una procedura di inchiesta che francesizzava le terre algerine liquidando la proprietà indivisa. Con l'abolizione dell'indivisione, quale principio-pilastro della società tradizionale, la legge Warnier disarticolava l'antico sistema sociale causando un forte disorientamento identitario tra i membri dei gruppi tribali. In effetti, l'espropriazione delle terre in favore dell'amministrazione coloniale francese, elemento intorno al quale si svolgeva la vita sociale della famiglia, della tribù, causa la disaggregazione dei legami e dei valori tradizionali. I sentimenti di mutualità e di solidarietà del gruppo rurale tradizionale tendevano così ad affievolirsi. Quali furono dunque i principali effetti delle leggi del *cantonnement* sulla società tradizionale? In primo luogo, la ripartizione delle tribù in piccole unità amministrative o *douar* ed il loro raggruppamento arbitrario (cioè senza alcuna considerazione delle diversità esistenti tra le varie tribù) ha indotto la dislocazione delle terre che fino in epoca precoloniale appartenevano alle tribù. In secondo luogo, cadeva la consuetudine secondo la quale la terra veniva gestita

¹³⁵ P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, nella collana «Que sais-je?», Paris, PUF, 1958, p. 114.

dalle famiglie in regime di indivisione e di conseguenza il suolo coltivabile era trasformato in proprietà privata e concesso ai coloni. In terzo luogo, queste leggi hanno generato dei forti turbamenti negli individui poiché le popolazioni autoctone, tra cui le famiglie cabile, perdevano il legame che le univa al gruppo e si ritrovavano private da ogni sostegno morale e materiale, che costituiva per loro sia la garanzia di esistenza che la forza di resistere alle innumerevoli sfide che la storia ha loro presentato¹³⁶.

c) La politica *assimilazionista* della Francia: il senato-consulato del 1865 ed il decreto Crémieux del 1870

La politica di assimilazione condotta dalla Francia trovò nel senato-consulato del 1865 e nel decreto Crémieux del 1870 una concretizzazione. Entrambe le leggi causarono la disgregazione della società tradizionale algerina; in Cabilia la conseguenza più eclatante fu la rivolta del 1871.

Il decreto del 1865 stabilì lo statuto giuridico degli indigeni musulmani. L'articolo 1 disponeva che: «L'indigeno musulmano è francese e non continuerà ad essere giudicato secondo la legge musulmana. Potrà essere ammesso al servizio militare nelle armate di terra e di mare. Potrà essere impiegato come funzionario civile in Algeria. Potrà godere, sotto sua esplicita domanda, dei diritti quale cittadino francese; in questo caso, egli è soggetto alla legislazione sociale e politica della Francia»¹³⁷. A partire dalla promulgazione di questo decreto, i musulmani d'Algeria divenivano soggetti giuridici francesi; il senato-consulato riconosceva la validità del diritto coranico ma nella pratica quest'ultimo subiva delle decise restrizioni. Il senato-consulato stabiliva inoltre le regole d'accesso alla cittadinanza francese avviando così la cosiddetta *fase di naturalizzazione*. Gli autoctoni che avessero compiuto il ventunesimo anno di età potevano chiedere di essere posti sotto la giurisdizione francese. I musulmani consideravano un'apostasia l'abbandono del loro statuto personale e l'amministrazione rifiutò la concessione della cittadinanza francese agli elementi più

¹³⁶ C.R. Ageron, *Histoire de l'Algérie contemporaine. De l'insurrection de 1871 au déclenchement de la guerre de libération*, Paris, PUF, 1979, p. 96.

¹³⁷ *Ibid.*, pp. 420-425.

istruiti o maggiormente indipendenti che in effetti non erano intenzionati a diventare soggetti francesi; il risultato che emerse da questa legge fu mediocre in quanto il numero delle “naturalizzazioni” accordate fino all’ottobre del 1870 fu di 194. Gli ebrei algerini si videro applicare le stesse prescrizioni ma , sebbene conservassero la legge mosaica, dipendevano anch’essi dalla giurisdizione dei tribunali francesi. La *naturalizzazione* degli ebrei fu comunque impossibile o scarsa in quanto, come avveniva nel caso dei musulmani, questi ultimi giudicavano l’abbandono della propria religione come l’abiurazione della legge divina. Su centinaia di migliaia solo 917 ebrei si sottoposero alla *naturalizzazione*. Nel complesso il senato-consulto del 1865, che aveva dunque previsto la possibilità di naturalizzazioni individuali degli ebrei e dei musulmani d’Algeria che lo desiderassero, aveva trovato ben pochi riscontri¹³⁸.

Alla legge del 1865 ne seguì un’altra, che scosse profondamente le popolazioni algerine, ossia il decreto Crémieux emanato nel 1871. La nuova legge accordava d’ufficio la cittadinanza francese agli autoctoni.

Come contropartita ai vantaggi apportati dal decreto, gli ebrei vennero sottoposti d’ufficio allo stesso statuto civile laico, diritto comune di tutti gli altri cittadini francesi (perdendo in tal modo il loro particolare statuto civile su base religiosa) divenendo così mobilitabili come gli altri cittadini francesi, mentre secondo il regime precedente, che disciplinava le norme sul trattamento degli autoctoni, erano soggetti, come i musulmani, alla sola coscrizione di leva. Il decreto Crémieux, misura che esprimeva la politica assimilazionista dei francesi, apportava una decisa discriminazione tra gli ebrei ed i musulmani. In realtà, all’epoca, era parso impossibile applicare immediatamente una riforma identica anche per i musulmani, poiché si temeva che questi ultimi, poco inclini, secondo l’ottica francese, a distinguere il sacro dal profano, si ribellassero vedendo il proprio statuto civile su base religiosa sostituito dallo stato civile laico francese.

Rimaneva comunque sempre possibile, per i musulmani che lo desiderassero, divenire cittadini francesi optando per lo stato civile francese ed abbandonando così lo stato civile coranico. Furono ben pochi coloro che lo fecero. Il decreto incontrò l’ opposizione da parte delle popolazioni algerine in particolare dei cabili che vedevano con

¹³⁸ *Ibid.*, pp. 434-435.

esso passare tra i ranghi dei privilegiati tutti gli appartenenti alla minoranza ebraica del paese, i quali invece occupavano tradizionalmente gli ultimi gradini della scala sociale. Lo sdegno per il decreto (unito alle difficoltà della Francia impegnata nel conflitto franco-prussiano) fu una delle cause dello scoppio dell'insurrezione cabila del 1871, capeggiata da El Mokrani e dallo *cheik* El Haddad, che venne domata dall'esercito coloniale solo con grande difficoltà. La rivolta cabila del 1871 metteva in luce il disagio subito dalla popolazione berbera cabila, ultima roccaforte che resisteva all'invasione francese, depredata nei valori della cultura e delle istituzioni tradizionali¹³⁹.

2. La *politique berbère*, il mito *cabilo* e la società

Lo scopo attribuito dall'amministrazione coloniale alla *politique berbère* concerneva il tentativo di assimilazione della società cabila alla Francia. Diversi studiosi hanno affrontato il tema della *politique berbère* e del *mito cabilo*, quali , C. R. Ageron, C. Lacoste-Dujardin, M. Khaddache, F. Colonna, V. Trenga, A. Mahé. Secondo C.R. Ageron, la *politique berbère* nacque come l'affermazione di una reazione anti-araba. Nei primi anni della conquista i berberi cabili erano considerati come un popolo "selvaggio e feroce". Ben presto, però, si impose in Algeria, per volontà francese, un nuovo mito secondo cui i cabili erano uomini dediti al lavoro, tiepidamente religiosi, con una lingua originale ed amanti della libertà. Gli esponenti della colonizzazione francese professavano l'esistenza in Algeria di due "razze" ben distinte tra di loro, la "razza" araba e la "razza" cabila e pensavano che la sedentarietà dei cabili ed il loro amore per il lavoro potessero essere degli ottimi requisiti per lo sviluppo ed il radicamento della politica coloniale francese. I principali fautori della conquista algerina erano sempre più convinti che i cabili grazie all'amore per la democrazia, la presunta origine latina ed un nutrito odio per gli invasori arabi avrebbero facilmente collaborato con l'amministrazione francese. Corollario della politica e del mito cabili, fu la tesi del *divide et impera*: separare gli

¹³⁹ C.R. Ageron, *Histoire de l'Algérie contemporaine. De l'insurrection de 1871 au déclenchement de la guerre de libération*, Paris, PUF, 1979, pp. 467-469.

arabi dai cabili al fine di controllare e di governare l'intero paese. Si affermava sempre più l'idea, tra i francesi, che gli arabi fossero "parassiti, fanatici" al contrario dei cabili visti come "grandi lavoratori, dotati di forte energia e vitalità"¹⁴⁰.

La *politica cabila* ed il *mito cabilo* costruiti dai francesi tra il 1870 ed il 1920 rappresentano uno tra i fallimenti della politica coloniale francese. Come afferma S. Chaker, se il sintagma *politica berbera* dovrebbe rinviare ad un insieme di misure (legislative, materiali) finalizzate ad uno scopo concreto allora si può affermare che non sia esistita una *politica berbera* francese. In effetti, la Francia non si è mai impegnata nella promozione e nello sviluppo della società e della cultura dei cabili. Nel campo della scolarizzazione, della giustizia e dell'amministrazione i francesi non hanno contribuito affatto all'evoluzione della società cabila. Al contrario, la *politica cabila* si collega alla distruzione e alla repressione di ogni ambito della vita sociale dei berberi cabili. Violenza inaudita nella repressione delle insurrezioni (1871); distruzione dell'organizzazione sociale tradizionale, degli equilibri economici antichi, proiezione brutale dei cabili nel salariato attraverso un'emigrazione coatta. Le principali vittime della *politique berbère* della Francia sono stati i cabili sradicati dalla propria società, privati dei valori antichi¹⁴¹.

In queste pagine si tenta di esaminare i principali aspetti della *politica cabila* condotta dalla Francia: l'instaurazione da parte dei militari dell'organizzazione amministrativa della Cabilia; il sequestro delle terre intervenuto dopo l'insurrezione del 1871 e le conseguenze; il regime fiscale della *lezma* cabila tra il 1858 ed il 1918; l'amministrazione della giustizia tra il 1871 ed il 1919 secondo il diritto consuetudinario cabilo; le politiche di amministrazione della Cabilia tra il 1871 ed il 1919 in particolar modo la nascita dei *comuni misti* e dei *comuni di pieno esercizio*; la scolarizzazione in lingua francese dei cabili dal 1880 al 1919; lo sviluppo delle delegazioni finanziarie istituite nel 1898 (abolite nel 1947) che implicavano una rappresentazione politica separata basata sulla dicotomia arabi/cabili.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp.140-145.

¹⁴¹ S. Chaker, *Berbères aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 1980, pp.83 e ss.

a)Le politiche di amministrazione prima della rivolta cabila (1857-1871)

La politica amministrativa condotta dai governatori francesi in questo periodo concerneva da un lato la riproduzione del sistema dell'organizzazione socio-giuridica dei cabili, la *tajmat*, dall'altro la creazione di strutture di mediazione tra le assemblee di villaggio e le istituzioni francesi. Il corpo elettorale al livello del villaggio era determinato su base censitaria e solo coloro che pagavano l'imposta più ingente potevano essere elettori e potenziali eletti. Il rinnovamento dei membri dell'assemblea di villaggio e delle relative funzioni, *amin*, *ukil*, *tamen*, era annuale. Inoltre, basandosi sul carattere quasi sistemico circa la divisione della popolazione dei villaggi in *sof*, i militari obbligarono i membri dei vari gruppi a scegliere il proprio *ukil* nello schieramento opposto a quello dell'*amin* che avevano scelto. Ciò, nell'ottica degli amministratori militari avrebbe garantito un certo equilibrio di potere e la democraticità dell'istituzione. La promulgazione e la repressione dei delitti stipulati dai *qanun* erano la prerogativa principale dell'assemblea.

Tuttavia questi ultimi dovevano essere vagliati ed approvati dall'amministrazione coloniale prima di avere forza di legge. Inoltre, i militari si attribuivano esclusivamente la repressione dei crimini di carattere penale. In materia fiscale, l'assemblea era autonoma e se da un lato la ricezione delle imposte francesi che doveva ricoprire andavano direttamente nelle casse dello Stato coloniale, dall'altro l'assemblea fino alla rivolta cabila del 1871, sembrava libera di fissare la quota delle imposte locali. Inoltre, essa disponeva dei beni del villaggio, i beni cosiddetti *mechmel*¹⁴².

Rinominate secondo la terminologia araba, *djema*, i militari francesi pensavano di poter ricostruire per controllarle, le ancestrali *tajmat*. In realtà, le nuove assemblee ricordavano poco le antiche istituzioni giuridiche cabile. In primis, a partire dal 1857 le trascrizioni

¹⁴² I militari conoscevano perfettamente l'esistenza del patrimonio dell'assemblea di villaggio ma non avevano alcun mezzo per esercitare il controllo su questo aspetto poiché le leggi sul *cantonnement* non erano state ancora promulgate. Queste ultime furono applicate in Cabilia solo a partire dal 1900-1902 cioè dopo la repressione della rivolta cabila del 1871, *cfr.* A. Mahé, *Histoire de la Grande Kabylie XIX-XX siècles*, Paris, Bouchène, 2001, p. 185.

dei *qanun*, la cui prerogativa era l'oralità, aumentavano notevolmente prima in lingua araba e poi, grazie alla precoce scolarizzazione della regione, in francese. Gli ufficiali francesi ridussero le prerogative delle assemblee anche in materia penale e ciò incideva particolarmente sul sistema vendicativo cabilo basato sull'onore. I militari tendevano sempre più a sostituire il loro sistema di giustizia a quello stabilito dalle assemblee di villaggio. In cambio, queste ultime tendevano a nascondere agli amministratori un'attività occulta. La *djemaa* legale continuava di facciata ad amministrare gli affari del villaggio e a comunicare con l'autorità militare mentre le reali decisioni erano prese all'insaputa dell'amministrazione coloniale, da una *tajmat* clandestina, composta sia dagli stessi individui che sedevano nella *djemaa* che da un comitato clandestino .

Al fine di auspicare un'amministrazione più diretta e più conforme alla legislazione francese, l'amministrazione coloniale non ha mai cessato di mettere in discussione le prerogative dei capi tribali. Per esercitare un maggior controllo sull'attività della *djemaa*, i francesi si avvalsero di nuove figure, nuovi capi tribali, fedeli al sistema coloniale.

I capi in questione erano gli *amin el-oumena*. Si trattava di comuni agenti di polizia che avevano però il potere di distribuire alla popolazione i preziosi permessi di viaggio e di commercio. Non solo questa nuova figura istituzionale assicurava un reale vantaggio economico a chi lo detenesse, ma assicurava un reale potere permettendo il favoreggiamento di alcuni gruppi piuttosto che di altri.

Questo fattore non faceva altro che allentare i legami e la solidarietà tra i gruppi poiché spesso nascevano querelles tra i *sof* per ottenere i favori dell'*amin el oumena*. Tuttavia, le disfunzioni provocate da questa figura, a partire dal 1862, condussero le autorità francesi ad elaborare nuovi progetti di gestione della società cabila, al fine di garantire una maggiore stabilità e le prerogative della *djemaa*. L'*amin el-oumena* diveniva una sorta di sindaco i cui *tamen* ne sarebbero stati i vice. La designazione del consiglio municipale sarebbe avvenuta tramite elezioni ed il mandato stabilito per tre anni invece di uno. Ma tale progetto non vide la luce. In effetti, il governo di Algeri aveva altri obiettivi che non riguardavano la municipalizzazione della Cabilia. Gli ufficiali erano più preoccupati dell'azione occulta della confraternita della *Rahmanya*. In tal senso, la sovra-rappresentazione dei religiosi

nelle più alte cariche amministrative allarmava i generali francesi che tentavano di allontanarli il più possibile dalle cariche di potere.

b) La rivolta cabila del 1871 e le conseguenze sulle strutture sociali cabile

La rivolta cabila scoppiata nel 1871 fu capeggiata da El-Mokrani il capo tribale più importante del costantinense e dalla confraternita della *Rahmanya*. Lo scopo dei due gruppi era l'allontanamento dei francesi dalla Cabilia. La rivolta del 1871 fu domata e repressa cruentemente dalle forze militari francesi con non poche difficoltà. I cabili lottarono vigorosamente al fine di preservare l'indipendenza del loro paese, delle loro peculiari tradizioni e cultura. La Cabilia non fu solo colpita nelle sue risorse ma anche nelle sue particolari istituzioni. Le riforme del governo centrale dovevano in primis, secondo la ferma volontà dei coloni, sopprimere i *bureaux arabes*; effettuare un controllo diretto da parte dei funzionari francesi sul territorio e l'eliminazione, se non ufficiale, della *tajmat*. Gli interessi dei cabili e degli europei, secondo la politica francese, dei comuni che abbracciavano il territorio colonizzato ed i territori occupati dai *douar*, furono affidati ad un sindaco europeo che presiedeva una commissione municipale composta da europei e da alcuni rappresentanti della *tajmat*. Al fine di accrescere le risorse fiscali, fu preposto un funzionario al regolamento del censimento della popolazione. Infine, un altro funzionario francese fu nominato presidente delle assemblee dei nuovi *douar* con le specifiche funzioni di informare l'autorità civile dei bisogni delle popolazioni cabile, di sostenere l'autorità del sindaco e di assicurare la pace nella regione. L'organizzazione tradizionale della società cabila non cessava di esistere ma continuava ad esercitarsi in clandestinità; gli antichi consigli di villaggio giocarono un ruolo fondamentale nella resistenza alla politica di assimilazione¹⁴³. La sconfitta dell'insurrezione veniva amaramente subita dal popolo cabilo. La famiglia cabila, erosa lentamente nei suoi valori, privata delle principali risorse economiche e

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 475-477.

dunque sradicata nella propria identità, dopo il 1871 sarà costretta ad abbandonare la terra natale e ad emigrare¹⁴⁴.

Dopo la campagna militare del 1855-1857 che portò la sottomissione di quasi tutte le tribù cabile, gli europei beneficiarono di alcuni territori della regione. La rivolta del 1871 rivela la sistematizzazione della colonizzazione rurale in Cabilia. La repressione dell'insurrezione del 1871 permise ai colonialisti di realizzare il programma di espropriazione delle terre cabile. Però, le proprietà delle comunità cabile particolarmente attive durante l'insurrezione (le tribù del massiccio cabilo e del *Djurdjura*) non rientrarono nell'ottica della colonizzazione. In effetti, l'esiguità delle terre presenti nel contesto montuoso le rendevano poco accessibili e poco sfruttabili secondo le tecniche moderne importate dagli europei. In questi casi, siccome le terre sequestrate non potevano divenire centri della colonizzazione e non trovarono acquirenti privati, il legislatore coloniale propose diverse formule legislative. La prima permetteva agli "antichi" proprietari di recuperare le loro terre previo pagamento di un riscatto fissato ad 1/5 del presunto valore delle terre. In tal modo, la maggior parte delle terre sequestrate nelle regioni montuose ritornavano ai primi proprietari. La seconda soluzione concerneva i perimetri di territorio la cui superficie non permetteva la creazione di un centro della colonizzazione ma la cui qualità in termini agronomici poteva interessare la piccola colonizzazione privata. In questa prospettiva, l'amministrazione francese concedeva temporaneamente la possibilità agli antichi proprietari di coltivare le parcelle sequestrate pagando un affitto in favore dello stato coloniale. In tutti i casi, al di fuori dei centri in cui la colonizzazione fu possibile, le operazioni di delimitazione dei sequestri delle terre durarono diversi anni. In questo intervallo di tempo, i cabili poterono coltivare le proprie terre pagando una tassa al governo coloniale. Tuttavia, nel corso degli anni, siccome la piccola colonizzazione privata diveniva evidente in Cabilia, numerosi cabili espropriati recuperarono le loro terre riacquistandole sia dallo stato coloniale che direttamente dai coloni europei che le avevano acquistate ma che avevano rapidamente rinunciato a coltivarle¹⁴⁵.

¹⁴⁴ A. Mahè, *Histoire de la Grande Kabylie*, Paris, Bouchène, 2001, pp.199-200.

¹⁴⁵ *Ibid.*, pp. 207-208.

Per ciò che concerne la colonizzazione rurale, la situazione della Cabilia risulta atipica rispetto all'intera Algeria. Le motivazioni sono diverse: in primo luogo, il carattere tardivo della colonizzazione agraria legato al fatto che la conquista militare in Cabilia è intervenuta più tardi rispetto alle altre regioni algerine; in secondo luogo il fallimento della piccola colonizzazione ed infine, elemento distintivo, il rapido e massivo riacquisto delle terre detenute dai coloni europei da parte dei cabili. Quali furono i fattori che indussero il rapido ritorno delle terre europee nelle mani dei cabili? Il dinamismo economico della Cabilia e la diversificazione dell'economia tradizionale hanno in prima istanza permesso il riacquisto delle terre. In effetti, la produzione artigianale ed il commercio non erano stati influenzati a quell'epoca dai prodotti di importazione né dalle produzioni fabbricate dall'economia coloniale europea; pertanto i cabili disponevano di risorse monetarie indispensabili per riscattare le terre. D'altro canto, il desiderio dei cabili di acquistare o riacquistare le terre si spiega, in un certo senso, attraverso il fatto che le terre erano per lo più, fino in epoca precoloniale, terre *arch* ossia terre collettive, patrimonio della tribù e in misura minore vi erano terre *melk* ossia di proprietà privata. Inoltre, la legge fondiaria del febbraio 1897 che ha reso le terre *arch* alienabili ha permesso agli usurai, particolarmente attivi dopo la pauperizzazione generale dovuta alla rivolta del 1871, ad obbligare i loro debitori nella sollecitazione di una procedura di indagine. Secondo C.R. Ageron¹⁴⁶, nel 1899, 11 744 creditori di cui 7 000 musulmani avevano già realizzato l'espropriazione dei loro debitori o acquistato i loro beni sotto forma di contratti di vendita di tipo *rahnia* e *tsénia*. In tal modo sembra evidente che il riacquisto delle terre non hanno sempre permesso ai loro antichi proprietari di recuperare i loro beni e hanno anche spesso permesso l'accaparramento da parte di alcuni. La possibilità di riacquistare individualmente le terre sequestrate a titolo collettivo accentuò questa tendenza all'appropriazione privata delle terre anticamente tribali¹⁴⁷.

¹⁴⁶ C.R. Ageron, *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919)*, Paris, PUF, 1968, p. 490.

¹⁴⁷ Bisogna ricordare che in Cabilia, ad eccezione delle terre situate all'esterno delle frontiere delle comunità di villaggio, la maggior parte delle terre coltivabili era di tipo *melk*. La loro coltivazione in regime di indivisione da parte dei lignaggi, delle famiglie, non va confusa con la proprietà collettiva

c) La politica fiscale cabila

La *politica cabila* portava le sue nefaste conseguenze anche nel campo fiscale. La fiscalità ordinaria è stata introdotta in Cabilia a partire dal 1845 durante la conquista militare della regione. La resistenza cabila all'armata coloniale ha rappresentato il pretesto dell'imposizione di diversi contributi di guerra. Prima della rivolta cabila le popolazioni della regione avevano già dovuto pagare due milioni di franchi a seguito dell'insurrezione del 1855-1857. La rivolta cabila del 1871 ha causato la pauperizzazione della regione a causa della graduale espropriazione delle terre da parte dei coloni francesi e dei contributi di guerra che i cabili dovevano versare al regime coloniale.

L'istituzione di un sistema fiscale per le popolazioni autoctone algerine iniziò nel 1845 e fu applicato in tutti i territori del Tell sottomessi alla Francia. Il calcolo e la distribuzione di queste imposte dette "arabe" variavano ed erano estremamente complicate.

L'amministrazione francese percepiva quattro forme di imposta: l'*hokor* corrispondeva all'affitto delle terre *azel*; l'*achour* era l'imposta sul grano; la *zekkat*, l'imposta sul bestiame e l'*eussa*, tassa riservata alle tribù del deserto. Con la sottomissione delle popolazioni della Cabilia, le autorità coloniali, invece di applicare il sistema fiscale in corso, istituirono un regime fiscale speciale chiamato *lezma*. In rottura con il sistema di tassazione di ispirazione islamica in vigore in tutta l'Algeria, la *lezma* cabila, applicata tra il 1858 ed il 1918, era calcolata secondo la ricchezza ed i redditi dei capi-famiglia. La prima applicazione della *lezma* cabila, istituita nel giugno del 1858 prevedeva tre categorie di contribuenti. Ai gruppi ricchi, medi e meno abbienti veniva applicato un'imposta diversa. Per quanto riguarda gli indigenti questi ultimi erano esonerati dalle tasse. Tra il 1874 ed il 1912 le

che riguardava essenzialmente delle terre adibite per i pascoli oppure delle terre pianeggianti di cui le comunità non godevano che di un precario usufrutto, tenendo conto del controllo che vi esercitavano le tribù alleate ai turchi. Per il resto, la maggior parte delle terre erano proprietà privata dei gruppi di eredi che sfruttavano il loro patrimonio in indivisione come i gruppi rurali presenti nel nostro Medioevo, *cfr.* A. Mahé, *Histoire de la Grande Kabylie XIX-XX siècles*, Paris, Bouchène, 2001, p. 212.

categorie di contribuenti alle quali veniva applicata la *lezma* da tre diventarono sette : gli indigenti erano esonerati, gli individui medio-abbienti pagavano 5 franchi, coloro che detenevano una fortuna medio-alta, 10 franchi, i benestanti, 15 franchi, le famiglie mediamente ricche 30 franchi, le famiglie ricche 50 franchi ed i gruppi estremamente ricchi 100 franchi.

A partire dal 1898, anno della nascita delle “delegazioni finanziarie” in seno alle quali i cabili erano rappresentati da sei delegati, le rivendicazioni dei contribuenti tendevano a flettere la politica fiscale. In effetti, nell’ambito delle delegazioni finanziarie, i cabili, che accusavano il sistema in vigore di eterogeneità, ottennero nel 1912 dall’amministrazione francese l’omogeneizzazione della *lezma* che divenne un’imposta che comprendeva un tasso fisso di 3 franchi ed un’altra variabile che rappresentava il 2,5% circa dei redditi dei proprietari. Contestualmente, nuove tasse erano state istituite in Algeria che toccavano particolarmente la Cabilia, come ad esempio l’imposta sul tabacco del 1906 e l’imposta sui frantoi del medesimo anno. Così la pressione fiscale in Cabilia aumentava. Gli imprenditori cabili se ne lamentavano ed i delegati finanziari rilanciarono delle proteste. Nel 1918 le autorità coloniali soppressero le imposte arabe e la *lezma* per istituire un regime fiscale comune.

Il doppio sistema di tassazione l’uno “arabo” , l’altro destinato ai cabili non faceva altro che esacerbare il *mito cabilo* e l’immagine stereotipata che gli europei avevano dell’identità cabila. Nell’ottica coloniale infatti la religione musulmana non era che una vernice in Cabilia e dunque era auspicabile rispettare l’identità specifica di questa regione senza rischiare pertanto di risvegliare un sentimento religioso, tiepido per natura, negli animi dei berberi cabili.

d) La politica giudiziaria in Cabilia (1871-1919)

Le prime disposizioni in materia di organizzazione giudiziaria della Cabilia datano il 1855. Nel marzo di quest’anno i primi *cadi* musulmani, ossia i giudici che amministravano la giustizia secondo il diritto musulmano, furono nominati nella regione. Tuttavia i *cadi* musulmani non esercitarono mai le loro funzioni a causa dell’amministrazione coloniale che bloccò tali nomine. Nel dicembre

del 1866 fu per la prima volta organizzata la giustizia musulmana in Algeria (non in Cabilia che in quegli anni era sotto il controllo militare) con la creazione di istituzioni di pace dirette da magistrati francesi assistiti da interpreti musulmani. In Cabilia, dal 1871 le *djemaa* di villaggio cessavano di esistere. Il governatore generale d'Algeria, l'ammiraglio Gueydon aveva progettato la creazione di un dipartimento speciale inglobante tutte le popolazioni che parlassero la lingua cabila.

Nel 1874 furono istituiti alcuni tribunali nella regione (a Tizi-Ouzou e a Bougie) che avrebbero applicato la giustizia secondo il diritto consuetudinario cabilo così come interpretato dai generali dell'esercito francese, Hanoteau e Letourneux. Attraverso tale riforma, i *cadi* musulmani erano definitivamente esclusi dal sistema giudiziario cabilo; sotto il nome di *cadi-notaio*, il legislatore metteva a disposizione della giustizia francese degli assistenti indigeni il cui compito consisteva unicamente nell'esecuzione delle sentenze dei magistrati.

Dal 1880, con la soppressione delle ultime *djemaa* giudiziarie, fu istituito il sistema giudiziario che avrebbe funzionato fino all'indipendenza dell'Algeria. I cabili sarebbero stati giudicati in materia civile e commerciale unicamente secondo il diritto consuetudinario rivisitato nell'opera di Hanoteau e Letourneux¹⁴⁸. Per quanto riguarda la materia penale i cabili sarebbero stati sottoposti in caso di delitti e di crimini alla giustizia coloniale francese. In entrambi i casi, la società tradizionale veniva alterata. In primo luogo, l'amministrazione della giustizia francese aveva compromesso il rapporto che i cabili avevano con i *qanun*. Fino al 1880, le disposizioni giuridiche delle assemblee di villaggio erano prettamente di natura orale, difficilmente erano trascritte. La trascrizione dei *qanun* non faceva altro che alterare il sistema di giustizia cabilo basato su di una particolare risoluzione dei conflitti. In secondo luogo, l'imposizione della giustizia penale francese e la sua volontà di controllare gli scambi di violenza del sistema vendicativo sostituendo la prigione alla vendetta, ha prodotto degli effetti considerevoli sulla società cabila. Il fenomeno indotto dall'applicazione della legge francese in materia di crimini e di delitti fu la clandestinità degli scambi di violenza e la conseguente inibizione dei conflitti d'onore. In effetti, uno degli

¹⁴⁸ A. Hanoteau, A. Letourneux, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Paris, Challamel, 1893, p. 560.

elementi essenziali di questi delitti d'onore era la pubblicità nella quale venivano compiuti; l'aspetto pubblico dei crimini d'onore garantiva a coloro che ne erano implicati il riconoscimento da parte dell'opinione pubblica dello status di uomo d'onore, status fondamentale per i cabili laddove l'onore (*nif*) rappresentava uno dei valori cardine della società¹⁴⁹.

e) L'amministrazione francese della Cabilia (1871-1919)

L'organizzazione giuridica cabila rappresentata dalla *tajmat* si dissolveva lentamente. Il regime di elezione dei capi-tribù fu abbandonato. Le *tajmat* (arabizzate in *djemaa*) furono sostituite nel 1874 dai giudici di pace francesi che applicavano le consuetudini cabile riviste e corrette da Hanoteau e Letourneux¹⁵⁰, eccezion fatta per i cabili che decidessero spontaneamente di essere sottoposti alla legislazione francese. La politica di assimilazione francese vedeva la sua concretizzazione nell'istituzione del *Codice dell'indigenato* del 1874 secondo cui le popolazioni indigene erano giudicate, in caso di delitto, dal tribunale francese e dunque sottratte alla legge coranica. I giudici di pace introdotti nella Cabilia occidentale furono ben presto gli unici giudici esistenti: nel 1880 furono soppresse le ultime *tajmat* che esercitavano le loro funzioni in clandestinità. Nel 1887, il consiglio di governo si pronunciò contro il mantenimento degli *amin* di villaggio. La soppressione privava i cabili degli intermediari giudiziari preposti alla risoluzione dei problemi di natura giuridica. Nel 1902, l'amministrazione francese ottenne un decreto che regolamentava il regime della tutela dei minori sostituendo alla *tajmat* il giudice di pace francese per designare il consiglio di famiglia, sorvegliare il tutore legale al quale fu proibita l'acquisizione dei beni che appartenevano al minore. La riforma condusse i delegati cabili a chiedere sia la revisione dei *qanun* che l'applicazione del diritto coranico. Fu loro risposto che la Francia, avendo promesso di rispettare i *qanun* e le consuetudini, non le avrebbe mai sottoposte ad alcuna revisione. Così i giudici francesi

¹⁴⁹ A. Mahé, *Histoire de la Grande Kabylie XIX-XX siècles*, Paris, Bouchène, 2001, pp. 260-261.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 561.

continuavano ad applicare le prescrizioni arcaiche dei libri di Hanoteau, del “codice berbero”¹⁵¹. Il grande sostenitore della *politica cabila*, C. Sabatier, nel 1889 depose una proposta di legge, un vero e proprio progetto di costituzione algerina. Egli intendeva istituire ad Algeri un consiglio coloniale dotato di due consigli consultivi indigeni, uno arabo, l'altro cabilo. Sabatier motivava la creazione di due distinti collegi per evitare la convivenza tra i due gruppi ed il rischio che arabi e cabili fossero rappresentati al consiglio da un capo eletto comunemente.

Questo ennesimo progetto costituzionale proposto da Sabatier non fu preso in considerazione nel 1889 né tantomeno il funzionario francese riuscì a sedurre J. Ferry con l'affermazione nel 1891, che la politica del *divide et impera* stesse dando i suoi frutti. Solo nel 1898 Sabatier ottenne la sua rivincita poiché a quella data egli riuscì ad imporre il suo sistema sotto il nome di “delegazioni finanziarie”, una araba ed una cabila.

Dal 1880, l'amministrazione coloniale assimilazionista ebbe degli effetti considerevoli sull'organizzazione sociale cabila. Al posto della tribù furono istituiti i *douar* e due tipi di comuni ossia i *comuni di pieno esercizio* ed i *comuni misti*. In linee generali, i *comuni di pieno esercizio* erano composti da una maggioranza di popolazione europea ed erano direttamente soggetti all'amministrazione francese. I *comuni misti* erano comuni a maggioranza musulmana ma soggetti ad un'amministrazione nominata direttamente dal governatore generale, capeggiato da un amministratore europeo assistito da *caid* locali¹⁵².

All'epoca della conquista coloniale i gruppi cabili erano divisi in centoventisei tribù di cui settanta erano riunite a livello politico in dodici confederazioni tribali. A partire dal 1880, l'amministrazione francese sostituì il *douar* o comune indigeno alla tribù. Le centoventisei tribù divenivano centosedici *douar*. L'affermazione di questo nuovo sistema amministrativo fu influenzato dalla presenza dei coloni europei sul territorio cabilo. In effetti, a seconda della densità della presenza di coloni, il sistema amministrativo cambiava. Si passava così dal *comune misto* diretto da un amministratore nominato dal governo coloniale al *comune di pieno esercizio*, con regime elettivo. Siccome il territorio

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 524.

¹⁵² G. Calchi Novati, *Storia dell'Algeria indipendente*, Milano, Bompiani, 1998, p. 65.

abitato dagli europei era esiguo, al fine di arricchire il budget della municipalità, gli si accorpava il territorio dei gruppi cabili limitrofi che così contribuivano, tramite il pagamento di un'imposta, al budget dei *comuni di pieno esercizio* gestiti questi ultimi da un consiglio municipale composto esclusivamente da europei e da cittadini francesi.

Le zone cabile, dove si concentrava la popolazione europea, erano quelle che permettevano il più alto rendimento agricolo, ossia le zone non montagnose. Così, una volta istituiti, i *comuni di pieno esercizio* andavano a spezzettare i tradizionali confini e spazi che appartenevano alle tribù in epoca precoloniale. Dunque, la distribuzione dei *douar* nei *comuni di pieno esercizio* o nei *comuni misti* ha portato delle conseguenze notevoli sulla disarticolazione delle società locali. In effetti, se il *douar* rappresentava una divisione catastale cioè istituito in base alla competenza territoriale di alcuni agenti comunali, guardie forestali e *caïd*, i *comuni di pieno esercizio* ed i *comuni misti* corrispondevano a regimi amministrativi estremamente differenti¹⁵³.

I *comuni di pieno esercizio* avevano le stesse prerogative e funzionavano secondo le stesse modalità dei modelli metropolitani. I loro funzionari municipali si videro conferire dei poteri di polizia sui loro amministrati indigeni. I *comuni di pieno esercizio* erano costituiti da un doppio collegio: il primo era riservato ai cittadini francesi, il secondo agli indigeni algerini il cui status personale si basava sulla legge musulmana. Ai primi erano destinati i due terzi dei seggi del consiglio municipale ed ai secondi il restante. Il suffragio era universale per i francesi, censitario per gli indigeni. L'istituzione del *comune di pieno esercizio* necessitava sempre l'esistenza di una colonia di cittadini francesi anche se minima numericamente. Il borgo coloniale rappresentava il nucleo del *comune di pieno esercizio* al quale il legislatore aggregava i *douar* indigeni affinché le imposte fiscali che gravavano su questi ultimi contribuissero al budget comunale della municipalità che era nelle mani dei cittadini francesi. I *comuni misti* avevano di comune solo il nome ed erano amministrati da un funzionario nominato dal governo di Algeri che si assumeva il controllo e la gestione della circoscrizione. Da quattro ad otto volte più esteso del

¹⁵³ A. Mahé, *Histoire de la Grande Kabylie XIX-XX siècles*, Paris, Bouchène, 2001, pp. 228-232.

comune di pieno esercizio, il *comune misto* era solitamente creato nelle regioni rurali laddove il colonato europeo era quasi assente. Tenendo conto della scadente amministrazione delle regioni rurali durante tutto il periodo coloniale, il governatore del *comune misto* aveva dei poteri molto estesi nella gestione politica ed amministrativa dei suoi amministrati. In effetti come in tutte le nuove amministrazioni che non beneficiavano di una lunga tradizione rinforzata da una formazione omogenea che conferisse ai suoi membri un'etica specifica, il corpo degli amministratori dei *comuni misti* approfittavano del loro mandato per arricchirsi attraverso l'abuso di potere e la concussione, ciò a discapito delle popolazioni autoctone¹⁵⁴.

Il nuovo sistema amministrativo imposto dai francesi e basato sul *découpage* territoriale in *douar*, *comuni di pieno esercizio* e *comuni misti*, portò degli effetti sociali, politici ed economici notevoli in Cabilia. Nel caso della politica educativa, la scolarizzazione degli autoctoni comportò delle reazioni considerevoli di questi ultimi sia dal punto di vista culturale che economico. La scolarizzazione degli autoctoni sollevò la resistenza nel colonato europeo e, nella maggior parte dei *comuni di pieno esercizio*, gli amministratori locali bloccarono considerevolmente il processo moltiplicando gli ostacoli alla costruzione degli edifici scolastici. Al contrario nei *comuni misti*, i funzionari applicavano scrupolosamente le richieste del governo. In tal modo, il governo francese rinunciò a far applicare le sue leggi che obbligavano i *comuni di pieno esercizio* a contribuire alla scolarizzazione degli indigeni e, all'inverso, tali leggi si concentravano e venivano scrupolosamente applicate nei *comuni misti*. Si può così osservare, in grandi linee, l'esistenza di regioni dove la popolazione indigena era scolarizzata e delle regioni nelle quali la scolarizzazione non fu mai intrapresa. La distribuzione delle popolazioni cabile in *comuni misti* ed in *comuni di pieno esercizio* è discriminante in rapporto alla situazione economica dei gruppi cabili. Se la quasi assenza di coloni francesi nei *comuni misti* aveva permesso ai cabili, se non di recuperare le terre loro sottratte, di coltivarle a titolo di mezzadro o di affittuario nei *comuni di pieno esercizio* la permanenza della popolazione europea si traduceva nell'accaparramento delle terre migliori degli autoctoni. Questi ultimi erano costretti a lavorare le terre

¹⁵⁴ *Ibid.*, pp. 240-241.

ormai nelle mani degli europei oppure a rifugiarsi nelle grandi città europee per trovare un lavoro salariato o ancora aumentare i ranghi del sotto-proletariato algerino che iniziava ad agglutinarsi nei quartieri popolari o nella periferia delle grandi città. Infine a livello delle istituzioni tradizionali, la differenza tra *comuni di pieno esercizio* e *comuni misti* è importante. All'interno dei primi, gli amministratori non si curavano affatto delle istituzioni di villaggio. Ma gli amministratori dei *comuni misti* in Cabilia non negavano l'esistenza delle istituzioni di villaggio pur attuando una certa politica di controllo nei confronti di queste ultime¹⁵⁵.

f) Le delegazioni finanziarie e le richieste dei delegati cabili

Il 23 agosto del 1898 furono istituite in Algeria le delegazioni finanziarie il cui ruolo essenziale era la votazione del budget del paese.

L'Assemblea francese ammetteva alcuni delegati indigeni con funzione consultiva. I delegati indigeni erano divisi secondo due sezioni distinte: la delegazione araba e la delegazione cabila. Vi si ritrovava dunque il principio di una rappresentazione separata dei due gruppi tipico della *politica cabila* condotta dalla Francia¹⁵⁶. Inoltre l'amministrazione coloniale ottenne che i due gruppi venissero rappresentati in modo non proporzionale di modo che i delegati cabili ottenessero più seggi rispetto ai delegati arabi. I delegati cabili sarebbero dovuti essere eletti democraticamente da un vasto corpo elettorale ma quest'ultima misura non fu mai applicata; i delegati erano scelti direttamente dall'amministrazione coloniale. Secondo l'interpretazione che A. Mahé¹⁵⁷ fa della storia delle delegazioni finanziarie, ciò che è realmente importante sottolineare non è tanto l'aspetto della divisione delle due delegazioni ma gli effetti che ebbe tale istituzione a livello simbolico. In effetti, da un lato si rinforzava globalmente nella società algerina l'idea che la separazione fosse vantaggiosa per i cabili e d'altro lato, in Cabilia queste istituzioni

¹⁵⁵ *Ibid.*, pp.241-242.

¹⁵⁶ C.R. Ageron, *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919)*, Paris, PUF, 1968, p.873.

¹⁵⁷ A. Mahé, *Histoire de la Grande Kabylie XIX-XX siècles*, Paris, Bouchène, 2001, pp. 281-282.

inducevano un'ambivalenza perniciosa nelle rappresentazioni che i cabili avevano della loro identità. Se da un lato i gruppi sociali che erano interessati alle questioni dibattute in seno all'assemblea finanziaria seppero abilmente esercitare delle pressioni e mobilitare i loro delegati per far valere i propri interessi, dall'altro lato i delegati cabili non cessarono di reiterare la richiesta per cui la Cabilia doveva essere giudicata secondo un regime giuridico comune e non dal diritto speciale al quale veniva sottoposta.

In effetti, la voce dei delegati cabili, più che sulle questioni di natura politico-economica, si faceva sentire circa la questione della riforma delle consuetudini cabile secondo cui la Cabilia veniva amministrata, delle politiche amministrative e sull'Islam in particolar modo sulla questione della restituzione di una parte dei beni *habouss* alle moschee e alle *zaouie* della Cabilia.

La questione della riforma delle consuetudini cabile fu oggetto dell'amministrazione francese. Il giudici francesi erano convinti che le consuetudini cabile così come reinterpretrate nell'opera di Hanoteau e Letourneux non potessero più funzionare in quanto la Cabilia aveva ormai subito un'evoluzione dei suoi costumi dovuta ad alcuni fattori quali la scolarizzazione, l'emigrazione operaia, la penetrazione dell'economia di mercato. Inoltre, in prospettiva di una francesizzazione privilegiata dei cabili, i promotori del *mito cabilo* si scontravano contro un problema notevole. In effetti, la situazione della donna nel sistema cabilo era ancora più svantaggiata che nel sistema musulmano, specialmente per la legge sulla diseredazione della donna cabila, che la privava dell'indipendenza economica. In prospettiva della riforma di queste disposizioni, incompatibili con la francesizzazione dei cabili, la questione del carattere contrattuale dei *qanun* cabili divenne l'argomento essenziale dei promotori della riforma delle consuetudini cabile. In questo senso, i giudici francesi non cessavano di mettere in opposizione il sistema giuridico cabilo al diritto coranico che non autorizzava le evoluzioni che i francesi invece auspicavano nell'ambito dei costumi cabili. Inoltre a causa del legalismo tipico della cultura francese, queste riforme presentavano dei caratteri tecnici difficilmente risolvibili (come procedere? Attraverso circolari, decreti, leggi?). Il decreto dell'agosto 1902 disciplinante la tutela nel paese cabilo sconsacrava l'opera di Hanoteau e Letourneux considerata come una

sorta di “Bibbia cabila”¹⁵⁸ e incoraggiava i delegati cabili a formulare delle richieste radicali in materia giuridica. I delegati chiesero in Assemblea la creazione di una commissione per la revisione delle consuetudini cabile. Questa commissione sarà istituita solo nel 1925 e doveva limitarsi alle questioni concernenti lo status della donna cabila.

In realtà ciò che premeva in modo particolare ai delegati cabili era l’abolizione delle disposizioni legali che riguardavano la francesizzazione dei tribunali cabili e del sistema giuridico cabilo.

A livello giuridico, numerose furono le disposizioni prese dall’amministrazione circa la francesizzazione dell’attività dei tribunali cabili. Tali misure consistevano innanzitutto nella sostituzione della lingua francese alla lingua araba nella redazione degli atti dei *cadi*-notai cabili. Nel 1910 una circolare del procuratore generale li obbligava ad utilizzare il francese.

Nel campo dell’amministrazione locale, i delegati cabili ottennero qualche successo. I delegati cabili chiesero ed ottennero l’assegnazione al solo villaggio interessato del prodotto dei beni di tipo *mechmel* (i beni del villaggio)¹⁵⁹. La vittoria dei cabili ebbe un doppio effetto sulla società: a livello simbolico la terra rappresentava uno dei valori cardine dell’organizzazione sociale tradizionale attraverso la quale si rifletteva l’identità cabila; a livello socio-economico, il ritorno dei beni *mechmel* dava la possibilità ai gruppi cabili di avere dei benefici economici. I delegati finanziari reclamarono in seguito la remunerazione degli *amin* di villaggio e dei *tamen* ma la richiesta fu rifiutata sotto il pretesto della mancanza di fondi dell’amministrazione coloniale. Infine i delegati esprimevano le proprie perplessità circa alcune questioni di natura economica e fiscale. Ad esempio, la questione dei venditori ambulanti, permise ai cabili di mitigare il regime

¹⁵⁸ G.H. Bousquet, *Un culte a détruire: l’adoration de Hanoteau et Létourneux*, in «Revue de la Méditerranée», n°8, 1950, pp.441-444.

¹⁵⁹ Questa richiesta, fu soddisfatta nel 1901 attraverso una circolare amministrativa. La richiesta iniziale chiedeva un mero ritorno dei beni *mechmel* al villaggio che ne era inizialmente il detentore. Ma, in quanto tale, questa petizione era inaccettabile per via della legge del 1887 che aveva inglobato questi beni ai comuni che l’amministrazione coloniale aveva istituito. La circolare del 1901 ricordava che «il douar ne ha la proprietà esclusiva: le risorse che ne provengono devono essere utilizzate a suo profitto», *cf.*, E. Larcher e G. Rectenwald, *Traité élémentaire de législation algérienne*, 1923, p. 290.

giuridico comune. In effetti, se sotto il regime militare, il permesso di viaggio concesso agli ambulanti aveva la validità di cinque anni, l'affermazione del regime civile ridusse la durata del permesso a sei mesi. Per far comprendere agli interlocutori francesi che la questione della vendita ambulante non era legata all'usura il presidente della delegazione cabila realizzò un opuscolo su tale questione¹⁶⁰. Per lottare contro l'usura, i delegati cabili chiesero l'apertura di un tasso di sconto fissato al 5%. Tale richiesta fu rifiutata e l'unico sistema di assistenza sociale restò quello delle società indigene di previdenza, le cui possibilità di credito erano estremamente minime. Il problema dell'usura in Cabilia non fu però risolto¹⁶¹.

g) La scolarizzazione in lingua francese e la società cabila

L'affermazione della Terza Repubblica francese condusse alla realizzazione dei valori e degli ideali della colonizzazione d'Algeria: l'assimilazione alla Francia ed in particolare la scolarizzazione in lingua francese degli algerini. Per tali motivazione l'introduzione della politica scolastica apportava dei cambiamenti notevoli sulla società cabila tradizionale specialmente rispetto al ruolo dell'Islam nella regione. L'applicazione delle leggi Ferry sulla scuola laica e repubblicana si accompagnava ad un'offensiva generalizzata contro le *zaouie*, le scuole gestite dai religiosi. Il *mito cabilo* creato dai colonialisti trovava una risposta nella scolarizzazione in lingua francese dei cabili considerati più facilmente assimilabili in quanto meno legati, secondo l'ottica degli amministratori coloniali, alla tradizione islamica. L'11 ottobre del 1880, Jules Ferry, attraverso una lettera inviata al governatore generale d'Algeria avviava la scolarizzazione della Cabilia motivando espressamente le ragioni della sua scelta: «Il n'y a pas de contrée de la colonie où nos instituteurs seront plus impatientement attendus, où les populations se montrent plus empressées à nous faciliter les moyens d'y ouvrir des écoles»¹⁶². I principali fautori del programma di scolarizzazione della Cabilia furono E. Masqueray e C. Sabatier. Il

¹⁶⁰ Ait Mahdi, *En Kabylie, colporteurs et usuriers*, Alger, 1899, p. 16.

¹⁶¹ E. Maissiat, *L'usure en Kabylie*, Alger, Imprimerie Minerva, 1937, p. 378.

¹⁶² C.R. Ageron, *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919)*, Paris, PUF, 1968, pp.334-335.

primo era specialista del mondo berbero e scelse i villaggi che dovevano ottenere una scuola, il secondo, governatore di Fort- National, appoggiava i progetti di Masqueray. I rappresentanti delle tribù cabile si riunirono nei vari *comuni di pieno esercizio* e nei *comuni misti* per esprimere la propria posizione in materia di scolarizzazione. Dai risultati delle consultazioni realizzate presso i delegati dell'assemblea di villaggio (*tamen, ukil, amin*) i cabili sembravano nel complesso favorevoli alla nuova politica di scolarizzazione. In effetti Masqueray aveva loro promesso che gli istituti francesi sarebbero stati affiancati dai *taleb* nelle nuove scuole. In tal modo, l'amministrazione Ferry iniziò a mettere in opera il progetto di scolarizzazione e ben quindici scuole furono costruite in Cabilia.

Gli effetti più radicali sull'avvenire della scuola francese in Cabilia furono indotti dalla promulgazione delle leggi Ferry sull'insegnamento laico ed obbligatorio decretate in Algeria il 13 febbraio 1883. In effetti, fino al 1883 le scuole create da Ferry erano direttamente finanziate ed amministrate dal Ministero dell'Insegnamento metropolitano. Delegando ai comuni algerini la gestione della scolarizzazione repubblicana, la nuova legge Ferry accentuava irrimediabilmente la differenza di regime, di qualità e di estensione della scolarizzazione rispettivamente nei *comuni misti* amministrati dai funzionari nominati dallo stato e d i *comuni di pieno esercizio* gestiti dalle municipalità francesi d'Algeria. Se nei *comuni misti* gli amministratori applicavano le leggi sulla scolarizzazione erigendo ad esempio scuole dove non ve ne fossero, nei *comuni di pieno esercizio* le leggi non venivano applicate. Questa differenza di evoluzione delle diverse amministrazioni locali implicava che le regioni integrate nei comuni di pieno esercizio che accoglievano quasi la totalità degli europei della Cabilia erano concentrate sulla colonizzazione rurale e poco sulla scolarizzazione; al contrario, nelle regioni accorpate nei comuni misti, senza quasi alcun residente europeo, e minor presenza coloniale rurale, le popolazioni indigene beneficiarono della presenza della totalità delle scuole create in Cabilia¹⁶³.

¹⁶³ A. Mahé, *Histoire de la Grande Kabylie XIX-XX siècles*, Paris, Bouchène, 2001, pp. 266-267.

3. L'emigrazione verso la Francia ed i suoi effetti sulla società cabila

Alla fine della rivolta cabila del 1871, numerose famiglie cabile, spodestate dalle proprie terre furono costrette ad emigrare dapprima verso le città algerine limitrofe e poi a partire dai primi anni del XX secolo verso la Francia. I primi contingenti cabili furono inviati in Francia dall'amministrazione coloniale ed i cabili fornirono una notevole manodopera. La legislazione francese non prometteva però delle condizioni di lavoro agevolate e ben presto gli immigrati cabili a partire dagli anni Venti si riunirono in associazioni sindacali e politiche.

Diversi fattori hanno concorso alla precocità dell'immigrazione cabila in Francia. Il primo è dato dalla tradizione di commercio artigianale della regione, il secondo è legato alla sedentarietà e al relativo dinamismo economico della regione. Ciò che interessa questo studio è l'effetto che l'emigrazione ha avuto sullo sviluppo della società cabila. L'immigrazione in Francia rappresentò per i cabili l'occasione per un rapido apprendimento della lingua, della cultura e della tradizione politica e sindacale dei francesi. Nell'ambito dell'emigrazione algerina, per $\frac{3}{4}$ cabila nasceva il nazionalismo algerino. L'emigrazione in Francia rappresentò un fenomeno essenziale nella riproduzione della società cabila. I redditi provenienti dagli immigrati contribuirono di maniera decisiva alla riproduzione della società cabila. In effetti, il riacquisto delle terre nei centri di colonizzazione costruiti dai francesi in Cabilia da parte degli antichi proprietari si accelerò grazie ai redditi che provenivano dagli emigranti¹⁶⁴.

Il soggiorno dei cabili in Francia ebbe anche degli effetti sul piano simbolico e culturale. Il primo aspetto simbolico dell'esperienza cabila in Francia riguarda proprio l'immagine che i cabili avevano di questo paese; il secondo risiede negli effetti del *mito cabilo* nella metropoli e il ruolo particolare che i cabili avevano nell'immigrazione nordafricana.

L'immagine di una Francia metropolitana generosa e la rappresentazione invece di un'Algeria europea razzista e cupida si

¹⁶⁴ G. Meynier, *Profils sociaux du nationalisme algérien*, in «Théorie et pratiques sociales», Presses universitaires de Nancy, 1986, p. 22.

ritrovano in numerosi testi di storia consacrati all'Algeria coloniale. G. Menyer ha decostruito¹⁶⁵ questi cliché giudicandoli storicamente poco attendibili. In particolar modo per ciò che concerne il milieu operaio e sindacale metropolitano, nei racconti dell'esperienza migratoria dei cabili emergono sia l'attrazione per la Francia che la percezione dicotomica di due tipi di francesi: i francesi di Francia ed i francesi d'Algeria. A. Mahé¹⁶⁶ riporta dei dati ben precisi sul grado di inserimento e di attrazione dei cabili rispetto alla società francese: i matrimoni misti e le unioni illegittime. Queste ultime aumentarono durante la prima guerra mondiale. L'agitazione suscitata nella censura francese su di alcuni aspetti della corrispondenza delle infermiere che si occuparono dei feriti è a tal proposito eclatante. Va in effetti sottolineato che in contraddizione con questa attrazione la maggior parte della corrispondenza censurata testimoniava il disincanto degli operai cabili in Francia.

Il secondo aspetto simbolico,¹⁶⁷ risiede negli effetti del *mito cabilo* in Francia e il ruolo particolare dei cabili durante l'emigrazione. Numerosi studi consacrati all'immigrazione algerina e diversi opuscoli destinati agli industriali francesi riconoscevano ai cabili le qualità di serietà nel lavoro e della loro resistenza laddove agli arabi erano negate.

In seguito alla politicizzazione dell'immigrazione cabila, gli industriali ritrattarono circa le considerazioni positive che avevano fino ad allora accordato ai cabili. In tal modo, il mito cabilo iniziava a germogliare nelle classi lavorative francesi. Il dato più interessante è che i cabili stessi iniziarono ad interiorizzare qualche aspetto del *mito cabilo*. Per ben comprendere la diffusione degli stereotipi del *mito cabilo* tra gli stessi cabili, i soli rapporti con la popolazione francese non spiegano tutto: bisognerà analizzare meglio il ruolo del *mito cabilo* diffuso dalla scolarizzazione francese a partire dal 1920.

¹⁶⁵ *Ibid.*, pp 395-413.

¹⁶⁶ A. Mahé, *Histoire de la Grande Kabylie XIX-XX siècles*, Paris, Bouchène, 2001, p. 301.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p.302.

4. Colonialismo, contestazione e società (1919-1945)

Dal 1919 il sistema coloniale francese, pur perseguendo la politica assimilazionista, inizia a declinare. I rapporti tra francesi ed algerini assumono una natura prettamente politica. Alla politica egemonica francese si oppongono le volontà algerine. In effetti, in questi anni, l'opposizione politica algerina prende più volti, difende più scopi, propone diversi progetti di cui se ne annoverano i principali.

L'élite autoctona europeizzata era nota come gli *évolues*. Ferhat Abbas, uno degli animatori del movimento dei *Giovani algerini* ne è stato un esponente di spicco. Ferhat sosteneva che una nazione algerina non era mai esistita e che il futuro dell'Algeria era con la Francia, nella Francia. Fu infatti sostenitore dapprima dell'assimilazione; si rese conto poi che il progetto non era realizzabile per cui orientò le sue richieste verso la creazione di una repubblica algerina federata con la Francia.

D'altro canto, Messali Hadj il "padre" del nazionalismo algerino fu il leader dell'*Etoile Nord-Africaine (ENA)*, un'organizzazione nata in Francia tra gli operai immigrati, in gran parte provenienti dalla regione della Cabilia, nel 1926, e quindi radicatasi in territorio algerino, sebbene ne facessero parte altri indipendentisti magrebini. L'ENA era di orientamento marxista ma Messali Hadj non era immune ad inclinazioni islamiche.

Tra gli anni Venti e gli anni Quaranta, l'Algeria conobbe un nazionalismo desideroso di colloquiare con la Francia pur conservando la specificità algerina. Ma il rifiuto dei francesi, dei *pieds noirs* in particolare, di considerare gli algerini degni almeno di parificazione, fu alla base del fallimento dell'accesso ad una concreta uguaglianza con il colonizzatore. La legge Blum-Viollette proposta dal governo socialista del Fronte Popolare nel 1936, che prevedeva la concessione della cittadinanza francese ad alcune categorie di algerini (ufficiali dell'esercito, laureati, funzionari governativi) incontrò l'ostilità dei coloni. Il fallimento del nazionalismo "evoluto" portò progressivamente ad un ritorno dell'islamismo e ad una radicalizzazione politica. La continuità dell'islamismo fu garantita dall'associazione degli *ulama* algerini e dal suo fondatore, il salafita Ben Badis. Discepolo di 'Abduh e di Rida fu un propagandista ed un giornalista. Il suo pensiero può essere sintetizzato nella formula: «L'Algeria è la mia patria, l'arabo è la

mia lingua, l'Islam è la mia religione». Tale formula proponeva un concetto moderno di "patria" in cui il nazionalismo, valore laico era legato all'Islam, presupposto religioso¹⁶⁸.

Tra il 1919 ed il 1945 a livello amministrativo si assiste in Algeria ad alcune riforme in particolare tra il 1919 ed il 1930 mentre dal 1930 al 1945 non si riscontrano significativi cambiamenti nell'amministrazione coloniale. A livello socio-economico le crisi degli anni Trenta, in particolare il crollo della borsa di Wall Street e la carestia dovuta alla seconda guerra mondiale, si ripercuotono negativamente sulla società algerina e cabila che alla fine del 1945 risulta fortemente impoverita.

a)La società *diversificata* (1919-1945): le principali misure legislative francesi

Un insieme di testi furono redatti dal governo francese tra il 1918 ed il 1919 che concernevano a livello politico ed amministrativo la società algerina. La legge dell'agosto 1918 ristabiliva la *tajmat*, le assemblee tradizionali, che funzionavano nei *comuni misti*, nei *comuni di pieno esercizio*. Un decreto del febbraio 1919 doveva facilitare l'accesso agli autoctoni ai diritti politici. Tutti i musulmani di 25 anni rispondenti ad alcune condizioni divenivano elettori comunali. Un po' meno della metà degli uomini che avevano raggiunto quest'età componevano il corpo elettorale delle assemblee. Il corpo elettorale musulmano incaricato di eleggere i consiglieri municipali nei comuni di pieno esercizio aumentò. Ma il testo della legge del 1919 si fermava a questo punto: lo statuto del 1919, in vigore fino al 1944, non faceva altro che creare una categoria ibrida tra francesi, tra algerini e francesi, tra musulmani ed europei. Il mezzo milione di autoctoni che formavano l'elettorato municipale si trovava a metà strada tra la massa popolare e la colonia. Un nuovo paradosso si aggiunge ad una lista già lunga: sotto il pretesto di assimilare gli algerini, la Francia inizia a riconoscere agli algerini uno statuto a parte che sarà in seguito confermato dalla legislazione. Il decreto del 25 settembre del 1936 che elargiva l'accesso alle funzioni pubbliche previste già dalla legge del 1919, confermava

¹⁶⁸ M. Campanini, *Storia del Medio Oriente 1798-2005*, Bologna, Il Mulino, 2006, pp. 85-86.

che, dopo il senato-consulto del 1865 gli “autoctoni francesi d’Algeria” costituivano una categoria specifica. Così facendo, la Francia favoriva indirettamente la formazione di gruppi politici capaci di sorpassare il quadro municipale nel quale il livello delle elezioni poteva limitarsi¹⁶⁹.

La legislazione che concerneva l’Algeria, fino alla discussione del progetto Blum-Viollette, sembrava guidata soprattutto dal tentativo da parte degli algerini di ottenere una rappresentazione politica proporzionale alla sua importanza numerica. La decisione più significativa fu quella del marzo del 1935: il decreto Reigner che istituisce il “delitto politico” in Algeria dimostra che la sovranità francese intende farsi rispettare; dunque ogni manifestazione contro i suoi rappresentanti doveva essere punita. L’ascesa al potere in Francia del Fronte Popolare, le personalità di Leon Blum e del senatore Maurice Viollette, ex-governatore d’Algeria, la vittoria elettorale di una fazione apparentemente sensibile alle rivendicazioni algerine autoctone, lascerebbe supporre un cambiamento di statuto imminente della società e delle popolazioni algerine. Il progetto elaborato in quest’occasione non presentava alcun carattere rivoluzionario. Nei fatti, il progetto tendeva ad accordare l’uguaglianza politica ad una piccola parte della popolazione algerina, per estenderla progressivamente ad un numero più grande di individui. Senza abbandonare lo statuto musulmano, una minoranza avrebbe ottenuto gli stessi diritti politici del cittadino francese. I criteri di selezione si basavano su di alcuni titoli, funzioni e status sociale. Meriti di guerra, per gli ufficiali ed i sottoufficiali autoctoni, di origine culturale per i diplomati, di carattere socio-produttivo per i decorati al lavoro, di tipo politico per i rappresentanti delle assemblee infine meriti economici per i membri delle camere di commercio e dell’agricoltura. Circa 21 000 persone avrebbero ricevuto, a titolo personale e non trasmissibile, la cittadinanza francese. Quanto agli altri, potevano eleggere dei rappresentanti alla camera dei deputati parigina. Il testo fu completato da una serie di misure favorevoli alla promozione sociale, economica e culturale: creazione di posti di lavoro, aumento del livello medio di vita, apertura di scuole. Ma il progetto Blum-Viollette fu bloccato dal Parlamento francese. Il regime giuridico restò inalterato fino alla dichiarazione del secondo conflitto mondiale. Durante le ostilità, le rare misure che furono prese non ebbero delle

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 165.

conseguenze ridondanti sulla società algerina nel suo complesso. Lo Stato francese del maresciallo Pétain compì un gesto senza effetto cioè nominò quattro musulmani al Consiglio Nazionale, un'assemblea senza poteri le cui commissioni non si riunirono più a partire dal 1942. La République française ricostituitasi ad Algeri sotto la direzione del Comitato francese di liberazione nazionale poi del governo provvisorio della République française si accontentò di costituire una commissione incaricata di stabilire un programma di riforme politiche, sociali ed economiche in favore dei musulmani d'Algeria. Quest'ultima si riunì dal dicembre 1943 al luglio 1944 e modificò le modalità d'accesso sia alla funzione pubblica che alla cittadinanza degli algerini. Ma nel momento in cui bisognava istituire l'Assemblea consultiva provvisoria, un solo musulmano, il dr. Benjelloul ne fu giudicato degno. Vi figurano al contrario di pieno diritto i rappresentanti delle associazioni di resistenza e due delegati per dipartimento eletti dal consiglio generale, dunque dagli europei.

L'ordinanza del marzo 1944 pretendeva tuttavia di annunciare la realizzazione delle disposizioni già contenute nel progetto Blum-Viollette. La legge proclamava l'uguaglianza tra musulmani e francesi e non imponeva il rifiuto dello statuto personale per godere dei diritti politici. Riservava inoltre i 2/5 dei seggi agli algerini nelle assemblee locali. Ma quest'ordinanza non faceva che aprire un piccolo spiraglio alla reale disparità fra le comunità. La cittadinanza non era accordata se non in funzione dei meriti, dei requisiti previsti dal progetto del 1936.

L'ordinanza del 1944 lasciava alla futura assemblea la possibilità di regolare le sorti della popolazione ossia di decidere se convenisse o meno di estendere la misura legislativa all'insieme della popolazione autoctona. Solo le élites francesizzate si consideravano soddisfatte della decisione. Gli autori di questa legge pensavano di aver oltrepassato una tappa importante e di aver preparato l'Algeria al mondo occidentale rilanciando così l'antico principio assimilazionista.

Ma si riferivano oramai a degli uomini che la guerra ne aveva modificato lo sguardo sul mondo, sulla potenza coloniale e su loro stessi. L'ultimo documento di questo periodo che pretendeva di annunciare una nuova era fu l'ordinanza dell'agosto del 1945 che sanzionava l'esistenza di tre categorie di individui tra gli algerini: i cittadini "naturalizzati" francesi, di cittadinanza francese, i cittadini a

titolo personale di statuto musulmano ed i “non-cittadini” come precisa il testo dell’ordinanza ossia la maggioranza della popolazione.

L’unificazione politica della società autoctona, cabila, sempre annunciata dalla colonizzazione ma mai realizzata, non poteva dunque che condurre all’estremo opposto: la *diversificazione della società algerina*. Le reazioni algerine a questi testi dimostravano al legislatore coloniale come la società colonizzata restasse frazionata¹⁷⁰.

Per quanto riguarda la regione della Cabilia e la società cabila in questo periodo si analizzeranno: le politiche di amministrazione locale ed in particolare la nascita dei centri municipali in Cabilia; i cambiamenti socio-economici causati dall’emigrazione/immigrazione in Cabilia; la scolarizzazione cabila tra gli anni Venti e la fine del secondo conflitto mondiale; gli effetti del movimento riformista musulmano sulla società cabila.

b) L’amministrazione locale francese della Cabilia: i centri municipali

La riforma comunale che prevedeva la creazione dei *centri municipali* rappresenta l’ultima trasformazione indotta alla società cabila dalla *politica cabila*. A partire dal 1936, in favore dell’ascesa al potere in Francia del Fronte Popolare, i funzionari “indigenofili” considerarono opportuna la riforma municipale in Algeria.

La riforma avrebbe accelerato la francesizzazione dell’amministrazione locale algerina. La Cabilia avrebbe subito la stessa riforma. Nell’ottica colonialista, la Cabilia aveva una lunga tradizione municipale che si evinceva nell’organizzazione dei villaggi. Ritornava il mito della *latinità* in Cabilia i cui villaggi, secondo i francesi, non rispecchiavano altro se non la *urbs* romana. In queste pagine si analizzeranno le due leggi (1937;1945) che hanno decretato il regime dei *centri municipali*; il funzionamento dei *centri municipali* e gli effetti economici di questi ultimi in Cabilia.

La prima legge sui *centri municipali* risale al 1937. Sulla base delle circoscrizioni esistenti, i *douars*, furono creati in Algeria quattro centri municipali nelle zone rurali, in Cabilia, nell’oranese, nel costantinense e l’ultimo nei pressi di Algeri. La prima esperienza dei

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 168.

centri municipali si risolse in un fallimento. Dei tre centri situati al di fuori della Cabilia ad esempio nel centro di Seriet, dodici frazioni tribali erano ripartite nel *douar/centro municipale* e risultavano distanti l'una dall'altra di circa sei km . Ciò impediva la concertazione degli amministrati. Inoltre, il *centro municipale* inglobava solo dodici persone che sapessero parlare il francese e ciò rappresentava un ulteriore handicap per la gestione della circoscrizione. Nel *centro municipale* istituito in Cabilia, la riforma era fallita a causa dei dissensi che ne nacquero. Come detto prima, la circoscrizione che aveva fatto da cornice alla riforma era il *duar/comune* ossia un'unità amministrativa coloniale che corrispondeva in Cabilia alla tribù. A livello politico, la tribù non era stabile come unità politica; al contrario il villaggio e la sua assemblea rappresentavano l'unità politica essenziale della Cabilia.

Pertanto, gli abitanti del *centro municipale* della Cabilia furono incapaci di far convergere i loro interessi poiché ciascuno tentava di far prevalere l'interesse del proprio villaggio alle spese del villaggio vicino. Ciò rappresenta un altro dato che conferma il fallimento della prima applicazione della legge del 1937 sulla riforma amministrativa¹⁷¹.

La seconda legge sui *centri municipali* fu costituita alla fine della Seconda Guerra Mondiale. Questa volta la legge modellava i *centri municipali* sui comuni francesi dotati di un consiglio municipale e di un sindaco eletti a suffragio universale. In Cabilia furono istituiti ben 150 *centri municipali*. La legge inoltre stabiliva i criteri di accesso per i villaggi cabili allo statuto di *centro municipale*. In primo luogo era necessario accertare se il villaggio cabilo presentasse una radicata tradizione municipale (in questo caso un certo dinamismo dell'assemblea di villaggio) ed un elevato spirito civico da parte degli abitanti. Un secondo criterio di selezione era il livello di francesizzazione degli abitanti che gli amministratori valutarono a seconda del tasso di scolarizzazione e di immigrazione in Francia.

Questo secondo criterio corroborava l'ordine della lista dei villaggi realizzata nella prima selezione. Ciò implicava che se la *tajmat* era sclerotizzata nelle zone rurali economicamente più deboli, meno scolarizzate, l'assemblea era al contrario più evoluta e più presente nelle regioni che presentavano un tasso di immigrazione più elevato, una

¹⁷¹ A. Mahé, *Histoire de la Grande Kabylie XIX-XX siècles*, Paris, Bouchène, 2001, p. 394.

maggior densità delle scuole ma anche e correlativamente quelle dove l'ideologia nazionalista appariva più forte. In effetti i militanti nazionalisti presenti avevano fornito alla Cabilia la maggior parte delle élites politiche e culturali moderniste¹⁷².

Per quanto riguarda il funzionamento, i *centri municipali* diedero una certa soddisfazione all'amministrazione coloniale. Eccezion fatta per alcuni casi di dissenso e risse dovute a questioni di leadership, il civismo regnava esemplare e le realizzazioni di servizi pubblici (reti stradali, sezioni scolastiche) si moltiplicavano. Tuttavia, gli amministratori che inquadravano i sindaci delle loro circoscrizioni nella gestione della contabilità dei centri constatavano delle frequenti irregolarità. Attraverso alcune inchieste, si scoprì che spesso i sindaci confondevano il budget del centro municipale con la cassa nera che permetteva da sempre alla *tajmat* di villaggio di finanziare le spese pubbliche. Un sindaco, destituito per aggiramento dei fondi pubblici, fu poi ricondotto alle sue funzioni dopo che il denaro che aveva sottratto al budget comunale fu utilizzato per la costruzione di una fontana nel villaggio laddove i progetti del *centro municipale* non l'avevano prevista. Ad un altro livello, gli amministratori che tutelavano i centri spesso dovevano convincere i sindaci dei centri dell'illegalità di alcuni decreti municipali da loro istituiti. Nello stesso senso alcuni abitanti dei villaggi allertarono l'amministrazione circa gli abusi di potere commessi dal sindaco o dai consiglieri municipali. Le inchieste rivelarono che gli eletti, forti della loro nuova legittimità, avevano moltiplicato le ammende e le disposizioni previste dai *qanun* che facevano passare per dei decreti municipali¹⁷³.

Infine, sul piano degli effetti economici dei *centri municipali* si ricordi il ritorno ai villaggi dei beni *mechmel*. Come si è visto prima, il prodotto di questi beni comuni era anteriormente gestito dalla circoscrizione comunale in regime di *comune misto*; gli abitanti del villaggio non erano pertanto abilitati alla gestione di questi beni laddove l'amministratore coloniale ne decideva l'utilizzo. Tuttavia, se il

¹⁷² A. Mahé, *Pour une antropologie historique des systemès juridiques des sociétés arabo-berbères. Autonomie, hétéronomie, conflits des droits et pluralism juridique: le cas de la Kabylie du XIX siècle*, in «Bulletin de l'IRMC», Tunis, 1997, pp. 3-9.

¹⁷³ S. David, *Les centres municipaux en Kabylie*, Paris, CHEAM, 1949, p. 13.

consiglio municipale ora gestiva i beni comuni del villaggio, bisogna però sottolineare che questi ultimi erano modesti e contribuivano in modo irrisorio al budget dei centri¹⁷⁴. I *centri municipali* ebbero degli effetti economici massicci indiretti. Se in rari casi l'accesso dei villaggi alla dignità repubblicana rappresentata appunto dal *centro municipale* condusse i nuovi eletti a dilapidare il denaro pubblico in beni di lusso (come la costruzione di hotel di città) la maggiore preoccupazione delle équipes municipali fu l'accelerazione della scolarizzazione in lingua francese. A livello giuridico, la *tajmat* dal suo canto, nella maggior parte dei casi, beneficiò di una parte degli incassi del centro al fine di prendersi carico di alcuni piccoli lavori di viabilità che da sempre aveva organizzato¹⁷⁵.

c) L'emigrazione/immigrazione e la società cabila

A livello internazionale, tra il 1929 ed il 1945, si susseguirono due grandi crisi economiche che ebbero notevoli effetti anche sull'Algeria e sulla Cabilia. La prima del 1929 fu dovuta al crollo finanziario della borsa di Wall Street, la seconda fu diretta conseguenza dell'occupazione tedesca della Francia tra il 1939 ed il 1945. In questi anni l'emigrazione cabila in Francia diminuì vertiginosamente. Tra il 1939 ed il 1945 la Cabilia fu investita dalla carestia come del resto l'intera Algeria rurale. Quali furono i cambiamenti sociali e politici indotti dall'emigrazione cabila in Francia tra il 1920 ed il 1945?

La conseguenza più eclatante dell'emigrazione in Cabilia è la politicizzazione dell'immigrazione sia nell'ambito dei movimenti operai (sindacali e politici) metropolitani che nel quadro del movimento nazionalista operaio¹⁷⁶. Ciò che però interessa in questa ricerca non è l'analisi dello sviluppo del movimento nazionalista algerino ed il ruolo dei cabili all'interno di quest'ultimo, bensì l'impatto della cultura politica moderna sulla società cabila. La diffusione della cultura francese ha coinvolto tutti gli strati sociali del mondo cabilo sia attraverso il canale dell'emigrazione che attraverso la scolarizzazione.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 14.

¹⁷⁵ A. Mahé, *Histoire de la Grande Kabylie XIX-XX siècles*, Paris, Bouchène, 2001, p. 410.

¹⁷⁶ J. Morizot, *L'Algérie kabylisée*, Paris, Peyronnet, 1962, p. 164.

Un indice del grado di inserimento degli immigrati cabili risiede nella moltiplicazione delle unioni legittime e illegittime con le donne francesi. Nella maggior parte dei casi, un matrimonio in Francia significa per un cabilo un'installazione sicura nella società francese¹⁷⁷.

In particolare le unioni illegittime hanno ruolo fondamentale per ciò che concerne la società cabila. In effetti, la maggioranza degli emigranti cabili si avvale di tali unioni al fine di anticipare il ritorno in Cabilia con il consecutivo reinserimento nella società d'origine attraverso il matrimonio con una donna del proprio paese. La questione dei matrimoni illegittimi serve a motivare la teoria della diffusione di nuovi modelli di vita che accelerarono il fenomeno di nuclearizzazione della famiglia dovuta anche allo smembramento delle unità di lignaggio, dell'antico sistema sociale tradizionale da parte della colonizzazione.

d) La scolarizzazione in Cabilia dagli anni Venti al 1945

La politica sul sistema educativo messa in opera in Cabilia subì un primo colpo di arresto a metà degli anni Venti e la costruzione delle scuole si stabilizzò sulla media nazionale. Tuttavia, non solo la Cabilia ebbe da sempre un'applicazione del sistema educativo superiore rispetto alle altre regioni d'Algeria ma questa iperscolarizzazione si incrementò nuovamente nel quadro dei centri municipali tra il 1945 ed il 1956¹⁷⁸.

Ciò che risulta interessante rispetto al fenomeno della scolarizzazione in Cabilia è il ruolo delle élites culturali cabile sul movimento associativo, sulla stampa e sui movimenti politici del periodo. La Cabilia, attraverso il fenomeno dell'iperscolarizzazione, ha fornito all'Algeria coloniale delle élites culturali. Si trattava di élites che si ritrovarono nel movimento dei *Giovani algerini* così come nelle associazioni legate a questo movimento che difendevano le idee repubblicane e laiche e che volevano promuovere la cultura francese.

Per ben comprendere la misura degli effetti legati alla scolarizzazione, dell'emigrazione in Francia e della presenza di élites culturali, va sottolineato che la Cabilia era l'unica regione rurale d'Algeria nella quale le élites culturali erano in rapporto con il resto

¹⁷⁷ A. Mahé, *Histoire de la Grande Kabylie XIX-XX siècles*, Paris, Bouchène, 2001, p. 345.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 302.

della popolazione; ciò era dovuto al fatto che la scolarizzazione era intensa nella regione. L'elevata scolarizzazione comportò degli effetti decisivi sull'ampiezza della diffusione di nuove idee e di una cultura politica moderna, anche attraverso il canale della stampa e dei movimenti associativi politici che si trasmettevano in Cabilia grazie anche alla densità del tessuto sociale della regione¹⁷⁹.

Tenendo conto della pregnanza del *mito cabilo* negli ambienti "indigenofili", la scolarizzazione ha prodotto degli effetti notevoli circa la rappresentazione che i cabili avevano rispetto della propria identità.

Se si analizzano i manuali scolastici dell'epoca utilizzati in Algeria questi ultimi erano impregnati dai clichés e dai *clivages* impiegati per descrivere la società algerina¹⁸⁰. Ad esempio in un manuale scolastico del 1920 si leggeva: «La population d'Algérie, très composite, comprend un nombre assez d'Européens, mais beaucoup plus d'indigènes. L'élément indigène comprend surtout: 1° Des Kabyles ou Berbères, actifs et industriels (...); 2° Des Arabes, indolents et fatalists (...)»¹⁸¹. Malgrado il ruolo motore dei cabili nell'ascesa del nazionalismo algerino, numerosi aspetti del *mito cabilo* si radicarono nell'immaginario sociale cabilo e fiorirono anche nell'espressione scritta sia essa letteraria che militante che esaltavano le virtù del popolo cabilo.

Prima dell'ascesa del movimento nazionalista, i primi decenni del XX secolo videro l'apparizione in seno alle élites cabile di un berberismo culturale e letterario. Alla fine del XIX secolo apparì nel paese un gruppo di letterati, di istitutori cabili, che si riappropriarono del discorso sulla Cabilia approfondendo attraverso delle ricerche la conoscenza delle tradizioni orali locali e la storia della regione. Queste élites indussero un fenomeno di riappropriazione del sapere sulla Cabilia elaborato dagli europei d'Algeria¹⁸². Attraverso la scolarizzazione della regione il processo di riappropriazione, da parte

¹⁷⁹ Z. Ihaddahen, *Histoire de la presse indigène en Algérie, dès origines jusqu'en 1930*, Alger, Enal, 1983, p. 410.

¹⁸⁰ D. Maingueneau, *Les livres de l'école de la République (1870-1914). Discours et idéologie.*, Paris, Le sycomore, 1979, p. 344.

¹⁸¹ L. Galloudec, F. Maurette, *Enseignement primaire supérieur. La France et ses colonies. 3e année, nouveaux programmes de 1920*, Paris, Hachette, 1922, p. 352.

¹⁸² A. Said Boulifa, *Recueil de poesies kabyles*, Alger, Jourdan, 1905, p.555.

degli istitutori cabili, del patrimonio culturale della regione, durante il periodo coloniale, si amplificò in Cabilia¹⁸³. Il principale effetto della riappropriazione della rivalutazione del patrimonio culturale cabilo fu il processo di individuazione della società cabila. In effetti, se fino a quel momento la produzione letteraria e poetica delle comunità di villaggio era per lo più di tradizione orale, grazie a questo revival culturale da parte degli istitutori cabili, si riusciva a comprendere l'incidenza specifica dell'oralità sui processi cognitivi e gli effetti socio-politici risultanti dalla mancanza di oggettivazione dei sistemi sociali e simbolici che funzionavano secondo i modi dell'oralità.

Bisogna¹⁸⁴, sottolineare gli effetti che il passaggio dalla produzione culturale orale alla produzione scritta ha avuto sull'individuazione della società cabila. La produzione di cultura orale, tipica della società cabila, comporta due conseguenze. La prima riguarda la negazione da parte di questa società nell'attribuzione della paternità al creatore dell'opera letteraria: il poeta appare, crea dei versi, compone un'elegia. La società si appropria della produzione del poeta che, attraverso l'oralità, viene tramandata in modo non conforme all'originale e molto spesso, a meno che il poeta non abbia una personalità carismatica, la sua produzione letteraria va ad accrescere il patrimonio culturale della società.

La seconda conseguenza della tradizione orale risiede nel fatto che molto spesso i poeti erano obbligati ad un lungo apprendistato presso i maestri che sceglievano pochi discepoli, di solito uno¹⁸⁵. Ciò comportava l'esiguità del numero di eletti i quali tendevano a riprodurre scrupolosamente gli insegnamenti dei maestri. In ultima istanza, la comunità decideva circa la consacrazione dei migliori poeti attraverso compensi in natura o monetari. Se i poeti acclamati disponevano di un potere notevole sulle comunità di villaggio cabile, va sottolineato che la società cabila non era affatto benevola nei confronti dei poeti la cui produzione avveniva al di fuori dei canoni che la società stessa aveva consacrato. Sembrava quasi che i valori di riservatezza, di discrezione e di umiltà tipici dell'etica dell'onore cabilo cospirassero ad inibire gli

¹⁸³ A. Said Boulifa, *Le Djurdjura à travers l'histoire*, Alger, J. Birngau, 1925, p.27.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p.307.

¹⁸⁵ M. Mammeri, *Poèmes kabyles anciens*, Paris, Maspero, 1980, p 470.

autori nella rivendicazione delle proprie produzioni. La scolarizzazione in lingua francese sconvolse profondamente questa situazione e liberò lo spirito creatore dei giovani ispirati. In effetti sui quaderni scolastici, i giovani trascrivevano, in caratteri latini, i più bei poemi di tradizione letteraria orale¹⁸⁶.

e) Il movimento riformista musulmano algerino e le sue ripercussioni sulla società cabila

Il movimento riformista islamico, che minò le basi della religiosità algerina all'inizio del secondo decennio del XX secolo, affondava le sue radici in Oriente e in Egitto. I principali fautori del movimento riformista furono Djamel al-Din al-Afghani, Muhammad 'Abduh e Rashid Rida. Per questa prima generazione di riformisti, le sfide politiche e culturali concernevano l'adattamento dell'Islam e della società al mondo moderno mentre per i teorici algerini del riformismo guidati da Ben Badis è invece la società che deve adattarsi all'Islam ortodosso. Il pensiero riformista algerino criticava fortemente le tare, i vizi e le corruzioni delle società islamiche e si impegnava a combattere le innovazioni impure (*bidaa*) introdotte nel culto musulmano. Si trattava delle pratiche sincretiche o arcaiche, del culto dei santi che costituivano il sostrato dell'inquadramento religioso tradizionale (marabutti, santoni).

Un secondo aspetto del movimento riformista islamico algerino risiedeva nell'affermazione e nell'esaltazione del paradigma arabo-islamico quale principio unificatore dell'Algeria e dei popoli algerini in risposta al colonialismo francese. Come nell'ambito del movimento nazionalista, l'esaltazione del modello arabo-islamico da applicare all'intera Algeria si scontrava con la *questione berbera*. In effetti gli uomini religiosi erano profondamente angosciati dal movimento di secolarizzazione della Cabilia e soprattutto dal proselitismo cristiano dei missionari in Cabilia. Inoltre il *dahir berbero*, promulgato in Marocco

¹⁸⁶ Nell'impresa di salvataggio del patrimonio della cultura orale bisogna ricordare l'interesse particolare verso alcuni dei grandi poeti cabili la cui memoria è stata conservata dalla collettività. Questo è il caso di Si Mohand la cui opera si sviluppò fino alla fine del XIX secolo. La poesia di Si Mohand mette in luce diversi aspetti della società cabila tradizionale, *cfr.*, M. Feraoun, *Les poèmes de Si Mohand*, Paris, Minuit, 1960, p. 112.

nel 1930, riaccendeva le loro inquietudini circa i progetti che la Francia nutriva rispetto ai berberi.

Interessante al fine di questo studio sulla società cabila è la comprensione dell'atteggiamento dei marabutti, figure della società religiosa cabila rispetto al riformismo islamico. Secondo A. Mahé¹⁸⁷, si possono enucleare tre tipi di comportamento nel quadro religioso cabilo rispetto al movimento di Ben Badis: a) un certo allineamento al movimento degli *ulama*. Si tratta di una totale riconversione delle istituzioni religiose tradizionali in filiali del movimento badisiano. Tuttavia, malgrado il suo carattere eccezionale rispetto all'insieme dell'Algeria rurale, il fenomeno non ebbe una grande risonanza e fu circoscritto ad alcune località cabile; b) opposizione al movimento riformista. L'originalità di questa opposizione sta nella partecipazione attiva dei capi religiosi locali. Anche questa reazione è circoscritta ad alcune località cabile; c) assenza di ricettività del movimento islamista. Questa è la realtà predominante in Cabilia.

Per quest'ultima motivazione, la situazione religiosa in Cabilia resta atipica rispetto alle altre regioni algerine. Se una gran parte delle istituzioni religiose in Cabilia non partecipò al movimento riformista a causa della sclerosi di queste istituzioni tradizionali, altri gruppi marabuttici rifiutavano il riformismo religioso in quanto erano già aperti alle idee del nazionalismo algerino¹⁸⁸.

5. La società dal nazionalismo alla liberazione (1945-1962)

Il periodo che va dalla fine del secondo conflitto mondiale alla guerra di liberazione nazionale dell'Algeria rappresenta un momento oscuro e complicato della storia dell'Algeria contemporanea. Rispetto al periodo tra le due guerre mondiali, questi anni presentano dei tratti ben differenti. Due sono gli aspetti principali. Il primo riguarda il ruolo determinante delle istituzioni. La Francia usciva dal secondo conflitto mondiale per combattere le due guerre coloniali che ne seguirono. La potenza coloniale non agisce più sul piano della difensiva bensì vuole difendere il patrimonio imperialista, l'ideale espansionista, il sistema di

¹⁸⁷ A. Mahé, *Histoire de la Grande Kabylie XIX-XX siècles*, Paris, Bouchène, 2001, pp. 352-354.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 359.

sfruttamento dei suoi possedimenti. La Francia non tendeva alla conservazione ma alla salvaguardia dei suoi domini. Condannata alla decolonizzazione dominante, in ritardo nel mantenimento dei privilegi ormai desueti e di un possedimento da cui avrebbe potuto trarne dei grandi benefici se avesse agito in altro modo, la Francia accorda alle istituzioni un ruolo preponderante. Costituzioni, leggi-quadro, statuti speciali, piani d'azione e quant'altro al fine di preservare la colonia algerina. A fianco a questa istituzionalizzazione galoppante, si nota un ribaltamento delle relazioni in tutti gli ambiti sociali, tra francesi ed algerini, tra francesi, tra algerini. L'Algeria dei francesi sembrava aver fallito nel raggiungimento dei suoi scopi assimilazionistici, la Francia algerina crollava a sua volta. Un popolo si scopriva nazione e questa nazione si proclama Stato. Da questa grande svolta storica nasce una società unita e differenziata allo stesso tempo¹⁸⁹.

La rivoluzione algerina fu l'esito inevitabile, da un lato, della rigidità del colonialismo francese, dall'altro dell'incapacità dei nazionalisti moderati di ottenere se non l'indipendenza piena, almeno l'autonomia. Alla fine del secondo conflitto mondiale le organizzazioni tradizionali del nazionalismo algerino operarono una nuova trasformazione. Ferhat Abbas fondò nel 1946 l'Unione democratica del manifesto algerino (UDMA) e pubblicò sui giornali un appello ai francesi a liberarsi del loro complesso colonialista e i musulmani a rinunciare ad un improduttivo nazionalismo islamico. Nello stesso anno Messali Hadj lanciò il Movimento per il trionfo delle libertà democratiche (MTLD), la cui principale richiesta consisteva nell'evacuazione delle truppe francesi dall'Algeria nel mentre il popolo algerino avrebbe deciso del proprio futuro attraverso un'Assemblea costituente. Gli sforzi dei vecchi nazionalisti risultavano inutili; all'interno del MTLD si formò nel 1948 un'organizzazione segreta paramilitare dalle aspirazioni decisamente rivoluzionarie guidate dal cabilo Hocine Ait Ahmed, da Ahmad Ben Bella, da Muhammad Boudiaf, intellettuali e uomini d'azione provenienti dalle fila del MTLD. L'azione di questi capi condusse alla formulazione del Fronte di liberazione nazionale (FLN) che implicò il distacco dei nazionalisti più attivi dall'UDMA e dal MTLD. Il primo novembre del 1954 venne

¹⁸⁹ J.C. Vatin, *L'Algérie politique. Histoire et société.*, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1983, pp.240-243.

proclamata da parte del FLN l'insurrezione che all'inizio ebbe un carattere elitario e circoscritto. Solo nel 1956 la lotta popolare divenne di massa per rispondere alla brutalità della repressione francese che colpiva tutti i musulmani e tutti i villaggi senza discriminazione. La reazione del popolo algerino alle violenze perpetrate dall'armata francese non poteva essere più arginata. Di particolare importanza fu la cosiddetta "battaglia di Algeri", alcuni mesi di di cruenta guerriglia urbana, con attentati e sabotaggi, che sconvolsero la capitale nel 1956.

Alla guerriglia, i francesi opposero l'intervento dei paracadutisti del generale Massu, che, alla lunga, ebbero ragione degli insorti. Dopo la repressione della "battaglia di Algeri" la lotta di liberazione nazionale proseguì sanguinosa e ramificata. Nel 1956, alla conferenza della Soummam, si era formato un consiglio nazionale della rivoluzione algerina (CNRA) con le funzioni di parlamento sovrano. Nel 1958, il FLN proclamò la nascita di un governo provvisorio. La Francia andò incontro a una grave crisi politica interna provocata dai contrasti tra chi voleva il pugno di ferro ed impedire l'indipendenza algerina e chi invece si rendeva conto che l'epoca del colonialismo era tramontata

Nel 1960 il nuovo presidente francese Charles De Gaulle si espresse favorevolmente ad un progetto di un' "Algeria algerina": si trattava di una svolta che doveva favorire la soluzione positiva del conflitto. I coloni decisero però di opporsi, si organizzarono in bande e cercarono in tutti i modi di fermare il processo di pacificazione con sabotaggi ed attentati, non solo in Algeria ma anche in Francia.

Nell'aprile del 1961 il generale Raul Salan cercò di prendere il potere ad Algeri con un colpo di stato, anche se il governo centrale seppe controllare la situazione e a far fallire l'estremismo colonialista.

Maturarono così lentamente le condizioni che dovevano affrettare i colloqui di pace. Le discussioni furono lunghe, ma infine con gli accordi di Evian nel 1962 l'Algeria vedeva riconosciuta la propria indipendenza. La lotta era costata, ai soli algerini un milione di morti¹⁹⁰.

In Cabilia, la guerra di liberazione nazionale (1954-1962) comportò funeste conseguenze sulle comunità di villaggio. In primo luogo, le operazioni militari falciarono il gruppo di cabili più valorosi.

¹⁹⁰ M. Campanini, *Storia del Medio Oriente 1798-2005*, Bologna, il Mulino, 2006, pp. 139-141.

La politica del *recasement* e del raggruppamento, il cui obiettivo era la divisione dei partigiani dal resto della popolazione costrinse milioni di individui a lasciare le proprie abitazioni. In alcune regioni centinaia di quartieri furono svuotati dai loro abitanti, molti furono distrutti dall'armata francese e le reti sociali tradizionali furono annientate. Il regime istituito dal potere militare sospese la vita municipale dei villaggi cabili. Le umiliazioni quotidiane e le torture misero a dura prova il codice d'onore e le tradizioni sociali cabile.

Il periodo che va dal 1954 al 1962 non si ridusse solo a questi aspetti tragici. L'immigrazione verso la Francia continuò ad assorbire una gran parte della popolazione attiva e la guerra cambiò la natura del movimento migratorio per molti individui. In effetti in questi anni si nota un aumento notevole dell'emigrazione delle famiglie cabile in Francia. Allo stesso modo, lo scoppio della resistenza armata nel 1954 non provocò subito l'interruzione della politica dei *centri municipali* che continuarono a funzionare fino al 1956. A partire da questa data diversi progetti di riforma comunale verranno vagliati dal potere coloniale che però non saranno messi in opera anche per l'irruzione nelle comunità di villaggio dell'ideale nazionalista e del ruolo dei militanti nelle comunità cabile¹⁹¹.

a) Le politiche del raggruppamento e del “recasement” in Cabilia

I campi di raggruppamento e di recasement, istituiti durante la guerra di liberazione nazionale da parte del potere coloniale, determinarono un'ennesima lacerazione del tessuto dell'organizzazione della società cabila. Lo scopo di questi campi era quello di facilitare la sorveglianza ai posti di guardia, di controllare i movimenti dei civili e le relazioni con i partigiani ma in realtà tutti gli individui erano sottoposti ad un regime di privazione di ogni genere: alimentare, igienico, relativo al vestiario. La dislocazione sistematica delle popolazioni rurali comportava la destrutturazione della società di villaggio: perdita delle proprie terre, diversa scansione del tempo sociale (ai ritmi tradizionali di lavoro si sostituiva il coprifuoco). L'operazione di sfollamento ebbe degli effetti frastornanti sulle realtà tribali. Trasferire la tribù, cambiare

¹⁹¹ A. Mahé, *Histoire de la Grande Kabylie XIX-XX siècles*, Paris, Bouchène, 2001, p. 416.

lo spazio, tendeva a perturbare doppiamente l'ordine: esterno, poiché avveniva il frazionamento dell'insieme, seppur con le sue divisioni: tribù, clan, famiglia; interno, poiché la famiglia era isolata dal resto dei suoi membri e ridotta in povertà¹⁹².

I campi di raggruppamento, che erano rigorosamente dei campi di concentramento, consistevano nella creazione di baracche di fortuna e di habitat precari per le popolazioni che erano divise in quartieri o piccoli villaggi difficilmente controllabili da parte dell'armata francese.

L'architettura e l'ordinamento di questi campi riproducevano il modello delle guarnigioni romane antiche: strade tracciate secondo recinzioni, abitazioni comunicanti allineate l'una di seguito all'altra. Generalmente, queste abitazioni precarie erano edificate in pianura o su di un terreno scoperto, privo di ombra e di strade e decisamente erano ben lontane dal confine delle popolazioni raggruppate. Ciò implicava che i contadini non potevano più coltivare le proprie terre poiché, anche nei casi più fortunati, ossia quando le terre coltivabili erano distanti dai campi di circa cinque o sei chilometri, gli sbarramenti militari posti nelle zone svuotate dai loro abitanti, rendeva estremamente pericoloso ogni spostamento del contadino. All'interno dei campi, le popolazioni di diversi villaggi si mescolavano nella più grande confusione e la distribuzione dei campi non corrispondeva ad alcuna logica di lignaggio. Le piccole dimensioni e la precarietà delle case corroborava questa promiscuità; l'assenza di cortili interni e di giardini, di spazi esterni dedicati alle donne, relegava queste ultime a vivere nelle baracche. Il risultato dei campi di raggruppamento consisteva nell'allentamento dei rapporti sociali tradizionali: l'assemblea di villaggio, i mercati periodici, le visite al santuario religioso erano quasi annientati. L'aspetto più tragico della questione è che in seguito alla distruzione da parte dell'armata francese degli antichi villaggi dei *regroupés* questi ultimi non ebbero altra scelta se non quella, dopo l'indipendenza dell'Algeria, di permanervi¹⁹³.

¹⁹² T. Yacine, *Mutamenti sociali e condizione delle donne. Gli effetti della politica dei "campi di raggruppamento sulle donne cabile*, in «Studi magrebini» vol.IV, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", 2006, p.274.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 417.

La politica del *recasement* consisteva nella costruzione di nuovi campi e di alloggi al fine di concentrare le popolazioni trasferite dalle loro abitazioni (i *regroupés*). Questa politica consisteva nella trasposizione in grandi villaggi e borghi delle popolazioni dei quartieri e delle case isolate in modo da realizzare lo stesso progetto dei campi di raggruppamento. Diversamente dai *regroupés* le popolazioni del *recasement* restavano sul posto. Tuttavia anche in questo caso, l'esercito francese, al fine di evitare l'appropriazione da parte dei partigiani delle abitazioni svuotate, distrusse un gran numero di case. Ciò costrinse gli occupanti originari, dopo l'indipendenza, a ricostruire le proprie case oppure ad accrescere le bidonvilles rurali che si formarono alla periferia dei grandi agglomerati urbani. In uno studio sui campi di raggruppamento e di recasement, Michel Cornaton¹⁹⁴ stimava la popolazione dei raggruppati a 2 350 000 individui equivalenti al 26% della popolazione musulmana dell'epoca. Si trattava nella maggior parte dei casi di rurali. Allo stesso modo Cornaton valutava il numero dei "recasés", cioè individui spostati da una città o ad un altro villaggio a 1 175 000 individui. Si raggiungeva così un percentuale del 50% di rurali *deracinés*.

b) Gli effetti della politica dei "campi di raggruppamento" sulle donne cabile

La politica coloniale del raggruppamento condotta contro la società esercitava anche sulle donne, guardiane della società cabila tradizionale, una certa influenza.

L'irruzione delle donne nello spazio pubblico, fino ad allora riservato agli uomini, le spingeva a superare la consapevolezza affettiva e ad impegnarsi nella lotta concreta, cioè, in quella che è la più maschile di tutte e che riguarda la politica, invertendo sempre di più le antiche gerarchie¹⁹⁵. Secondo P. Bourdieu¹⁹⁶: «Impegnata nella guerra sia

¹⁹⁴ M. Cornaton, *Les regroupements de la decolonization*, Paris, Ed. Ouvrière, 1967, p. 296.

¹⁹⁵ T. Yacine, *Mutamenti sociali e condizione delle donne. Gli effetti della politica dei campi di "raggruppamento" sulle donne cabile*, in «Studi magrebini» vol.IV, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", 2006, p. 276.

direttamente, sia indirettamente, sia come attrice, che come vittima, spinta dalla forza delle cose, ad assumere un ruolo nuovo, l'algerina, donna sposata o ragazza nubile, ha accesso, nel corso degli ultimi anni, ad una più grande autonomia. L'esplosione del blocco familiare conduce ogni membro del gruppo a prendere coscienza della propria personalità e responsabilità».

Il ruolo delle donne appare molto particolare nel mondo rurale per ragioni che si possono facilmente individuare: la prima di tali cause era dovuta alla guerra, che provocava l'assenza della maggior parte degli uomini; la seconda era dovuta alle conseguenze della guerra sull'insieme dei membri del gruppo e principalmente su quelli rimasti in loco, i quali subivano gli effetti dei campi ed erano sviliti nel loro ruolo di uomini e talvolta di esseri umani: come in ogni guerra, i civili dovevano soffrire, i presenti dovevano pagare per gli assenti, i quali si erano invece resi attivi e dati alla macchia¹⁹⁷. A questo proposito P. Bourdieu¹⁹⁸ afferma: «Gli antichi valori dell'onore crollano a contatto con le crudeltà e le atrocità della guerra. Un vecchio cabilo diceva: “non esiste uomo che alla fine di tutto questo possa dire di essere un uomo”. L'immagine ideale di sé ed i valori che vi sono associati sono messi a dura prova. Vi sono stupri e rapimenti di donne; vi sono mariti interrogati e spintonati, oppure schiaffeggiati in presenza delle donne. Mi hanno raccontato che in villaggio della Grande Cabilia i militari accompagnano le donne alla fontana che si trova un po' fuori all'agglomerazione, al fine di proteggerle. Al ritorno, alcune di loro vanno a bere il caffè con i militari. Il giovane militare viene a casa. Il vecchio, difensore dell'onore, ha avuto dall'esiliato l'incarico di vegliare sulla sua donna o su sua figlia, ma sa di non poter dire nulla. Soffre e tace nel suon cantuccio. Un giorno il militare porta da mangiare. Egli si serve e tace. E' rovinato».

¹⁹⁶ P. Bourdieu, *Guerre et mutation sociale en Algérie*, in «Etudes méditerranéennes», vol. 7, Printemps, 1960, pp. 25-37.

¹⁹⁷ T. Yacine, *Mutamenti sociali e condizione delle donne. Gli effetti della politica dei campi di “raggruppamento” sulle donne cabile*, in «Studi magrebini» vol.IV, Università degli Studi di Napoli “L'Orientale”, 2006, p. 276.

¹⁹⁸ P. Bourdieu, *Guerre et mutation sociale en Algérie*, in «Etudes méditerranéennes», vol. 7, Printemps, 1960, pp. 25-37.

Nei campi di raggruppamento le donne vivono situazioni drammatiche. Si possono rilevare almeno due tipologie di situazioni: le donne che abbandonano la campagna e si urbanizzano ad esempio, adottano il velo, contribuiscono a cambiare lo stile di vita familiare, per cui non frequentano più le fontane (luogo di scambio culturale) e rinunciano all'universo contadino (la cucina, la cultura nel senso proprio e figurato); le donne che lavorano in campagna, si accollano le situazioni e gli spazi lasciati vuoti dagli uomini: in alcuni villaggi della Cabilia si fanno carico di ciò che è rimasto dei nuclei familiari. Chiaro è che la posizione delle donne è lungi dall'essere considerata come un adattamento alle nuove condizioni sociali e culturali che invece sono loro imposte, ma, allo stesso tempo, le donne ridonano alla ruralità i valori perduti e trascurati dagli uomini in ragione dell'acculturazione; gli uomini in quanto elementi dominanti del gruppo, associano il loro fallimento sociale alla scarsa produttività della terra, ma, in realtà, il loro pensiero è rivolto allo stipendio mensile ed a monetizzare il lavoro¹⁹⁹.

Secondo P. Bourdieu e A. Sayad²⁰⁰: «Il fatto davvero nuovo non è tanto che la donna lavori la terra (...), ma che il suo lavoro possa permettere agli uomini di rinunciare alla condizione di contadini, assumendosi la piena responsabilità della coltivazione, vale a dire delle decisioni economiche quotidiane e delle relazioni con l'esterno (prestito di buoi ed ingaggio degli operai, acquisti, ecc.). La donna diviene la "padrona della terra", la terra abbandonata dagli uomini. E allo stesso tempo, giacché lo svolgimento dei lavori agricoli suppone l'adesione allo spirito contadino, lei è l'ultima a decidere la sorte della terra, in quanto *thefellah'th*. Ed il capovolgimento dei valori si compie, allorché quegli stessi *fellah'in*, i quali rifiutano di coltivare le loro terre, vanno ad offrire la propria manodopera presso le vedove affidatarie di una coltivazione. Attraverso questo esempio si vede come il limite della deruralizzazione non sta nel rifiuto dei compiti agricoli, che si possono

¹⁹⁹ T. Yacine, *Mutamenti sociali e condizione delle donne. Gli effetti della politica dei campi di "raggruppamento" sulle donne cabile*, in «Studi magrebini» vol.IV, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", 2006, p. 277.

²⁰⁰ P. Bourdieu, A. Sayad, *Le déracinement*, Paris, Minuit, 1964, p. 97.

continuare a svolgere, in cambio di un salario o di un titolo gratuito; ciò che è rifiutato è lo spirito tradizionalista, e ciò in nome di un calcolo.

Lavorare come salariato vuol dire infatti sfuggire all'assurdità svelata del calcolo razionale, rinunciando al perseguimento di un profitto impossibile. Perché perdere il mio tempo in una terra che non potrà mai nutrirmi? ».

Lavorare in campagna è un modo di agire all'interno del gruppo, ma anche contro la colonizzazione, mentre quelli che si urbanizzano si lasciano andare alla passività e si presentano come vittime del sistema coloniale e della guerra. Tuttavia non bisogna dimenticare che il campo rappresentava per le donne una prigione in cui tutte le strutture abituali erano stravolte²⁰¹. Secondo Bourdieu e Sayad²⁰²: « Il raggruppamento impedisce alle donne di compiere la gran parte dei loro compiti tradizionali. L'interventismo delle autorità si è in qualche modo concentrato su di loro perché, agli occhi dei militari, come degli osservatori ingenui, la condizione della donna algerina era il segno più manifesto della "barbarie" che bisognava combattere con tutti i mezzi, diretti o indiretti».

Le donne dunque sono state oggetto, da una parte, di una politica manifesta, e dall'altra, ne hanno subito gli effetti indiretti in termini di condizioni di vita.

I militari si sforzavano di abbattere brutalmente tutto ciò che sembrava loro rappresentare un ostacolo alla "liberazione della donna": a Kerkera (come in molti altri centri), le case erano private dei cortili; la fontana ed il lavatoio si trovavano quasi dappertutto, nel pieno centro del quadrivio. In generale, le azioni militari e la repressione sottoponevano ad una terribile prova morale dell'onore che reggeva la divisione del lavoro ed i rapporti fra i sessi. Uno dei grandi effetti di queste politiche coloniali è che il dislocamento della popolazione non è avvenuto senza conseguenze e che queste ultime sono molto più gravi di quanto si creda: si è insediata la destrutturazione e gli orizzonti sono ormai rivolti ad un mondo artificiale ed inaccessibile.

²⁰¹ T. Yacine, *Mutamenti sociali e condizione delle donne. Gli effetti della politica dei campi di "raggruppamento" sulle donne cabile*, in «Studi magrebini» vol.IV, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", 2006, p. 278.

²⁰² P. Bourdieu, A. Sayad, *Le déracinement*, Paris, Minuit, 1964, p. 97.

Altro segno della trasformazione dello stile delle relazioni sociali, è rappresentato dalla comparsa del velo femminile, praticamente inesistente nella società rurale del tempo, poiché le donne non avevano bisogno di celarsi di fronte ai membri del loro clan. Nel raggruppamento, come nella città, non vi è più spazio per ogni unità sociale. Inoltre, lo spazio maschile e lo spazio femminile interferiscono; l'abbandono parziale o totale dei lavori agricoli va a produrre una mostruosità sociologica, cioè il fatto che gli uomini sono condannati a restare tutto il giorno a casa e, di colpo, il controllo sulle donne diviene importante. Alla donna è esclusa la possibilità di continuare ad uscire liberamente senza attirare il disprezzo o il disonore sugli uomini della famiglia. Creando un campo sociale di tipo urbano, il raggruppamento determina la comparsa del velo per permettere gli spostamenti fra gli stranieri. Inoltre questa situazione non può che favorire, alla lunga, una ridefinizione del ruolo che la tradizione attribuisce alla donna, ora esclusa dalla propria famiglia, perché costretta ad affrontare modi di esistenza nuovi che non domina. In primo luogo, le donne sono obbligate a restare all'interno, mentre prima vivevano all'esterno della casa. Gli spazi confusi o soppressi hanno fatto sparire anche i modi di socializzazione. Le donne erano solite chiacchierare un attimo alla fontana o sull'aia o ancora all'entrata dei giardini²⁰³.

Gli sforzi al fine di conservare l'antico stile di vita testimoniano la portata dello smarrimento provato dalle donne nei raggruppamenti. Se si pensa che, a tutte queste cause dirette, vanno aggiunte quelle che agiscono sull'insieme della vita economica e sociale del gruppo, in tal senso si può valutare la trasformazione del ruolo che il gruppo tradizionalmente affidava alla donna. I nuovi modi di vita imposti nei campi testimoniano i cambiamenti profondi della società algerina ed offrire un'idea della forza di questa acculturazione programmata: i modelli cittadini costituiscono l'impronta decisiva. Tutto rinvia alla visione del mondo che è quella della città con un rigetto delle antiche appartenenze culturali (l'indivisibilità, la mutualità, la solidarietà) e, dunque, l'individualismo, il calcolo, il rigetto del vicino percepito come

²⁰³ T. Yacine, *Mutamenti sociali e condizione delle donne. Gli effetti della politica dei campi di "raggruppamento" sulle donne cabile*, in «Studi magrebini» vol.IV, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", 2006, p.279.

straniero e portatore di miseria che si vuole occultare. In tale contesto sono le donne che vivono male la mancanza di socialità e questa vergogna di sé stesse è rappresentata dal campo, come un luogo governato dall'insolito e dall'improvvisazione²⁰⁴.

c) Le politiche di amministrazione locale: i progetti di raggruppamento dei centri municipali in Cabilia

Lo scoppio della guerra di liberazione d'Algeria non frenò l'attitudine riformista dell'amministrazione coloniale. Numerosi progetti si succedevano fino alla riforma comunale definitiva adottata nel 1958. Tra questi progetti si ricorda quello legato alla questione del raggruppamento dei *centri municipali*. Questi ultimi, secondo l'amministrazione francese, dovevano trasformarsi in *comuni di pieno esercizio* dove i seggi attribuiti ai consiglieri municipali di cittadinanza francese erano stabiliti a maggioranza rispetto ai seggi spettanti agli autoctoni. La riforma restò tuttavia lettera morta. L'intensificarsi delle operazioni di guerra ed il potere di cui largamente disponevano i militari francesi, eliminarono ogni progetto dell'amministrazione civile francese. In queste zone di guerra, ossia nell'intera Cabilia, interamente gestite dall'esercito, i militari istituirono alcune sezioni amministrative specializzate (SAS). Il periodo tra il 1959 ed il 1962 si tradusse in un sistema di polizia estremamente rigido con un coprifuoco permanente e la necessità di certificare un lasciapassare per coloro che si allontanavano dai territori. Le tradizioni della vita municipale cabila erano sospese. L'annientamento della vita municipale del villaggio portò le cellule dei principali partiti della liberazione nazionale, il FLN (Fronte di liberazione nazionale) l'ALN (Armata di liberazione nazionale) a prendere il posto degli organismi tradizionali specialmente nelle condizioni di conflitti locali. Uno studio di André Russigner²⁰⁵ sottolineava gli effetti indotti dal boicottaggio dei tribunali francesi decretato dall'FLN tra il 1954 ed il 1962. Il primo passo degli abitanti del villaggio fu di ritirare tutte le istanze giuridiche fino ad allora consegnate ai tribunali per riprodurle in seguito dinanzi alle

²⁰⁴ *Ibid.*, p.280.

²⁰⁵ A. Russigner, *En marge de la pacification: justice française et justice tribale en Kabylie*, in «L'Afrique et l'Asie», vol. XL, pp. 55-66.

giurisdizioni parallele. Russigner , il quale era a conoscenza del fatto che tale fenomeno si produceva regolarmente nella normalità per opera delle *tajmat*, fu sconvolto dallo scoprire che questo fenomeno continuava nonostante l'appiattimento delle funzioni dell'assemblea di villaggio. In effetti il potere giuridico era nelle mani dei tribunali creati dalle sezioni dell'FLN in Cabilia e ciò dimostra l'interrelazione di due tipi di cultura politica differente, quella del militantismo nazionalista dell'FLN e quella dell'assemblea tradizionale. Le politiche del *recasement* e del *raggruppamento* hanno bloccato la vita delle assemblee di villaggio delle comunità dislocate. Ovunque, i regimi speciali istituiti dai militari francesi che occuparono la Cabilia ridussero quasi a nulla la vita municipale normale. Al posto dell'assemblea si affermava il ruolo dei militanti nazionalisti e dei combattenti dell'ALN provenienti dalle comunità di villaggio nell'organizzazione di assemblee parallele o di piccoli tribunali rivoluzionari che basavano il loro funzionamento sulle tradizionali regole dell'assemblea di villaggio. Russigner notava che: «les maquisards...psychologues de premier ordre, n'ont pas, dans l'ensemble, cherché à imposer aux populations des juridictions créées par eux, mais les ont incitées à revenir à leurs *djemaas* traditionnelles»²⁰⁶. Globalmente, l'attaccamento alla piccola patria, senza scomparire, è stato assorbito da una più ampia fidelizzazione alla patria algerina, così come il civismo municipale si riconvertiva in civismo nazionale²⁰⁷.

d)L'emigrazione/immigrazione dei cabili dalla fine della seconda guerra mondiale all'indipendenza algerina

Il ritorno della pace nel 1945 diede impulso alla riattivazione dell'emigrazione. Per quanto riguarda l'emigrazione cabila quest'ultima perse la maggioranza assoluta che aveva detenuto all'interno dell'emigrazione algerina. Tuttavia, l'antichità e la politicizzazione dell'immigrazione cabila permise a questo fenomeno, fino all'indipendenza dell'Algeria ed anche oltre, di essere largamente sovra rappresentata in tutte le formazioni politiche e militanti giocando un

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 61.

²⁰⁷ A. Mahé, *Histoire de la Grande Kabylie XIX-XX siècles*, Paris, Bouchène, 2001, p. 432.

ruolo di leader nella lotta per l'indipendenza nazionale. Peraltro, varie caratteristiche continuano a distinguere l'immigrazione cabila da quella del resto dell'Algeria²⁰⁸. Secondo diversi analisti²⁰⁹ anche se all'interno della stessa Cabilia, si possono registrare degli scarti significativi, il trasferimento di denaro da parte degli immigrati durante l'arco di un anno rappresentano in Cabilia il doppio o triplo dei redditi medi a livello dell'intera Algeria. La padronanza della lingua francese è oltremodo uno dei criteri distintivi dell'immigrazione cabila²¹⁰.

Le modalità dell'emigrazione sembrano specificare l'immigrazione cabila. Particolarmente, il fatto che il progetto migratorio fosse concepito individualmente ma che l'emigrazione fosse concretamente realizzata grazie a delle reti comunitarie molto efficaci. I tentativi messi in opera in Cabilia dagli amministratori locali per tentare di controllare e di razionalizzare i flussi migratori si rivelarono dei fallimenti²¹¹.

Dal 1962 l'emigrazione algerina in Francia accelerò notevolmente. Nella wilaya di Tizi-Ouzou il numero di immigrati registrati raggiungeva il numero di 54 000 individui ossia il 6,6 % della popolazione totale. Ciò vuol dire il doppio della percentuale rispetto agli anni 1953-1954, ossia il triplo della media nazionale. Negli uomini tra i 20 ed i 44 anni, ad esempio, la percentuale degli immigrati provenienti dalla wilaya di Tizi-Ouzou²¹², raggiungeva il 46%.

A livello socio-culturale il flusso migratorio dei cabili che si intensificò tra il 1945 ed il 1962 è strettamente connesso alla rivendicazione identitaria berbera. Durante quest'epoca, il movimento nazionalista, in particolar modo la sua branca radicale (PPA/MTLD) raggiunse un livello di presenza elevato. La Cabilia e le zone d'emigrazione con una forte componente cabila (Algeri, la Francia) ne rappresentano i bastioni principali. Si produsse allora in ambito cabilo, sotto l'impulso di una generazione di giovani militanti, una

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 377.

²⁰⁹ P. Demondion, *L'emigration kabyle vers la metropole*, Paris, Bureau universitaire de statistiques et de documentation scolaire et politique, 1951, p. 64.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 29.

²¹¹ A. Mahé, *Histoire de la Grande Kabylie XIX-XX siècles*, Paris, Bouchène, 2001, p. 378.

²¹² *Ibid.*, p. 450.

congiunzione tra nazionalismo algerino ed il costante riferimento all'identità berbera che sfocerà negli anni 50 nella cosiddetta "crisi berberista". Si ricordano gli aspetti essenziali di questa crisi: 1) la crisi ha rinforzato all'interno del nazionalismo algerino l'antiberberismo, l'anti-intellettualismo e l'autoritarismo; 2) la crisi ha scosso la Cabilia ma soprattutto la Federazione francese che è stata oggetto di un'aspra lotta, durante diversi mesi, tra la direzione centrale ed i sostenitori della linea berbera. Questi ultimi erano riusciti a prendere il controllo: alla fine del 1948, il Comitato federale adottò a Parigi le tesi della corrente dei berberisti. Ciò fa comprendere il ruolo preponderante svolto dai cabili nel movimento nazionalista in Francia e di una sensibilizzazione già acuta all'idea berbera nell'ambito dell'emigrazione, essenzialmente operaia. L'azione dei "berberisti" in Francia non sarebbe stata possibile senza una forte ricettività da parte della popolazione e dei militanti cabili. I "berberisti" del 1948-49 non erano, come volevano far credere i nazionalisti algerini, un "groupuscule" di intellettuali privi di una base sociale²¹³.

6. La costruzione dell'Algeria algerina

L'Algeria divenne indipendente dal giogo coloniale nel 1962. Il primo presidente della repubblica algerina indipendente fu Ahmed Ben Bella. La sua strategia si caratterizzò per una netta svolta politica e civile del governo. Egli tentò di riportare il FLN a dimensioni costituzionali pur nel quadro di un assoluto predominio garantito dal monopartitismo. Di conseguenza, impresso un forte marchio statalista all'azione governativa, laddove profonde correnti del movimento rivoluzionario algerino premevano per una netta svolta in senso socialista. Il documento programmatico di questo periodo di transizione fu la Carta di Algeri, promulgata nel 1964. L'ala militare del FLN si sentì ben presto emarginata dall'azione di Ben Bella e nel 1965 il colonnello Houari Boumedienne con un vero e proprio colpo di stato si impadronì del potere. Il governo di Boumedienne impresso una netta sterzata all'Algeria che si configurò come una repubblica: democratica e popolare; araba; islamica. Islamismo e arabizzazione procedettero parallelamente ad una politica socialista. Questi caratteri si

²¹³ S. Chaker, *Berbères aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 1989, pp. 52-53.

manifestarono tanto nella Carta costituzionale del 1975 quanto nella nuova Costituzione del 1976. Si noti che in questo periodo il programma del FLN si impegnò del carattere islamista. Nell'era Boumedienne, lo stato si atteggiava ad interprete della visione progressista dell'Islam e si faceva garante della convergenza di religione e struttura socialista della società. Presentando la Carta nazionale, Boumedienne disse che il popolo algerino aspirava ad implementare un Islam inteso come uguaglianza tra gli uomini, abolizione dello sfruttamento e giustizia²¹⁴.

Le strutture sociali cabile, in particolare l'organizzazione socio-politica del villaggio, la *tajmat*, hanno risentito dei numerosi fenomeni che hanno investito l'Algeria dall'indipendenza del 1962 ai giorni nostri. L'insurrezione cabila del 1963-65, la *Primavera berbera* del 1980 e l'affermazione del *movimento culturale berbero*, la repressione dei moti di rivendicazione identitaria e gli atti di terrorismo alla fine degli anni Ottanta perpetrati in Cabilia da parte del governo centrale ed infine la *Primavera Nera* del 2001, hanno inciso sulle dinamiche dell'assemblea di villaggio quale elemento persistente dell'organizzazione sociale cabila. In queste pagine si analizzeranno pertanto il modo in cui tali eventi hanno influito sull'organizzazione socio-politica del villaggio cabilo. In primo luogo si esaminerà l'insurrezione cabila del 1963 che ha condotto alla riattivazione e alla ridinamizzazione delle assemblee di villaggio; in secondo luogo si analizzeranno le politiche di amministrazione locale dopo l'indipendenza e le condizioni della *tajmat* quale elemento portante della società cabila del post-indipendenza; in terzo luogo si evidenzieranno il ruolo del *movimento culturale berbero* in Cabilia in relazione all'assemblea di villaggio; gli effetti del *découpage* comunale del 1984 sulla società cabila. A livello politico si mostreranno le conseguenze degli sviluppi politici algerini del periodo 1989-1991 sui villaggi cabili ponendo l'accento sugli atti terroristici in Cabilia. Inoltre si delineerà il ruolo delle associazioni culturali e dei partiti politici in relazione alla *tajmat* ed infine si vedrà come gli eventi della *Primavera Nera* del 2001 hanno riproposto le antiche solidarietà di villaggio attraverso il fenomeno degli *arach*.

²¹⁴ M. Campanini, *Storia del Medio Oriente 1798-2005*, Bologna, il Mulino, 2006, pp.141-143.

a) L'insurrezione cabila del 1963-65 e la riattivazione della tajmat

Dopo l'indipendenza dell'Algeria fu fondato in clandestinità un partito di opposizione all'assemblea nazionale algerina, il FFS (Fronte delle forze socialiste). Il suo leader Aït Ahmed, ex-militante berbero-nazionalista, diresse tra il 1963 ed il 1965 la "rivolta cabila"²¹⁵. Ciò che interessa questo studio è il rapporto tra l'insurrezione cabila del 1963-65 e la situazione delle organizzazioni socio-politiche cabile ed in particolare del processo di riattivazione e di ridinamizzazione delle assemblee di villaggio.

Alcuni studi²¹⁶ hanno interpretato la mobilitazione militare delle organizzazioni comunitarie tradizionali non solo come l'espressione di un tradizionalismo ossia la manifestazione sia dell'attaccamento degli individui alle loro strutture comunitarie e della loro resistenza alla penetrazione statale ma anche come una richiesta da parte dei cabili di "Stato". Secondo questi studi, i cabili si sarebbero rivoltati contro il potere centrale algerino per ottenere attenzione ed esprimere il proprio desiderio di far parte di piani di sviluppo economico. Le sole strutture di cui disponevano i cabili, al fine di far valere tali aspirazioni erano le loro ancestrali organizzazioni segmentarie.

Secondo un'ulteriore tesi²¹⁷, l'insurrezione cabila non implica semplicemente il desiderio degli insorti di attirare l'intervento dello stato. Per la maggioranza degli insorti la rivolta evidenziava il loro disaccordo con le opzioni politiche del governo ossia di contestarne la legittimità. Inoltre, l'idea che l'insurrezione cabila fu l'espressione di un tradizionalismo necessita un chiarimento. La ridinamizzazione delle organizzazioni di villaggio non implica la riattivazione di strutture sclerotizzate appartenenti ad un'altra epoca. In Cabilia, le assemblee del villaggio non hanno mai smesso di funzionare e hanno resistito a più di

²¹⁵ Aït Ahmed, *Contribution à la connaissance de l'histoire du FFS*, Paris, FFS, 1989.

²¹⁶ J. Favret, *Traditionalisme par excès de modernité*, in «Arabs and Berbers», Dukworth, 1973, pp. 307-325.

²¹⁷ A. Mahé, *Histoire de la Grande Kabylie, XIX-XX siècles. Anthropologie sociale du lien social dans les communautés villageoises*, Paris, Bouchène, 2001, pp. 436 e ss.

un secolo di amministrazione coloniale che a sua volta non è riuscita a sostituirle con altre istituzioni²¹⁸. In effetti, se il fenomeno della colonizzazione, in relazione alla gestione della terra tribale, com'è stato dimostrato, è stato violento e ha indotto degli sconvolgimenti socio-economici gravi e se il governo francese non ha cessato di estendere la sua volontà di "assimilare" sia da un punto di vista politico che da un punto di vista amministrativo, l'Algeria alla Francia bisogna però ricordare che il mondo rurale algerino, la Cabilia, è sempre stato sub-amministrato. Ad esempio, sotto il regime militare, nei primi anni della conquista coloniale, con i *bureaux arabes* un solo ufficiale francese seguito da un segretario e da qualche militare aveva la responsabilità di gestire e controllare vaste circoscrizioni territoriali. Sotto il regime civile, ancora, in regime di comuni misti, avveniva lo stesso: si ritrovava un solo uomo come amministratore civile che governava territori abitati da 60 000 a 90 000 individui. Per tali motivazioni la comunità cabila era riuscita in misura più o meno ufficiale a preservare il funzionamento delle proprie forme di organizzazione tradizionale.

Bisogna dunque insistere sul fatto che la perennità, il persistere della *tajmat* non deve essere interpretato come un'espressione di arcaismo. Al contrario, sia in epoca coloniale che post-coloniale queste organizzazioni risultano più dinamiche nelle comunità di villaggio che hanno fornito i più alti contingenti all'immigrazione francese, sono state altamente penetrate dalla scolarizzazione in lingua francese e di conseguenza dalla cultura politica e sindacale moderna²¹⁹.

b) Le politiche di amministrazione locale e la *tajmat*

Al momento dell'indipendenza nazionale, l'amministrazione locale algerina era strutturata secondo il modello francese. Tuttavia, il nuovo stato algerino ridusse in modo drastico il numero delle circoscrizioni locali che risultavano dalla riforma comunale del 1958. In

²¹⁸ *Ibid.*, pp. 440.

²¹⁹ A. Mahé, *Pour une anthropologie historique des systèmes juridiques des sociétés arabo-berbères. Autonomie, hétéronomie, conflits des droits et pluralisme juridique: le cas de la Kabylie du XIX siècle*, in «Bulletin de l'IRMC», Tunis, 1997, pp. 3-9.

linee generali, tra il 1963 ed il 1980 lo stato algerino si rifece al *découpage* territoriale del 1963²²⁰.

Se però il sistema amministrativo locale in epoca coloniale aveva potuto concepire una politica pragmatica che in qualche misura teneva conto delle tradizioni locali municipali, il nuovo sistema algerino che si faceva carico di un progetto modernista (la costruzione del socialismo) condannava le tradizioni locali regionali stigmatizzandole come delle “*survivances*” colpevoli di aver esposto l’Algeria alla colonizzazione e di aver collaborato con l’amministrazione coloniale. Questa prima fase del post-indipendenza significava dunque per le assemblee di villaggio un ritorno alla “clandestinità” o meglio ad un’esistenza ufficiosa.

Tuttavia, malgrado la condanna ufficiale delle istituzioni tradizionali da parte del nuovo stato algerino, gli eletti locali delle assemblee popolari (ACP) avevano difficoltà ad ignorare e a negare le tradizioni municipali dei loro villaggi. Le nuove équipes municipali, senza mai ammettere o considerare di sanzionare legalmente l’esistenza delle *tajmat* furono obbligate a venire a patti con i loro rappresentanti. Le *tajmat* continuavano come in passato a prendersi carico di una gran parte dei bisogni dei membri del villaggio in cui era istituita. Pertanto, ben contenti di potersi de-responsabilizzare rispetto agli organismi tradizionali, le équipes municipali ufficiali collaborarono con i rappresentanti delle *tajmat*. Poiché le principali aspettative degli amministrati concernevano l’impianto della viabilità nei loro villaggi e che i materiali necessari alla realizzazione raggiungevano dei costi elevati alla loro realizzazione, l’elemento principale della collaborazione tra le municipalità e la *tajmat* consisteva, per i primi a rilasciare dei “buoni ufficiali” che permettevano ai secondi di acquisire i materiali al prezzo del mercato pubblico. La *tajmat* si prendeva carico della realizzazione dei lavori che rientravano nel quadro tradizionale della *tiwizi* (tale termine designa i lavori obbligatori per la realizzazione dei progetti di interesse pubblico decisi dall’assemblea di villaggio). Per quanto riguarda l’insieme delle disposizioni regolamentari che i *qanun*

²²⁰ A. Mahé, *Histoire de la Grande Kabylie, XIX-XX siècles. Anthropologie sociale du lien social dans les communautés villageoises*, Paris, Bouchène, 2001, pp. 457-458.

continuavano a dettare in materia di consuetudine e di pubblica sicurezza, l'assemblea restava sovrana²²¹.

c) *Il movimento culturale berbero e la tajmat*

La *Primavera Berbera* del 1980 rappresenta un evento nella storia sociale dell'Algeria indipendente di notevole importanza. Per la prima volta, manifestazioni di piazza, scioperi in difesa della lingua e della cultura berbera mobilitarono tutta la società algerina. La *Primavera berbera* ha rappresentato il primo movimento sociale che ha penetrato il monolitismo della vita politica algerina dal 1962. Il *movimento culturale berbero* è stata una delle associazioni che hanno maggiormente animato i moti del 1980. Per "movimento berbero" si intende il movimento culturale e politico che difende la specificità culturale berbera, la sua storia e la sua lingua. Rivendica il riconoscimento della lingua berbera e la restaurazione dei suoi diritti dalle autorità centrali, la scolarizzazione in lingua berbera e l'utilizzo della *tamazight* nella vita pubblica. Il movimento berbero suggerisce un progetto di società opposta all'arabo-islamismo specialmente per ciò che concerne la lingua, la storia, la cultura, il potere e la religione. Rivendica inoltre un territorio originale: il Nord-Africa. Il Movimento nasce ad Algeri, si è radicalizzato in Cabilia, nel 1940 e fino alla fine degli anni Ottanta ha avuto un ruolo significativo nella rivendicazione dell'identità berbera²²².

I cabili furono in massa coinvolti dal *movimento culturale berbero* (MCB) i cui militanti hanno giocato un ruolo di primo piano nella riattivazione delle tradizionali assemblee di villaggio per due motivi principali: in primo luogo riattivando le assemblee nella gestione degli affari del villaggio e in secondo luogo creando, all'interno dei villaggi, una serie di associazioni culturali e di cellule di partiti politici che lavorano congiuntamente alla *tajmat*. Dall'indipendenza fino al 1989, il monolitismo della vita politica algerina e la repressione che si esercitava sul MCB imposero la clandestinità all'espressione berbera²²³.

²²¹ *Ibid.*, p. 458.

²²² A. Guenoun, *Chronologie du mouvement berbère*, Alger, Casbah Editions, 1999, pp. 11-12

²²³ *Ibid.*, p. 13.

I militanti berberi impediti nell'edificazione nella sfera politica nazionale dello spazio di libertà per il quale combattevano erano costretti a ritrovare questo spazio all'interno dei propri villaggi. In effetti, a partire dagli eventi del 1980, i giovani del MCB che avevano dimostrato la loro capacità di mobilitazione e la loro maturità politica ai loro predecessori decisero di gestire gli affari del proprio villaggio e scuotere il più anziani che conservavano il monopolio della direzione della *tajmat*.

Dopo varie discussioni e attraverso la diplomazia e l'entusiasmo dei giovani, gli anziani del villaggio hanno accettato il ruolo "consultivo" che i giovani auspicavano all'interno delle assemblee. A partire dal 1989, la maggior parte dei villaggi cabili conobbero un cambio generazionale nella composizione dei delegati all'interno dell'assemblea. Bisogna però chiarire che lo "svecchiamento" dei delegati delle assemblee di villaggio non deriva unicamente dall'entusiasmo di una nuova generazione ma dal loro passato politico.

In effetti la maggior parte dei sindaci e dei consiglieri municipali dei villaggi cabili del post-indipendenza erano membri del FLN dunque la maggior parte delle assemblee di villaggio erano sottoposte al loro controllo. Così, grazie al ruolo MCB, la riattivazione della *tajmat* indotta dalla gioventù cabila, attirò rapidamente l'attenzione dell'amministrazione algerina. Si è visto come lo stato algerino dei primi anni dell'indipendenza rinnegasse le assemblee di villaggio in quanto elementi sclerotizzanti del sistema socio-politico in favore dell'instaurazione di un ordine moderno attraverso il socialismo. Però, dopo l'era Boumediène, gli amministratori algerini, nella gestione delle collettività locali furono obbligate, per pragmatismo, di tenere conto della persistenza della *tajmat* in quanto le istituzioni ufficiali risultavano incapaci di gestire i villaggi. Senza beneficiare del minimo riconoscimento legale, le *tajmat* talvolta beneficiavano di qualche incentivo da parte dell'amministrazione. Ad esempio, nel caso in cui le *tajmat* proponevano la realizzazione di opere pubbliche che per incuria, incompetenza o deviazione del budget, le istanze che se ne erano fatte carico non le avevano più realizzate.

Sembra necessario aprire una parentesi sulle motivazioni per cui la *tajmat* sollecita l'amministrazione comunale per alcuni progetti che l'assemblea ha deciso di intraprendere con i propri mezzi. Nel momento

in cui bisogna realizzare grossi lavori pubblici, il problema della *tajmat* non è di trovare gli esecutori ma è il recupero del materiale (il cemento ad esempio). Questo materiale ha dei costi proibitivi sul mercato nero mentre il mercato ufficiale, in mano alle imprese nazionali, vende lo stesso materiale ad un prezzo più sostenibile. Per poter accedere a tali risorse, la *tajmat* dovrebbe ottenere l'approvazione da parte delle autorità competenti. Nella maggior parte dei casi, i delegati delle *tajmat* riescono a soddisfare le proprie richieste nel senso che l'amministrazione concede una certa collaborazione. Questi frequenti casi illustrano bene il riconoscimento de facto di cui godeva la *tajmat*²²⁴.

All'indomani della riforma comunale del 1984, i *daira* (gruppi di comuni) e le *wilaya* non si accontentarono più di rispondere alle puntuali domande delle assemblee di villaggio ma sollecitavano il loro intervento al fine di realizzare dei lavori di viabilità dei villaggi che le municipalità non avevano ancora eseguito. Le imprese nazionali fornivano il materiale ed i tecnici mentre la *tajmat* provvedeva alla mano d'opera nel quadro di lavori collettivi. La situazione della *tajmat* rispetto alle amministrazioni locali restava occultata quando all'inizio del 1988 il prefetto di Tizi-Ouzou riconoscendo la riattivazione dell'assemblea di villaggio, sulla scia del MCB, ne vedeva un'evoluzione futura plausibile di sfuggire all'amministrazione algerina. Così, nell'estate del 1988 intraprese una vasta serie di consultazioni che riunirono le *dairas* e i delegati delle assemblee di villaggio. Ascoltò le recriminazioni degli abitanti del villaggio e permise una prossima consultazione al fine di "regolare la questione". Ma le manifestazioni popolari sanguinose dell'ottobre del 1988 contro il governo algerino non lo permisero²²⁵.

A partire dal 1989, in favore delle nuove disposizioni legali prese dallo stato algerino in materia di costituzione delle associazioni politiche²²⁶, la strategia politica nazionale sottrasse dagli affari municipali una parte della gioventù che si lanciò nel militantismo. Altri al contrario,

²²⁴ *Ibid.*, pp. 465 e ss.

²²⁵ *Ibid.*, pp. 465 e ss.

²²⁶ G. Calchi Novati, *Storia dell'Algeria indipendente. Dalla guerra di liberazione al fondamentalismo islamico*, Milano, Bompiani, 1998, pp.228 e ss.

approfittarono dell'occasione per creare, nel loro villaggio, un'associazione culturale locale. Ciò permetteva loro, preservando il ruolo che ricoprivano all'interno della *tajmat*, di aprire una finestra sull'esterno e di organizzare alcune attività culturali (costituzione di una casa per i giovani, di una piccola biblioteca, organizzazione di mostre sulla cultura e la storia dei berberi, animazione di gruppi teatrali) che li sottraevano alla monotonia degli affari strettamente legati al villaggio.

L'associazionismo²²⁷ permetteva inoltre ai giovani di diffondere le rivendicazioni culturali in seno ai villaggi ed ottenere dalla *tajmat* l'aiuto finanziario indispensabile al perseguimento delle attività della loro associazione. I militanti della lotta identitaria e linguistica del movimento associativo, insieme alla *tajmat* speravano nell'affermazione dell'idea democratica in Cabilia a discapito di alcuni partiti apparentemente democratici che avevano interrotto il processo elettorale in Algeria in quegli anni²²⁸.

Dunque, al di là delle trasformazioni interne che hanno conosciuto le *tajmat* negli ultimi decenni del XX secolo, il fenomeno che ha sicuramente intaccato la vita municipale dei villaggi della Cabilia è stata senza dubbio la creazione delle associazioni derivate dal MCB (Movimento culturale berbero).

Le associazioni culturali hanno promosso il cambio generazionale ed il rinnovamento dei "comitati di villaggio". Due nuovi fenomeni derivanti dall'associazionismo culturale che hanno influenzato la *tajmat* vanno sottolineati:

- 1) La collaborazione tra l'assemblea di villaggio (che continua a funzionare secondo proprie regole) e le associazioni rette da un regime associativo moderno;
- 2) La partecipazione delle donne alle attività pubbliche del villaggio.

In effetti, la rete associativa è talmente cresciuta che è difficile non ritrovarne elementi in seno all'assemblea di villaggio. Talvolta le due strutture, l'assemblea e le associazioni, si scontrano nel quadro di un conflitto generazionale ma il più delle volte l'abnegazione ed il

²²⁷ M. Ait Kaki, *De la question berbère au dylemme kabyle à l'aube du XXI siècle*, Paris, L'Harmattan, 2004, pp. 224-230.

²²⁸ G. Calchi Novati, *Storia dell'Algeria indipendente. Dalla guerra di liberazione al fondamentalismo islamico*, Milano, Bompiani, 1998, p. 230.

dinamismo dei giovani che animano queste associazioni permettono un riavvicinamento alle assemblee di villaggio. Sembra il caso ad esempio delle associazioni che realizzano progetti tradizionalmente a carico della *tajmat*. L'associazione culturale *Tagmat* (fraternità) ha realizzato nel 1989 la rete elettrica nel villaggio di Taqa oppure nel villaggio di At Bouali, l'associazione *Azekka* (domani) ha costruito un rifugio. Da tali iniziative si evince la stretta collaborazione tra associazioni culturali e *tajmat*.

In linea di massima le associazioni di villaggio si basano sulla loro vocazione iniziale, di animazione culturale come la creazione di una "casa per i giovani" (la creazione di una biblioteca, l'organizzazione di mostre artigianali di rappresentazioni teatrali). In questa cornice le giovani donne fanno irruzione sulla scena del villaggio aderendo a queste iniziative culturali. Le ragazze rappresentano circa 1/3 degli effettivi partecipanti e prendono parte attiva all'animazione di alcune attività culturali.

Nel passato lo spazio pubblico e le attività municipali erano rigorosamente riservate agli uomini laddove le donne erano relegate nello spazio privato del villaggio, l'abitazione. Bisogna dunque misurare le conseguenze politiche dell'irruzione delle donne che erano fino a quel momento confinate alla sfera domestica. Tenendo conto dei rapporti più stretti tra assemblee e associazioni di villaggi, investendo su queste ultime, nulla mette in dubbio che le donne interverranno direttamente negli affari del villaggio e non si accontenteranno più di agire indirettamente, attraverso cioè l'influenza che esercitano sui mariti.

d) Il *découpage* territoriale del 1984 e la situazione della *tajmat*

All'epoca della conquista coloniale, le popolazioni cabile erano ripartite in 126 tribù di cui 70 erano riunite in 12 confederazioni tribali. Dal 1880 al 1958 furono concepiti due *découpage* uno in *douars* e l'altro in *comuni misti*. Un terzo *découpage*, che corrisponde alla riforma comunale del 1958 non ha mai avuto luce in quanto era in corso la guerra per l'indipendenza nazionale. Infine l'ultimo *découpage* comunale, ancora oggi in corso, è quello che risulta dall'organizzazione realizzata in Algeria nel 1984. L'amministrazione algerina con il

découpage del 1984 non modificava particolarmente le precedenti divisioni create dallo stato coloniale sebbene il *découpage* comunale del 1984 sanzionasse l'esistenza di entità territoriali che possedessero una reale coerenza topografica e storica, il sistema di amministrazione comunale in vigore dall'indipendenza non fu quasi modificato²²⁹.

Questo sistema ebbe in linee generali tre effetti sulla situazione della *tajmat*:

1) Se a livello del villaggio ognuno partecipa alla gestione degli affari pubblici, l'amministrazione del comune è esclusivamente a carico del presidente dell'ACP e dei suoi consiglieri principali eletti in seno al FLN. Così incapaci di conquistare lo spazio politico dell'ACP e frustrati nelle loro prerogative di cittadini, gli abitanti del villaggio rivolgevano le loro energie, le loro speranze ed i loro progetti sulla *tajmat*. Il giorno delle riunioni delle *tajmat* (ogni quindici giorni) rappresenta un momento cruciale per la vita del villaggio: si espongono nuove idee, la cultura politica moderna si evince. Ciò ammesso, non bisogna dimenticare che l'impegno dei cittadini in seno all'assemblea di villaggio variava in funzione della credibilità e della legittimità degli anziani che formavano il comitato del villaggio. Gli eletti del FLN delle municipalità erano però arrivati a neutralizzare e a manipolare un buon numero di comitati di villaggio grazie ai notabili del villaggio che avevano convertito alla loro causa. Questa situazione in particolare portò alla mobilitazione politica conseguente all'affermazione del MCB.

2) Il secondo effetto deriva dallo "spirito patriottico" tipico degli abitanti del villaggio cabilo che impedisce loro di manifestare, su scala comunale, il civismo che manifestano nel loro villaggio d'origine. Così, il sindaco o meglio il presidente dell'ACP tende a favorire il suo villaggio di provenienza. Di contro, a causa di questi trattamenti di favore, il patriottismo del rurale si inasprisce ed i villaggi sfavoriti dall'amministrazione comunale ripiegano su sé stessi coltivando uno spirito ed una cultura politica refrattari.

3) La terza conseguenza deriva dalla corruzione, dal nepotismo e dall'estrema burocratizzazione delle ACP. In effetti nonostante i budget

²²⁹ A. Sainte Marie, *De la tribu au douar commune en Algérie centrale au XIX siècle*, in «Acte du troisième congrès d'histoire et de civilisation au Maghreb», Alger, DPV, 1987, pp. 367-389.

previsti per le forniture di energia elettrica ai villaggi, per la realizzazione di reti idriche, e per tutti i lavori di viabilità, numerosi villaggi non hanno sempre l'accesso all'acqua corrente, né all'elettricità, né alle strade.

Dunque, in termini di rappresentazione e di legittimità, le strutture comunali moderne non hanno dimostrato di essere in grado di sovvenire ai bisogni materiali dei gruppi locali. Per tali motivazioni e per tali necessità, la *tajmat* riveste un ruolo, nei lavori di sua competenza, di prim'ordine. La *tajmat* organizza la *tiwizi* ossia il lavoro obbligatorio a beneficio della collettività. Nella tradizione la riunione dei compaesani intorno ad un obiettivo di ordine pubblico era una sorta di summum per la vita del villaggio. Si esaltava la convivialità ed i pasti organizzati della *tajmat* concedevano ai gruppi di lavoro un'atmosfera di festa.

Oggi la *tiwizi* risulta meno attiva: gli individui si recano al posto di lavoro in ordine sparso, consumano il pasto presso le proprie abitazioni.

Di conseguenza lo spirito municipale sembra sopito. In alcuni villaggi le assenze sono così numerose (anche per via dell'emigrazione) che i lavori più duri sono affidati a dei manovolanti professionisti che provengono dalla città. Ciò testimonia l'adattabilità della *tajmat* quale istituzione nata in ambito rurale alle regole dell'economia moderna.

Un indice dell'evoluzione dello spirito civico della *tajmat* con implicazioni politiche riguarda i marabutti quali gruppi istituzionalmente distinti dai "semplici cabili". Molti sono ripartiti in comunità di villaggio distinte ma vi sono famiglie intere che sono installate in villaggi laici. Tradizionalmente queste famiglie godevano di particolari franchige come ad esempio l'esenzione dalla *tiwizi*. Altri, provenienti da antenati venerati, ottenevano i benefici della *tiwizi* al fine di far coltivare i propri campi dai contadini. Se quest'ultimo privilegio non ha resistito alla deruralizzazione²³⁰ della società cabila e alla secolarizzazione delle rappresentazioni, fino a questi ultimi anni, gli individui provenienti dalle famiglie marabuttiche più prestigiose erano ancora esenti dalle tassazioni collettive. Ora grazie all'accelerazione dell'evoluzione della *tajmat* quest'ultimo privilegio si è attenuato ed i marabutti più giovani partecipano economicamente alla *tiwizi*. Solo i marabutti che continuano ad esercitare il loro magistero spirituale nei

²³⁰ P. Bourdieu, A. Sayad, *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Minuit, 1964.

villaggi cabili (ossia il culto e l'insegnamento coranico) beneficiano ancora dell'esclusione dalle *corvées*²³¹.

e) La *herma* del villaggio

La sacralità della *herma* del villaggio è stata intaccata poco dalle evoluzioni multidimensionali che la *tajmat* ha conosciuto perché il valore della *herma* è inerente al "civismo" che l'istituzione è in grado di suscitare. Nonostante le considerevoli evoluzioni in seno alle disposizioni disciplinate dall'assemblea di villaggio in tema di consuetudine, la sacralità dello spazio del villaggio permane. Se nel passato, la maggior parte delle trasgressioni della *herma* del villaggio erano costituite dagli attacchi alla *herma* dagli individui, a causa della privatizzazione delle unità domestiche del villaggio, la *tajmat* lascia agli individui (ai capo-famiglia) la cura e la gestione del loro "onore". In altri termini, quando il sistema vendicatorio era in vigore e non era sostituito come oggi dal sistema giudiziario moderno di tipo statale, la *tajmat* garante dell'ordine pubblico non aveva remore nel sostituirsi ai lignaggi per la risoluzione dei conflitti che li opponevano. Con la fine del sistema vendicatorio, la *tajmat* ha lasciato ai lignaggi il regolamento dei conflitti privati che li oppongono.

Tuttavia l'ambito specifico dell'onore del villaggio resta e la difesa della *herma* si esercita con vigore anche oggi contro gli abitanti che la oltraggiano (nel caso ad esempio di atti degradanti nei confronti del patrimonio comune del villaggio)²³². Nel 1987, in un piccolo villaggio cabilo in cui la *tajmat* risultava essere dinamica e modernizzata (grazie ai giovani del villaggio sensibili alle rivendicazioni identitaria berbera), un emigrato di origine cabila che aveva vissuto per molto tempo in Francia ritornò al villaggio di appartenenza per il periodo del pensionamento e vi costruì un'abitazione confortevole. Un giorno una discussione con un

²³¹ Questa situazione è però sempre più rara. In effetti siccome è lo stato algerino che si prende carico dell'insegnamento primario, sono rari i villaggi che possiedono delle scuole coraniche tenute dai marabutti, *cfr.*, A. Mahé, *Histoire de la Grande Kabylie, XIX-XX siècles. Anthropologie sociale du lien social dans les communautés villageoises*, Paris, Bouchène, 2001, pp. 480 e ss.

²³² *Ibid.*, pp. 485.

compaesano avvenuta nelle strade del villaggio, degenerò da gravi insulti in lotta fisica. Un delegato della *tajmat*, accorso sul luogo della disputa, multò i due uomini. Nel momento in cui fu riunita l'assemblea di villaggio, l'emigrato si rifiutò non solo di pagare l'ammenda ma provocò anche agitazione in seno all'assemblea. L'ammenda fu raddoppiata. Al culmine dell'esasperazione, l'emigrato si rivolse alla gendarmeria più vicina avanzando l'ipotesi di "abuso di potere" da parte della *tajmat*. L'inchiesta che ne seguì incontrò il mutismo degli abitanti del villaggio e non ebbe seguito. Infine i gendarmi erano penetrati nel villaggio sotto richiesta di uno dei suoi abitanti per regolare un affare sul quale la *tajmat* era intervenuta. Ciò rappresentava senza dubbio un affronto alla *herma* del villaggio. Ben presto la *tajmat* disciplinò una sessione straordinaria. L'ammenda fu oltremodo aumentata e fu decentrato l'ostracismo nei confronti dell' "emigrato" e della sua famiglia per cui questi ultimi non solo erano esclusi da tutte le manifestazioni collettive (feste profane o religiose) ma non beneficiavano di alcun aiuto nel villaggio e ancora agli altri membri del villaggio era impedito di rivolgere loro la parola, pena l'ammenda.

Qualche giorno più tardi, la vittima ritornò dai gendarmi che fallirono nuovamente nel tentativo di far reintegrare l'emigrato nel villaggio. Seguì una nuova riunione dell'assemblea del villaggio. Questa volta essa esigeva, per mettere fine all'ostracismo e per permettere al delinquente la riammissione alla vita sociale del villaggio che l'individuo colpevole di aver infangato l'onore del villaggio donasse due buoi all'assemblea del villaggio. Passarono diverse settimane dalla decisione della *tajmat* ossia il tempo necessario affinché l'uomo capisse la gravità del suo castigo. Nell'impossibilità di tornare in Francia e specialmente perché aveva investito delle considerevoli somme di denaro nella costruzione della sua nuova abitazione, l'individuo eseguì l'ordine della *tajmat* donandole i due buoi²³³.

²³³ D. Provensal Rallo, *La mutation sociale en Grande Kabylie. Approche psycho-culturelle*, thèse de troisième cycle, università de Lion III, 1998, p. 145.

f) La *Primavera Nera* ed il ritorno delle antiche solidarietà di villaggio

Ventuno anni dopo la *Primavera berbera* del 1980, la Cabilia insorge nuovamente contro il potere centrale che continua a reprimere la realtà identitaria berbera. La scintilla che ha provocato la mobilitazione cabila del 2001 è stata l'uccisione di un liceale, Massinissa Guermah, da parte della gendarmerie durante le manifestazioni pacifiche nella regione. Questo ennesimo affronto incorniciato nella difficoltà politica del momento e dalla costante censura della cultura berbera da parte del governo ha scatenato la rivolta dei cabili.

Di fronte al continuo rifiuto da parte del governo algerino di negazione sia della realtà culturale cabila che del finanziamento economico alla regione berberofona, si imponeva nella regione l'emergenza di un'organizzazione alternativa su base regionale al fine di incanalare il movimento di rivendicazione e di impedire un ulteriore spargimento di sangue. Ad Aït Douala, punto di partenza della rivolta della *Primavera nera*, nasce il nucleo dell'organizzazione. Una coordinazione dei "comitati di villaggio" viene istituita alla fine di aprile del 2001 per richiedere l'allontanamento della gendarmerie dalla regione. Seguendo l'esempio di Aït Douala, altre simili coordinazioni si sviluppano (Ouahdias, Makouda, Aït Ouacif, Larba Nait Iraten, Aït Djennad, Tizi-Rached). Dietro il nome di *coordinazione dei comitati di villaggio* si cela l'antica organizzazione sociale dei cabili ed in particolare la tribù (*arch*) e la *tajmat*. L'*arch* delimitava un'area territoriale che raggruppava più villaggi i quali erano dotati della propria assemblea di villaggio. Nella tradizione, queste istituzioni si occupavano principalmente della gestione dei conflitti interni, le controversie familiari, i problemi della viabilità o i diritti di passaggio delle strade del villaggio. In situazioni di minaccia esterna le istituzioni tradizionali potevano anche impugnare le armi. La destrutturazione del tessuto sociale cabilo durante la colonizzazione e dopo l'indipendenza dell'Algeria, come si è fino ad ora dimostrato, ha evoluto tali istituzioni che pur persistendo nel tessuto sociale rivestono un ruolo ufficioso.

Nel mese di maggio del 2001, tre riunioni hanno messo le basi ad un'organizzazione regionale ossia la *Coordinazione degli arch, दौरا e comuni dei wylaya di Tizi-Ouzou*. La prima, che riuniva la

coordinazione dei “capo-fila” di Ait Douala si tenne a Illoula, metteva l’accento sull’autonomia del movimento degli *arach* rispetto ai partiti politici e ad i sindacati. La seconda si è tenuta a Tizi-Ouzou, raggruppava la maggior parte degli *arach* e stabiliva le modalità di rappresentazione per cui: ogni *arach* ha diritto a due delegati eccetto quello di Larba Nait Iraten che ne ha diritto a tre poiché si tratta dell’*arach* più grande che riunisce ben 82 villaggi; i delegati formano un collegio dove le decisioni sono prese per consensus nel quadro di “conclavi”; per evitare il carrierismo, i promotori degli *arach* hanno scelto di conferire al collegio un mandato che non supera il mese; non tenendosi in un luogo fisso, i conclavi cambiano villaggio a turno; le parole chiave degli *arach* sono “flessibilità” ed “orizzontalità”. Durante la terza riunione del giugno 2001 ad El Kseur viene adottato dai comitati di villaggio un testo: *la piattaforma di El Kseur*. Il documento chiedeva: l’abbandono immediato delle brigate della gendarmerie; la soddisfazione della rivendicazione *amazigh* in tutte le sue dimensioni (identitaria, civile, linguistica e culturale) senza referendum e senza condizioni e la consacrazione della *tamazight* in quanto lingua nazionale ed ufficiale; un piano socio-economico per la Cabilia.

Nel settembre 2001 gli *arach* hanno adottato un “codice d’onore” che proibisce ai suoi membri: tutti i rapporti diretti o indiretti con il potere centrale e di accettare un qualunque ruolo politico nelle istituzioni di potere.

Il movimento degli *arach* ha fatto prova di un’impressionante capacità di mobilitazione organizzando in Cabilia delle gigantesche manifestazioni che hanno bypassato anche quelle organizzate dai due storici partiti cabili, il FFS (Fronte delle forze socialiste) ed il RCD (Unione per la cultura e la democrazia). Questi ultimi, vedendo l’ampiezza della mobilitazione degli *arach* non vogliono loro concedere la legittimità affermandone il carattere regionalista antidemocratico ed arcaico. L’emergenza o il ritorno degli *arach* ha suscitato diverse reazioni dalle formazioni politiche non cabile: i trotschisti del PT (Partito trotschista) e gli islamisti del MSP accusano gli *arach* di perseguire obiettivi separatisti; il movimento femminista algerino denuncia le violenze sopravvenute in alcuni villaggi cabili e ne accusano gli *arach*; Bouteflika nel marzo del 2002 ha annunciato il

riconoscimento a breve termine della *tamazight* quale lingua ufficiale algerina ma tale dichiarazione è rimasta ancora oggi in sospeso.

Gli *arach* sottolineano il ritorno dell'ethos dell'onore cabilo in quanto combattono il nemico esterno, in questo caso il governo algerino, al grido *ulach smah ulac!* (non perdono!).

Dopo le purghe anticabile in seno al nazionalismo algerino, l'assalto all'armata di Ben Bella in Cabilia per la repressione dell'insurrezione armata del 1963-65 organizzata dal FFS, la repressione delle attività berberiste del 1970-1980, gli assassini di personaggi rilevanti nella cultura cabila alla fine degli anni Novanta, la *Primavera Nera* del 2001 costituisce una tappa fondamentale nella storia sociale dell'Algeria. La riattivazione degli *arach* come modalità di organizzazione che vuole parlare in nome della Cabilia, costituisce la prima tangibile manifestazione di un'aspirazione di sovranità in questa regione²³⁴. Per quanto riguarda il "movimento degli *arach*", il ritorno delle antiche strutture di villaggio, bisogna fare alcune precisazioni. In primis, sebbene le antiche *tajmat* continuino a funzionare a livello del villaggio, rivestono tuttavia un ruolo secondario, ufficioso. I riferimenti alla tradizione sociale vanno inquadrati come l'ultimo ricorso da parte di una società traumatizzata dall'estrema violenza e delusa dai partiti politici (FFS; RCD) che dovrebbero rappresentarla. Di fronte alla morte e alla violenza senza limite dello stato, i legami sociali tradizionali hanno svolto una funzione rilevante negli ultimi anni²³⁵. Tuttavia tale dato non penalizza la rappresentatività dei coordinamenti di villaggio che hanno organizzato il movimento, anche se si tratta di rappresentanze di "fatto" legittimate da una forte adesione popolare in reazione alla violenza e alla repressione del governo centrale. Vi è in Cabilia un tessuto di solidarietà sociali talmente denso che, al di fuori di un inquadramento politico della società, permette una straordinaria mobilitazione delle masse.

Per quanto riguarda il documento costituito dagli *arach*, la *piattaforma di El-Kseur*, alcune correnti politiche algerine lo considerano come un fenomeno totalmente nuovo rispetto alle

²³⁴ M. Aït Kaki, *De la question berbère au dylemme kabyle à l'aube du XXI siècle*, Paris, L'Harmattan, 2004, pp. 166 e ss.

²³⁵ C. Lacoste-Dujardin, *Grande Kabylie: du danger des traditions montagnardes*, in «Herodote», 2003, pp. 131 e ss.

rivendicazioni linguistiche e culturali tradizionali della regione dal 1980. Ne emerge pertanto il carattere “nazionale” della rivendicazione. In effetti, il movimento degli arach che si riferisce piuttosto ad un ancoraggio sociale specificamente cabilo, viene visto come un “movimento di cittadini” sottolineandone dunque la dimensione nazionale moderna e democratica.

Secondo altre teorie, bisognerebbe utilizzare maggiore circospezione riguardo al carattere innovativo del movimento del 2001 in quanto i tre punti principali della piattaforma di El Kseur conservano le tematiche già presenti negli anni Sessanta e poi negli Ottanta: la reazione alla repressione; il riconoscimento della lingua e dell'identità *amazigh*; lo stato di diritto e la giustizia socio-economica.

Conclusioni

L'obiettivo del secondo capitolo di questa ricerca è stato quello di studiare l'organizzazione sociale cabila dall'epoca coloniale (1830-1962) fino ai giorni nostri.

Per analizzare la società cabila durante quest'epoca sono stati enucleati quattro periodi:

1) Il periodo che va dal 1830 ed il 1919 ha riguardato l'intervento francese sulla società cabila ed in particolare la *politique berbère* della Francia su diversi livelli: amministrativo (la politica del *cantonnement*, i *bureaux arabes*, il senato-consiglio del 1865 ed il decreto Crémieux del 1870) educativo (la scolarizzazione in lingua francese della Cabilia), giuridico (la politica giudiziaria cabila) e fiscale (la politica fiscale cabila, le delegazioni finanziarie e le richieste dei cabili all'interno di queste ultime). Si è inoltre messa in evidenza l'inizio della fase migratoria cabila verso la Francia e le sue connessioni con la società tradizionale;

2) La fase storica che va dal 1919 al 1945 ha messo in luce i rapporti tra "colonizzato" e "colonizzatore" e le politiche assimilazioniste della Francia rispetto alla società cabila su più livelli: giuridico-amministrativo (la nascita dei "centri municipali"), educativo (la scolarizzazione in Cabilia in lingua francese tra il 1920 ed il 1945). Si è verificata l'influenza del movimento degli *ulama* sulla società cabila. È stata studiata inoltre una seconda fase dell'emigrazione/immigrazione dei cabili in Francia e l'emergenza della rivendicazione identitaria berbera all'interno del movimento nazionalista algerino;

3) Negli anni tra il 1945 ed il 1962, ossia in una fase in cui la società algerina matura l'idea di nazione che la condurrà alla liberazione dalla colonizzazione francese del 1962, sono stati argomentati gli ultimi progetti della *politica cabila* dei francesi a livello amministrativo (le politiche del raggruppamento e del *recasement* in Cabilia; gli effetti di tali politiche sulle donne; i progetti di raggruppamento dei *centri municipali* in Cabilia.); a livello giuridico (il ruolo dell'assemblea di villaggio e la vita municipale dei villaggi cabili) e a livello culturale (l'emigrazione cabila in Francia e l'emergenza della rivendicazione

identitaria berbera all'interno del movimento nazionalista del PPA/MTLD).

4) Nella quarta fase è stato analizzato il ruolo dell'assemblea di villaggio, quale elemento persistente, seppur ufficiosamente, delle strutture sociali berbere tradizionali, nell'ambito della costruzione dell'Algeria indipendente dal 1962 ai nostri giorni. I principali punti esaminati sono stati: l'insurrezione cabila del 1963 e la riattivazione della *tajmat*; le politiche di amministrazione locale e la *tajmat*; il Movimento culturale berbero e la *tajmat*; il *découpage* territoriale del 1984 e la situazione dell'assemblea di villaggio; la *herma* al livello del villaggio; le associazioni culturali, i partiti politici e la *tajmat*; la *Primavera Nera* ed il ritorno degli *arach*.

Alcune riflessioni sulla società cabila dall'epoca coloniale ai giorni nostri possono essere avanzate. In primo luogo, la società tradizionale ha subito con la colonizzazione e l'irruzione della civiltà europea, una messa in discussione radicale. I fenomeni di destrutturazione e di "ristrutturazione" apportati dalla presenza francese in Algeria, in Cabilia, hanno disequilibrato profondamente il sistema sociale tradizionale. La colonizzazione, al fine di assicurarsi l'autorità di potenza dominante e per far fruttare gli interessi economici, ha introdotto una serie di decreti volti alla disarticolazione del sistema tradizionale. Così, le leggi terriere sul *cantonnement*, il senato-consulto del 1863, la legge Warnier del 1873, hanno rappresentato i mezzi privilegiati dai francesi per disaggregare le strutture fondamentali dell'economia e della società. La politica agraria sostenuta dalla colonizzazione, che tendeva a trasformare le terre indivise in beni individuali, ha facilitato la concentrazione delle terre migliori disponibili nelle mani degli europei attraverso vendite sconosciute degli appezzamenti appartenenti alle tribù. Private dal loro fondamento economico, si verificava la disaggregazione delle famiglie, in quanto crollava il principio di indivisibilità delle terre. Di conseguenza, si è sviluppato un proletariato rurale formato da una moltitudine di individui espropriati dalle loro terre e da una mano d'opera a buon mercato. In tale contesto bisogna ricordare non solo il sequestro delle terre migliori, le espropriazioni, ma anche l'applicazione del codice forestale, del codice dell'Indigenato e di tante altre misure imposte dalla nuova amministrazione a favore degli interessi europei. Il progresso

dell'agricoltura coloniale coincide con una regressione netta dell'agricoltura autoctona. L'abisso tra i due settori agricoli continua a crescere. Da un lato, vengono utilizzate le tecniche più moderne, dall'altro si conservano le tecniche tradizionali. Così, gran parte della popolazione rurale si manteneva al livello di sopravvivenza. Da tale constatazione, a partire dagli anni Trenta del XX secolo, si assiste all'urbanizzazione patologica dei rurali che a causa della forte miseria sono costretti ad abbandonare le campagne ed i loro villaggi d'origine.

In secondo luogo, i fenomeni di disaggregazione si riscontrano in ogni ambito sociale e sono strettamente connessi: l'esplosione demografica, determinata dalla coesistenza di una natalità estremamente elevata, legata all'impoverimento, e di una mortalità sensibilmente ridotta dall'azione sanitaria. La disparità tra la popolazione e le risorse è aggravata dal fatto che la terra, meno fertile e sempre più sfruttata, si impoverisce rendendo i raccolti sempre meno ricchi. Le basi del sistema agricolo tradizionale appaiono in fase di rottura con il passato ed in alcune regioni sono pressoché distrutte, di conseguenza il tenore di vita si abbassa rapidamente. L'economia tradizionale, ferma e statica, non può sostenere la competizione con l'economia capitalista, favorevole alle istituzioni finanziarie, agli organismi creditori e ad un metodo di coltura ad alto rendimento orientato verso l'esportazione. Questa politica non fa altro che rovinare l'artigianato locale, il nomadismo ed il semi-nomadismo confinati alle pianure. Il contadino sottoposto all'ingranaggio dell'economia monetaria moderna, è costretto a vendere le proprie terre, ad emigrare e a sposare la condizione di sottoproletario.

Con la trasformazione del sistema giuridico della proprietà e la registrazione che ne facilita la vendita, tutte le "protezioni" dell'ordine agricolo, quali l'indivisione, sono abolite o perdono gran parte della loro efficacia. Inoltre la predominanza dei valori economici ed, in particolare, monetari, sconvolge un ordine fondato sui rapporti personali. Così, l'antico legame di clientela che univa il proprietario terriero al bracciante appare sgretolato. Appare dunque sulla scena della società algerina, cabila, il *salariato*. Quest'ultimo implica un rapporto impersonale tra capitale e lavoro. Appare anche una figura sociale quella cioè dell'operaio agricolo, personaggio sconosciuto che apparteneva all'antica società, incardinato nella sua famiglia o nella sua tribù. Lo stile del rapporto tra l'uomo ed il suolo si modifica; con

l'introduzione della cultura e delle tecniche europee, si introduce una versione "materialista" della terra e gli antichi metodi perdono il loro significato rituale. Agli antichi valori dell'onore e del prestigio si sostituisce il valore della moneta, impersonale ed astratto. In questo mondo spaccato ognuno si adatta come può o soccombe. La tentazione di convertire un piccolo appezzamento di terra in moneta ed in potere d'acquisto è forte e coloro che vi cedono non fanno altro che accrescere quello che si è affermato come il proletariato rurale, sradicato e disorientato.

Le strutture sociali erano ormai votate alla comune disaggregazione. L'impalcatura socio-economica tende a sgretolarsi, queste le principali conseguenze: l'emigrazione dei proletari senza risorse e senza radici in città; la distruzione dell'unità economica di base, la famiglia; l'indebolimento delle antiche solidarietà e delle obbligazioni legate alla collettività che proteggevano l'ordine agricolo, l'ascesa dell'individuo e dell'individualismo economico che fanno scoppiare i quadri comunitari. Questa destrutturazione dell'antico ordine viene amplificato dalle misure amministrative e politiche: il senato-consiglio del 1863 crea delle nuove unità sociali, i *douar*; queste suddivisioni territoriali non seguono, nella maggior parte dei casi, le articolazioni della società tradizionale. In effetti, si riscontra spesso che una frazione sia suddivisa in più *douar*, mentre lignaggi di diversa appartenenza venivano uniti in un unico *douar*. Se in Cabilia alcune istituzioni continuano a funzionare (ad esempio il consiglio del clan o del lignaggio), l'assemblea del *douar* resta fittizia o controllata dall'amministrazione francese. Le leggi amministrative francesi intervengono in ogni ambito sociale. Attraverso i nuovi mezzi di trasporto si intensificano nuovi flussi commerciali; un numero sempre crescente di piccoli mercati tribali tende a scomparire o a declinare cedendo il passo ai grandi mercati europei, ricchi in prodotti industriali che si sostituiscono, nelle case di campagna, ai prodotti dell'artigianato familiare. Diverse forze di disgiunzione scalfiscono l'unità familiare sia nel mondo rurale che in città. La disintegrazione dell'ordine agricolo determina uno sviluppo patologico della città. La popolazione urbana, profondamente e duramente disorientata, costretta a vivere nelle insalubri abitazioni dei quartieri tradizionali o nelle bidonvilles, vive nell'incertezza del domani. La miseria e l'insicurezza sono aggravate

dalla confusione, dalla violenza subita, dallo smarrimento dovuto alla perdita di un legame di appartenenza che fondava la stabilità psicologica, emotiva e sociale dell'individuo nelle antiche comunità²³⁶.

In terzo luogo, la famiglia, anello più piccolo dell'impalcatura sociale tradizionale, riflesso della tribù, assiste alla brusca fine delle norme tradizionali che imponevano la solidarietà e la mutualità soppiantate dagli imperativi economici individualisti dove il ménage diventa l'unità economica e sociale di base. I bambini a causa della povertà e della crisi del sistema educativo tradizionale, sono spesso abbandonati nelle strade. I giovani aperti alla coscienza politica ed ossessionati dalla disoccupazione sono portati alla messa in discussione del sistema ancestrale e dell'autorità paterna. Si acuisce il conflitto generazionale specialmente per quanto concerne il matrimonio ed il ruolo della donna nella società (diritto di contrarre il matrimonio, il velo, l'uguaglianza di diritti e di doveri nel matrimonio, il lavoro femminile). Si assiste inoltre alla dispersione delle famiglie legate alle nuove condizioni economiche ed al desiderio di emancipazione dei giovani, all'esodo degli uomini verso nuove postazioni di lavoro, all'affermarsi del salariato che assicura all'individuo l'indipendenza economica. Così la famiglia allargata cede il posto al ménage; le comunità e le società antiche si disgregano così come le tradizioni che esse sostenevano e dalle quali erano sostenute. La colonizzazione ha sottomesso la società algerina ad una vera e propria *deculturation*. Il raggruppamento delle popolazioni, l'esodo rurale e le atrocità della guerra hanno aggravato il movimento di disgregazione socio-culturale. Secondo P. Bourdieu: «Experience catastrophique de chirurgie sociale, la guerre a fait table rase d'une civilisation dont on ne pourra plus parler qu'au passé²³⁷».

In quarto luogo, l'organizzazione socio-giuridica tradizionale berbera, la *tajmat*, la *herma* del villaggio, nonostante gli effetti destrutturanti dell'intervento coloniale, permangono in Cabilia. A livello delle comunità di villaggio si riscontra una forte vitalità delle assemblee di villaggio che sanzionano attraverso una pena tributaria o addirittura l'ostracismo gli attentatori alla purezza del villaggio. La crescita negli ultimi anni delle associazioni culturali, del movimento

²³⁶ F. Fanon, *I dannati della terra*, Torino, Einaudi, 1980, p.30.

²³⁷ *Ibid.*, p. 123.

culturale berbero contribuiscono alla ridinamizzazione, specialmente grazie alle nuove generazioni cabile, dell'assemblea di villaggio, dell'ideale democratico che ne promana. Dunque, L'energia della vita municipale e associativa cabila che risulta negli ultimi anni, dall'indipendenza ad oggi, così come la cultura politica che si esprime e si trasmette, preparano l'avvenire agli ideali democratici. In effetti, l'irruzione delle donne nello spazio pubblico dei villaggi attraverso le associazioni culturali locali è un indice degli sviluppi politici e sociali promettenti nella regione berberofona.

CAPITOLO III

DAL *BERBERISMO* ALLA *QUESTIONE BERBERA*: L’AFFERMAZIONE DELL’IDENTITÀ BERBERA IN CABILIA

Introduzione

Il concetto di *berberismo* va correlato con l’esigenza da parte dei berberi dell’Africa del Nord del riconoscimento della lingua berbera: la *tamazight*. L’accezione di *berberismo* si è trasformata nel corso dei secoli. In epoca coloniale il concetto era un paradigma della cosiddetta *politique berbère* della Francia; con l’indipendenza dell’Algeria del 1962, il *berberismo* diviene un indicatore significativo della genesi di una coscienza identitaria berbera. L’ascesa dell’ideologia berberista suppone l’esistenza di un discorso berbero, di un fatto berbero profondamente radicato nella storia del Nord-Africa. Il riconoscimento della lingua berbera è l’elemento principale di rivendicazione della berberità. La lingua berbera si pone dunque come un elemento distintivo che tutela l’identità berbera in Algeria.

Si attesta l’esistenza di una lingua libico-berbera in Africa del Nord sin dai tempi più antichi, sin dall’epoca protostorica. Prova ne sono le iscrizioni libico-berbere, l’esistenza di un alfabeto scritto (il *tifinagh*) riscontrati dagli studiosi dell’area nordafricana. Dall’antichità, i berberi possiedono dunque una propria scrittura tuttora impiegata da alcuni gruppi berberofoni (ad esempio i Tuareg) i quali se ne servono per comporre brevi messaggi²³⁸.

L’invasione araba del VII secolo del Nord-Africa segna un momento critico per lo sviluppo della lingua berbera. In effetti gli arabi avviano il processo di islamizzazione prima, di arabizzazione poi (XII-XIII) dei berberi. L’arabizzazione dei berberi fu predisposta attraverso l’obbligo

²³⁸ G. Camps, *Les berbères. Memoire et identité*, Paris, Errance, 1987, pp.37 e ss.

di pronunciare in arabo alcune frasi fondamentali che sancivano l'adesione dei berberi all'Islam. Il Corano, rivelazione immediata di Dio al suo Profeta, non deve subire alcuna alterazione, non può dunque essere tradotto. Così la lingua e la cultura araba sono consacrate in Africa del Nord. L'obbligo e l'aurea sacrale contribuirono all'arabizzazione linguistica. Quest'ultima fu, nel primo periodo (XI e XII secolo) principalmente urbana.

Il processo di arabizzazione resta però fino ad oggi incompiuto perché nei paesi dell'area nordafricana in particolare in Marocco ed in Algeria si attestano elevate percentuali, rispettivamente dell'80% e del 40% , di individui berberofoni²³⁹.

La resistenza tenace da parte dei berberi all'invasione araba e l'autonomia dei berberi, i quali pur integrandosi nella dimensione islamica, si resero indipendenti dal potere centrale arabo islamico ortodosso, attraverso l'adozione dell'eterodossia islamica kharigita, furono i momenti più importanti della conquista. L'arrivo degli arabi sul piano socio-linguistico ostacolò lo sviluppo della lingua berbera scritta. La scrittura era riservata all'arabo che divenne il veicolo della propaganda islamica.

La cultura berbera mantenne in ogni modo la sua vitalità nella vita sociale popolare e commerciale all'epoca dei regni berberi degli Almoravidi e degli Almohadi (XI, XII secolo). Il crollo degli imperi berberi fece ripiombare l'Africa del Nord nell'organizzazione tribale. I berberi conservarono le tradizioni culturali ed i rituali preislamici nonostante l'Islam fosse stato accettato come nuova religione. Soprattutto i berberi che abitavano le aree di più difficile accesso agli arabi, quali i cabili, continuarono a preservare e a praticare la propria lingua, la cultura, i costumi e le forme tradizionali d'organizzazione tribale.

La maggior parte della letteratura berbera è di espressione orale, tramandata nel corso dei secoli spesso in maniera casuale ma , in qualche zona, come in alcune regioni berberofone dell'Algeria, quali la Cabilia, ad opera degli *amusnaw*, "coloro che fanno", consapevoli depositari della cultura orale della propria comunità. La cultura berbera comprende opere appartenenti a generi più diversi: enigmi, proverbi,

²³⁹ S. Chaker, *Textes en linguistique berbère. Introduction au domaine berbère*, Paris, CNRS, 1984.

indovinelli, miti, favole, poesie religiose o epiche, raccolte di *qanun* ossia le consuetudini giuridiche di singoli gruppi o villaggi.

La conquista francese del XIX secolo impregnata da una politica coloniale basata sul paradigma del *divide et impera* e sul *mito cabilo*, non promuove lo sviluppo della lingua berbera. Alla fine del XIX secolo, in Algeria, vari studi sulla cultura berbera sono stati pubblicati ad opera di studiosi francesi: E. Masqueray, A. Hanoteau, C. de Foucauld. Ben presto però, in risposta agli studi coloniali francesi che mal interpretavano la realtà berbera, un gruppo di istitutori cabili istruiti alla scuola francese quali S. Boulifa, M.S. Lechani ad esempio, a livello culturale, raccolsero e misero per iscritto il proprio patrimonio culturale orale. A partire da questo momento i berberi ripresero consapevolezza della propria identità che se in passato si rivolgeva agli elementi della struttura sociale comunitaria, dal XIX secolo si rivolge alla lingua e alla cultura quali elementi promotori e protettori della berberità.

Il fenomeno del “berberismo” culturale ossia di risveglio della coscienza di un’identità berbera ha i suoi risvolti anche a livello politico. Si devono pertanto ricordare il ruolo del Movimento culturale berbero nato negli anni Quaranta del XX secolo in Algeria e del gruppo dei “berbero-nazionalisti” promotori dell’identità berbera.

Inoltre, l’emigrazione cabila in Francia all’inizio degli anni Venti rappresenta un momento di forte radicamento dell’identità berbera al di là dei suoi confini. In emigrazione si sviluppa la canzone berbera moderna quale vettore privilegiato della rivendicazione identitaria.

Con l’indipendenza dell’Algeria del 1962 la berberità viene tacciata quale elemento disgregante della nuova società algerina basata sull’assunto propagandato negli anni Trenta dagli *ulema* di Ben Badis: «L’Algeria è la mia patria, l’arabo è la mia lingua, l’Islam è il mio credo». L’ascesa al potere del governo arabo-musulmano guidato da Ben Bella promuove la politica dell’arabizzazione in tutti gli ambiti della società algerina. La Cabilia, in quanto regione berberofona viene emarginata da ogni progetto di sviluppo, la lingua e la cultura berbera umiliate e sacrificate in virtù del modello arabo-islamico che non riconosce l’identità berbera come componente identitaria ufficiale dell’Algeria moderna.

Oggi la lingua berbera si presenta sotto forma di un elevato numero di dialetti ripartiti su di un immenso territorio (dall’Egitto all’Atlantico,

dal Mediterraneo fino al fiume Niger) e spesso divisi l'uno dall'altro da consistenti distanze. La debolezza degli scambi tra i differenti gruppi berberofoni tende in più ad accentuare la diversificazione linguistica all'interno dell'insieme berbero. Il concetto di "lingua berbera" è di natura prettamente linguistica poiché non esiste una realtà socio-linguistica omogenea. La lingua berbera è utilizzata da popolazioni più o meno dense disseminate nel Nord-Africa. Alcune zone presentano una percentuale di berberofoni bassa (l'Algeria dell'Ovest, il sud dell'oranesi o la Tunisia); altre invece sono a maggioranza berberofone come la Cabilia algerina che stima una percentuale del 30-40% di individui che praticano il berbero quotidianamente.

Bisogna sottolineare che il berbero è in primo luogo una lingua oggettivamente dominata (minoritaria e non riconosciuta dalle istituzioni). I testi ufficiali algerini ignorano in modo categorico la lingua berbera. La costituzione attuale e la Carta nazionale non vi fanno alcuna allusione. Il discorso politico ed ufficiale e tutti i testi emanati dal governo centrale algerino evitano sistematicamente il termine di "berbero". Le rare evocazioni menzionano la lingua berbera come un fatto del "passato", "residuale" che costituisce lo sfondo storico mitico dell'Algeria. La lingua e la cultura dei berberi in Algeria sono considerate un elemento folkloristico dai governanti. Il processo di arabizzazione iniziato con Ben Bella dopo l'indipendenza del paese (1962) è considerato dunque come ineluttabile.

Di conseguenza, la lingua berbera non ricopre alcun posto nelle istituzioni algerine; pertanto è esclusa: dal sistema scolastico, dalla vita pubblica (testi amministrativi, politici, giuridici). L'unica eccezione sembra l'esistenza di una catena di radio-diffusione in lingua cabila anche se si tratta di un' eredità del periodo coloniale ed è spesso minacciata di eliminazione e di censura da parte delle autorità centrali.

Dall'indipendenza del paese, la politica linguistica dello stato algerino è definita in misura irreversibile: l'arabo classico è la lingua nazionale ed ufficiale della nazione. Se il francese è tollerato ciò avviene essenzialmente per motivi pratici basati sulla transizione dall'epoca coloniale francese all'indipendenza nazionale.

Fatta eccezione per alcuni intellettuali isolati come ad esempio Kateb Yacine che dal 1963 si pronuncia per il riconoscimento dei

dialetti berberi e dell'arabo dialettale, nessuno osa mettere in causa le opzioni linguistiche dell'Algeria indipendente²⁴⁰.

Il concetto di *questione berbera*, del fatto berbero, si radica negli anni Sessanta, con l'indipendenza dell'Algeria, nel milieu dell'intelligentsia cabila. La politica di arabizzazione incalzante in quegli anni destinava gli studiosi cabili alla clandestinità o all'esilio. Alla fine degli anni Sessanta si sostituisce all'ABERC (Academie des échanges et des recherches culturelles) degli universitari cabili, l'AB (Academie berbère). Quest'associazione propone la rottura con l'intellettualismo iniziale dell'ABERC al fine di elargire anche al grande pubblico la storia e la civiltà dei berberi. Dagli anni Settanta, le sempre più numerose associazioni culturali berbere, lo sviluppo della canzone berbera moderna attraverso la radio berbera, il radicamento della comunità berbera in Francia, trasportano gradualmente la questione berbera dalle università alle strade, alle masse. La dura repressione da parte dei governi arabo-islamici a partire dagli anni Settanta nei confronti dei cabili, del movimento culturale berbero, delle rappresentazioni culturali dei berberi sfocia nella più grande manifestazione politico-culturale dell'Algeria: la *Primavera Berbera* dell'aprile del 1980. La scintilla che provocò tale manifestazione in nome dell'identità berbera fu la proibizione da parte del governo centrale di una conferenza che sarebbe stata tenuta da M. Mammeri, intellettuale cabilo, all'università di Tizi-Ouzou. Nelle strade della città cabila giovani, studenti, operai, donne, intellettuali manifestano contro la repressione dell'identità berbera da parte del governo. Quest'evento conduce a partire dagli anni Novanta all'allargamento dell'audience della *questione berbera* in quanto manifestazione della coscienza identitaria berbera.

Durante il corso degli anni Novanta la politica di arabizzazione sostenuta dal governo continua e la Cabilia non ha accesso alle risorse statali ed appare sempre più ai margini della politica del paese. Gli episodi di repressione e di terrorismo nei confronti della realtà berbera e della *tamazight* da parte del governo non si attenuano. L'assassinio da parte dei GIA (Groupes islamiques du Armés) del cantautore M. Lounes nel 1998 e la costante negazione della cultura e dell'espressione dei

²⁴⁰ S. Chaker, *L'émergence du fait berbère. Le cas de l'Algérie*, in , «Annuaire de l'Afrique du Nord», Ed. CNRS, 1980, pp. 474-477.

berberi ne sono un esempio concreto. Questi atti di repressione e di oppressione del popolo cabilo sfociano nell'evento più sanguinoso che ha investito la Cabilia negli ultimi anni: la *Primavera Nera* dell'aprile del 2001. L'uccisione del liceale M. Guermah da parte della gendarmerie locale non fa che esacerbare gli animi dei cabili che si riuniscono in comitati di villaggio e propongono dei progetti di autonomia della regione nonché il riconoscimento ufficiale della lingua e della cultura berbera.

Dal 2001 la questione berbera da nazionale, transnazionale prende anche un orientamento internazionale. In effetti sono stati rilevanti, all'indomani della *Primavera Nera*, gli interventi internazionali. I membri dell'UE hanno rivolto un appello a tutte le forze politiche algerine e hanno condannato le repressioni e gli assassini perpetrati nella regione. Hanno chiesto inoltre al governo algerino di porre fine alle violenze e di garantire la sicurezza del paese. La risoluzione adottata dai parlamentari europei è stata criticata dal governo algerino per l'inserimento nel documento del termine *peuple berbère*. Tale espressione è stata interpretata come la volontà di minare l'unità del governo arabo-musulmano laddove invece si verifica il riconoscimento della dimensione berbera fino a quel momento marginale nell'ambito internazionale. Gli atti terroristici perpetrati negli ultimissimi anni (2004-2008) rappresentano indubbiamente la volontà da parte del governo algerino di opprimere la specificità dei berberi cabili.

La *questione berbera* nonostante sia stata riconosciuta anche a livello internazionale resta una questione aperta, insoluta. I berberofoni cabili rivendicano la loro identità e chiedono al governo centrale, in questo momento, il pluralismo culturale, religioso e politico. La dimensione plurale sembrerebbe la prospettiva nella quale oggi i berberi dovrebbero inquadrarsi al fine di affermare la propria identità.

In questo capitolo si analizzeranno i concetti del *berberismo*, a livello culturale e a livello politico, in quanto riemersione della coscienza identitaria cabila e della *questione berbera* quale espressione dell'affermazione culturale dell'identità berbera. Quest'identità che dai tempi antichi fino alla colonizzazione si riferiva ad un modello comunitario segmentario e ad una serie di valori (la terra, la famiglia, la tribù, l'onore, il culto dei santi), a partire dalla fine del XIX secolo si rivolge alla lingua, alla cultura e alla storicità antica dei berberi come

elementi di preservazione e di rivendicazione identitaria. Si analizzeranno pertanto: gli effetti della colonizzazione sulla lingua e sulla cultura berbera in Cabilia: il ruolo degli istitutori cabili ed i grandi scrittori; l'emigrazione in Francia e la riemersione della coscienza identitaria berbera: la canzone berbera moderna, la poesia, la radio, ; l'emergenza politica del berberismo: il *movimento culturale berbero*, i "berbero-nazionalisti", il primo canto patriottico in berbero; Ben Bella ed il mito dell'arabità: inizia la politica di arabizzazione. Inoltre si analizzeranno due degli eventi più significativi della storia politica e culturale dell'Algeria del post-indipendenza che hanno profondamente scosso e portato nuovamente in luce le coscienze berbere: la *Primavera Berbera* del 1980 e la *Primavera Nera* del 2001.

1. Gli effetti della colonizzazione sulla lingua e sulla cultura berbera in Cabilia

La penetrazione francese e le conseguenze della politica coloniale in Algeria a partire dal 1830 ed in Cabilia a partire dal 1871 si ripercuotono sulla lingua e la cultura dei berberi.

Attraverso il paradigma del *mito cabilo* la Francia ha sistematicamente utilizzato l'esistenza delle minoranze berberofone per negare qualunque identità nazionale all'Algeria. La Francia si è sempre impegnata a presentare il paese nordafricano come un mosaico di etnie ostili che lo stesso legame religioso non riusciva a cementare. Dai primi anni del colonialismo si riscontra l'utilizzo politico del "fatto" berbero. La scienza coloniale consacrava una buona parte delle sue energie nel mettere in luce le differenze tra berberi ed arabi. Secondo Chaker²⁴¹, bisogna precisare che al contrario di quanto ne pensino gli storici nazionalisti, l'utilizzo da parte della Francia dei berberi ha avuto un'accezione ideologica. La Francia non ha mai avuto una *politica berbera* concreta in Algeria nel senso che non si è mai impegnata nella promozione e nello sviluppo della lingua e della cultura berbera. Le uniche decisioni concrete che si possono attribuire alla Francia sono: 1) la creazione di una cattedra di berbero all'Università di Algeri;

²⁴¹S. Chaker, *Berbères aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 1989, p.85.

2)l'istituzione di un premio per gli istitutori titolari di un brevetto di cabilo; 3) la creazione di una radio cabila.

Lo stato francese mirava ad una politica già messa in opera in seno al territorio francese: la centralizzazione assoluta e la liquidazione dei particolarismi religiosi. L'amministrazione coloniale francese rifiutava i dialetti berberi poiché privi di tradizione scritta ed estremamente diversificati. L'unica prospettiva che i francesi auspicavano era la lenta sparizione della lingua berbera.

A livello culturale, la scolarizzazione della Cabilia in lingua francese, ebbe come conseguenza, alla fine del XIX secolo, il consolidamento di un gruppo di intellettuali cabili che si riappropriò del patrimonio culturale cabilo e delle sue tradizioni. Già alla fine del XIX secolo gli intellettuali cabili riprendono la cultura berbera rendendo in tal modo possibile la riemersione della coscienza identitaria dei berberi e dunque del concetto di *berberismo*.

Oltre al ruolo importante degli istitutori cabili che hanno spianato la strada alla riemersione della coscienza identitaria berbera, bisogna ricordare il contributo allo sviluppo di questa cultura della famiglia Amrouche. L'apporto di questa famiglia ha costituito negli anni un punto di riferimento per l'affermazione dell'identità berbera.

a)I primi istitutori cabili

A partire dagli inizi del XX secolo, si diffuse una corrente di pensiero tra le élites istruite cabile che comprendeva concetti molto attuali, quali il progetto di una società basata sul pluralismo, sulla libertà e sulla laicità. I primi istitutori cabili formati alla scuola francese contribuirono non solo alla diffusione dei nuovi concetti ma diedero la possibilità a tutte le *couches* sociali cabile di apprendere l'immenso patrimonio culturale berbero. Prima della colonizzazione, l'intellettuale cabilo si riconosceva nei gruppi tribali, nei valori sociali, nei santi locali; dopo l'intellettuale berbero riflette la propria identità sulla lingua, sulla storia antica e sulla berberità del Nord-Africa. I pionieri appartengono dunque alle prime élites cabile di scuola francese; per loro il risveglio identitario avviene innanzitutto sul piano culturale e coinvolge tutta la produzione scientifica (la lingua, la letteratura, la

storia dei berberi)²⁴². Si ricordano due tra gli istitutori cabili che hanno avuto un ruolo preminente sulla riemersione della coscienza identitaria cabila: A. S. Boulifa (1865-1931) e M.S. Lechani (1892-1985).

A.S. Boulifa, nato in Cabilia nel 1865 nella città di Adeni è stato il prototipo dell'istitutore e dell'erudito di formazione francese. Era profondamente fiero della lingua e della sua cultura d'origine alle quali vi dedicò tutta la sua vita. Elaborò, in quanto insegnante di berbero, il primo vero metodo di insegnamento completo cabilo (*Une première année de langue kabyle: dialecte zouaoua. A l'usage de candidats à la prime et du brevet de kabyle*, Alger, 1897); *Methode de la langue kabyle. Etude linguistique, sociologique sur la Kabylie du Djurdjura*, Algeri, 1913). Prima di Boulifa, non esistevano grammatiche descrittive in lingua cabila, eppure egli si dedicò attivamente all'insegnamento della lingua non trascurando gli studi sulla letteratura e sulla storia della sua regione natale²⁴³.

Il secondo intellettuale, M.S. Lechani diede un contributo notevole all'apprendimento della lingua berbera introducendo in ambito pedagogico il metodo della lettura globale. Lechani fu impegnato in ambito politico e sindacale d'influenza socialista e ricoprì diversi incarichi, ma il suo vero impegno fu la tutela del patrimonio culturale berbero. Nei suoi *Ecrits berbères* afferma la persistenza della lingua berbera che sebbene sottoposta alla violenza della colonizzazione costituisce: «il carattere specifico dell'Africa in generale e dell'Algeria in particolare»²⁴⁴.

2) L'emergenza politica del berberismo: i "berbero-nazionalisti" (1940-1954)

L'espressione "berbero-nazionalisti" designa un importante gruppo di militanti berberi, originari della Cabilia, che aderì al Parti du Peuple Algérien/Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques (PPA/MTLD). La caratteristica di questo gruppo, oltre a

²⁴² S. Chaker, *Berbères aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 1989.

²⁴³ A. M. Di Tolla, *The rescue of Algerian Berber cultural patrimony in Kabylia*, in «Mediterraneum», Napoli, Istituto Universitario Orientale, 2002, pp. 104 e ss.

rappresentare un concetto di nazionalismo radicale, fu quello di rivendicare l'identità storica e culturale berbera del Nord-Africa²⁴⁵. Dagli anni Trenta, il conflitto tra il nazionalista-rivoluzionario Amar Imache ed il nazionalista di ispirazione arabo-musulmana Messali-Hadj crea un clivage netto tra “cabili” e “arabi” all'interno del PPA. I costanti riferimenti alla tradizione berbera sono espliciti in Imache come sono attribuibili a M. Hadj i riferimenti all'arabo-islamismo. Questo conflitto mette bene in luce l'esistenza di un discorso berbero all'interno del campo politico algerino. Si vedrà poi come il divario ideologico tra “arabi” e “cabili” degenererà nella cosiddetta “crisi berberista” degli anni 1948-1950.

a) Il primo canto patriottico

I “berbero-nazionalisti”, tra il 1945 ed il 1950 hanno prodotto una serie di canti, poesie in lingua berbera a sostegno del discorso berbero in Algeria. Nel gennaio del 1945 M. Ait Amrane, studente del liceo di Ben Aknoun compone il primo canto patriottico in berbero moderno intitolato *Ekker a mmis amazigh* (“Alzati figlio di Mazigh”). Il compositore vi evoca gli illustri fondatori della nazione algerina: Massinissa, Giugurta, la Kahena, e Messali. Egli termina il suo canto con un appello alla gioventù in vista della lotta per la liberazione dell'Algeria dal giogo coloniale. Questo canto, considerato all'epoca come un inno, conoscerà una lieve ma significativa modifica, in seguito alla cosiddetta “crisi berberista” del 1949. Il suo autore eliminerà il nome di Messali. Il canto si è diffuso ovunque in Algeria, in Cabilia ed in particolar modo tra gli scouts dove gli animi si infervoravano. Gli algerini ritrovano in questo canto un'identità negata da molto tempo²⁴⁶. La produzione culturale dei berbero-nazionalisti si basa su di una doppia ispirazione: da un lato, un nazionalismo independentista e radicale che si rinnova con la tradizione della resistenza dei berberi ad ogni invasione straniera e dall'altro l'identità storica e culturale dei berberi dell'Africa del Nord. Le tematiche principali divengono gli eroi della resistenza berbera nella storia (Massinissa, Giugurta), la Cabilia, il

²⁴⁶ A. Guenoun, *Chronologie du Mouvement culturel berbère. Un combat des hommes*, Alger, Casbah Editions, 1999, pp. 15-16.

Giurgiura e la montagna quali luoghi di resistenza dell'identità berbera, la fedeltà ai valori tradizionali cabili e alla lingua berbera, la *tamazight*.

b) Il ruolo del movimento culturale berbero e dei suoi principali esponenti sull'affermazione identitaria

Per *movimento culturale berbero* nato negli anni Quaranta in seno al gruppo di militanti i cosiddetti "berbero-nazionalisti", si intende un movimento culturale e politico che difende la specificità culturale berbera, lo spirito berbero, la sua storia autentica, la sua lingua.

Rivendica il riconoscimento della lingua berbera e la restaurazione dei suoi diritti da parte delle autorità, l'insegnamento della lingua berbera e l'utilizzo di questa lingua nella vita pubblica.

Il movimento berbero suggerisce un progetto di società opposto all'arabo-islamismo soprattutto per ciò che concerne la lingua, la storia, la cultura, il suo rapporto con il potere, la modernità e la religione.

Rivendica un territorio originale: il Nord-Africa. Nasce ad Algeri nel 1940 radicato in Cabilia, nell'emigrazione in Francia, nelle regioni berberofone con forte concentrazione cabila. A partire dagli anni Settanta si è esteso all'Aures e poi al Mزاب, regioni berberofone algerine.

Il movimento è composto da un gruppo di intellettuali, dagli universitari e dagli studenti nell'Algeria indipendente si è esteso poi a tutta la popolazione cabila a partire dal 1980. Per quanto riguarda la prima fase del movimento, per "berbero-nazionalisti" si intendono i liceali di Ben Aknoun o degli altri licei di Algeri, divenuti giovani intellettuali militanti nazionalisti dell'ala radicale del PPA/MTLD (Partito del popolo algerino/Movimento per il trionfo della libertà e la democrazia). Sono originari della Cabilia e rivendicano il riconoscimento della loro identità e della loro appartenenza alla cultura berbera. Iniziano a militare nei gruppi degli scouts poi nelle cellule del PPA poi dell'Università. I militanti del movimento hanno iniziato a riflettere sulla lingua e la cultura dei berberi, sui concetti di laicità, di modernità, di nazione algerina, e di indipendenza nazionale. Rivendicano la loro specificità culturale e il posto della lingua berbera al fianco di quella araba. Reclamano un'Algeria algerina che sia al

contempo araba e berbera. Esiste però un gruppo estremista minoritario del movimento culturale berbero guidato da Rachid Ali Yahia che rigetta l'apporto arabo-musulmano e l'appartenenza al mondo arabo in reazione alle tesi dei dirigenti del PPA/MTLD che negano la berberità dell'Algeria²⁴⁷.

I principali esponenti del *movimento culturale berbero* furono: Ouali Bennai, Mohand Idir Ait Amrane, Said Aich, Mohand Cid Ali-Yahia (detto Rachid) e Ali Laimèche. In particolar modo O. Bennai, a livello politico e M. I. Ait Amrane sul piano culturale rappresentano due tra i principali esponenti che hanno connotato questo movimento.

O. Bennai è figlio di un agricoltore cabilo. Ben presto lascia la sua terra d'origine per recarsi ad Algeri dove è impiegato come artigiano prima, come orticoltore poi. Convinto delle idee nazionaliste, aderisce al PPA all'inizio del 1940 e ne diviene uno dei responsabili in Grande Cabilia. Nello stesso anno è incaricato dalla direzione del partito in funzione di agente di propaganda all'interno delle organizzazioni studentesche di Algeri. In tale occasione entra in contatto con i liceali di Ben-Aknoun (A. Ould Hamouda, O. Oussedik, A. Laimèche, H.A. Ahmed, S. Aich, M. I. Aït Amrane) che costituiscono il gruppo dei "berbero-nazionalisti". Bennai diventa il capo politico di questi giovani studenti ancora novizi in campo politico. Durante le dibattiti che prendono luogo ad Algeri prende forma la questione identitaria berbera. È l'epoca, infatti, in cui A. Amrane compone il primo canto patriottico: "Alzati figlio di Mazigh".

Il primo maggio del 1945, Bennai è a capo di un corteo pacifico di lavoratori in rue d'Isly ad Algeri dove simpatizzanti e militanti del PPA elevano bandiere con parole d'ordine quali "Viva l'indipendenza" oppure "Parola al popolo": l'amministrazione coloniale reprime la manifestazione violentemente. Dopo poco Bennai chiede ai liceali di Ben-Aknoun il sollevamento armato in Cabilia. Ma la direzione del PPA, temendo l'impreparazione dei militanti al fine di evitare il massacro, annulla l'ordine di passaggio alla lotta armata. Ciò che è interessante rilevare è la presenza all'interno dell'organizzazione della convivenza tra studenti ed intellettuali. Bennai nello stesso anno, tentando di diffondere l'ancora embrionale questione identitaria, in

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 18 e ss.

accordo con il gruppo di Ben-Aknoun, chiede al comitato del PPA, l'unificazione delle Due Cabilie (Piccola e Grande) in un'unica federazione. Il pretesto è che le due Cabilie formano un'unica regione naturale. La direzione rifiuta tale argomentazione temendo il rafforzamento dell'autorità di Bennai in seno al partito.

Nel 1946, Messali Hadj, leader storico berbero, rientra in Algeria, via Parigi, dalla sua deportazione in Congo ed in Francia conosce Azam Pacha leader della lega araba con il quale si allea. Nello stesso anno M. Hadj prende parte alle elezioni legislative con nuovo partito il MTLD (Movimento per il trionfo della libertà e della democrazia). Questa decisione causa il malcontento nei militanti cabili in particolare di Bennai che vede malvolentieri il rapporto del nuovo partito con la lega araba.

Il primo congresso del PPA/MTLD si tenne nel 1947 e si concluse con un compromesso: mantenere il PPA clandestino, legalizzare il MTLD ed istituire l'OS un'organizzazione paramilitare in cui si ritroveranno la maggior parte dei membri del liceo di Ben-Aknoun. Nazionalisti ed anti-elettoralisti, desiderosi di abbattere il colonialismo attraverso la lotta armata, i berbero-nazionalisti con Bennai affrontarono M. Hadj accusandolo di demagogismo e di opportunismo politico. Il ruolo di Hadj quale incontestato leader politico è messo in discussione.

In questi anni, «la questione culturale berbera fa emergere dei problemi di importanza storica: quale nazionalismo per la liberazione dell'Algeria? Che posto occuperà l'elemento storico-culturale berbero nell'Algeria indipendente?²⁴⁸». I “berbero-nazionalisti” mettono allora in discussione il funzionamento del PPA/MTLD che si scinde in due filoni di pensiero diametralmente opposti: i riformisti e gli attivisti, i primi partigiani dell'azione legale, i secondi dell'azione armata immediata. In questo clima di incertezza, che profetizzava la “crisi berberista” del 1948-49, Bennai convoca in una riunione segreta nel 1947 ad Arous, nei pressi di Fort-National, alcuni militanti. Bennai durante l'incontro premeva per l'introduzione della dimensione berbera nell'organizzazione della futura Algeria indipendente. Ma se i “berbero-nazionalisti” erano militanti attivisti, quali erano i loro rapporti con i

²⁴⁸ M. Harbi, *Identité berbère*, in «Peupels méditerranéens», n. 11, 1980.

partigiani della lotta armata e con i riformisti del PPA/MTLD? In accordo con i “berbero-nazionalisti” circa i mezzi ed i metodi per passare alla lotta armata, gli altri attivisti erano in disaccordo sulla concezione del nazionalismo e del progetto di un’Algeria algerina poiché i berberisti non andavano nel senso di un nazionalismo globale, di una società globale perché portatori di un particolarismo, la berberità.

Lentamente, per tali motivazioni i “berbero-nazionalisti” vengono allontanati dal PPA; esplose così la crisi berberista.

Nel 1949 Rachid Ali Yahia, amico di Bennai e membro del comitato direttivo della federazione di Francia del PPA/MTLD fa votare una mozione in cui veniva denunciato il mito di un’Algeria arabo-islamica in difesa della tesi di un’Algeria algerina. La direzione del partito sentiva dunque l’influenza dei berberisti sull’organizzazione. Delle lotte interne che seguono tra i berberisti ed anti-berberisti sorgono degli scontri aspri che degenerano in violenza fisica.

Rachid lancia un appello a Bennai che, nel mentre si recava in Francia, fu arrestato dalla polizia al porto di Orano. I motivi dell’arresto, secondo alcuni storici, vanno ricercati nel presunto ritrovamento di alcuni documenti posseduti da Bennai nei quali si attestava il progetto di un nuovo partito politico, il PPK (Partito popolare cabilo). I testimoni e gli amici di Bennai negarono tale progetto in quanto si trattava di un affare inventato dal giornale colonialista, *L’Echo d’Alger*. In seguito a tale scandalo i militanti “berbero-nazionalisti” come Bennai vengono torturati, incarcerati, accusati di *berberismo*, di regionalismo e di anti-nazionalismo dall’amministrazione coloniale. Scoppia così la “crisi berberista”.

I “berbero-nazionalisti” sono imprigionati, esclusi dal partito e messi ai margini degli eventi. Si disperdono. Alcuni raggiungono il PCA (partito comunista algerino) altri il PCF (partito comunista francese). L’OS viene decapitata dai servizi di sicurezza francese.

La *questione berbera* negli anni Cinquanta sembra piombare nell’oblio. I suoi sostenitori, tra cui Bennai, raggiungono il FLN (Fronte di liberazione nazionale) e l’ALN (Armata della liberazione nazionale). Bennai, antico capo cabilo, escluso dal PPA/MTLD nel 1949 raggiunse in seguito agli eventi del primo novembre del 1954 (anno dello scoppio della lotta per l’indipendenza dell’Algeria) il FLN in Cabilia dove ritrova ex compagni di partito. Saranno poi tutti liquidati

nel 1956 in Cabilia perché accusati di “berberismo” e perfino di “messalismo” da parte dei nuovi partiti che combattevano il colonialismo. La psicosi anti-berberista prende forza: berberista diviene sinonimo di distruttore dell’unità, di deviazionista, di anti-nazionalista.

Bennai ed i suoi compagni vengono coinvolti in un attentato in Cabilia dove vengono uccisi dai militanti del FLN e dell’ALN.

Sul piano culturale del movimento berbero emerge la figura di Mohand Idir Ait Amrane. Egli è stato il poeta del movimento culturale. La sua poesia, composta in gran parte da canti patriottici, tratta due argomenti in particolare: l’ottenimento dell’indipendenza nazionale tramite la lotta armata e il recupero dell’identità e della cultura *amazigh*.

Appartiene, in quanto militante del PPA, all’ala radicale che voleva “forzare gli eventi” e liberare dal colonialismo il paese tramite la lotta armata. Diviene membro dei berbero-nazionalisti del liceo di Ben-Aknoun che poneva la *questione berbera* in seno al partito.

Le opere di Ait Amrane sono state diffuse in tutta l’Algeria e rappresentano un nuovo orizzonte per gli algerini depressi e scoraggiati dalla colonizzazione e dal processo di sradicamento culturale durato per più di un secolo. Il nome di Amrane è legato a più di un ambito: è linguista e pioniere di una lingua ancora viva ma dimenticata dal tempo e dagli uomini.

Nacque nel *douar* di Ouacifs nel villaggio di Tikidouret nel 1924. La tradizione e la cultura cabila lo segnano fin dalla sua nascita. Le culture arabe e francesi, adottive, gli serviranno quali strumenti di apertura sul mondo per scoprire un’Algeria diversificata, pluriculturale.

Fa parte del movimento degli scouts di Miliana dove si incontrano giovani berberofoni. Lo scoutismo, passaggio quasi obbligatorio per i militanti nazionalisti ha permesso a questi studenti novizi di arricchirsi sul piano politico ed ideologico. Organizzano feste, sfilate. La gioventù è in quegli anni in movimento, alla ricerca di una personalità e di una libertà perdute. Mettono su un coro. L’interpretazione dei canti patriottici corrobora gli spiriti. La corale e lo scoutismo permettono loro di diffondere in modo molto rapido le idee nazionaliste e le idee berberiste.

Nel 1944, A. Amrane aderisce al PPA di Tiaret il cui scopo è la propaganda, il reclutamento, le inchieste. Qui ha l’occasione di consultare le opere storiche dell’Algeria e dell’Africa del Nord quali le

opere di Tewfik El Madani, *Carthage dans quatre periodes*. Nelle pagine di quest'opera, il poeta cabilo scopre i grandi nomi berberi della storia: Massinissa, Giugurta, Syphax e tutta la storia preislamica. Per glorificare questi grandi uomini, perpetuare la storia del popolo algerini ed assicurarne la permanenza, Ait Amrane ha un solo mezzo: la preservazione della sua lingua.

Nel 1946 compone *BBwig-d-tafats wudem* ("Non ho chiuso occhio per tutta la notte").

Ait Amrane si integra nel PPA/MTLD. Il MTLD partecipa alle elezioni dell'assemblea algerina del 1948. La frode elettorale solleva un clima di indignazione nei ranghi del MTLD contro l'amministrazione coloniale e la direzione del partito. Afferma Amrane in tale occasione: «In quanto militanti del partito dobbiamo obbedire alle sue norme ed è per tale motivazione che dobbiamo partecipare alle sfide elettorali²⁴⁹». Nello stesso anno, il 1948, Amrane adatta l'Internazionale in Cabilia, *Tigerrghlanit*.

Le difficoltà incontrate nella trascrizione dei suoi canti dopo *Ekker a mmis amazigh*, obbligano Amrane a trovare una trascrizione adeguata. Il *tifinagh* è complesso ed oscuro, l'alfabeto arabo difficile e complesso per la mancanza di vocali. Resta l'alfabeto latino, chiaro e pratico nonché di utilizzo internazionale grazie al quale si può aggiungere qualche segno diacritico funzionale nella lingua berbera.

Amrane non si è solo confrontato con le difficoltà di trascrizione ma anche con il fatto che il berbero è una lingua dalla grammatica anarchica, dal vocabolario contorto cioè ricco di parole concrete ma povero di concetti astratti e in più è una lingua frazionata in tanti dialetti tutti diversi l'uno dall'altro. L'insieme di queste difficoltà l'orienta verso gli studi di linguistica. Incontra M. Mammeri nel 1948 e M. Cohen nel 1952 quest'ultimo specialista in lingue orientali. Cohen diviene corrispondente di Amrane fino al 1956 data dell'arresto di Amrane da parte dell'amministrazione centrale.

Sul piano della lotta, Amrane viene denominato durante la crisi berberista come il "papa del berberismo" per il suo impegno nella rivendicazione della lingua e della cultura dei berberi.

²⁴⁹ A. Amrane, *Memoires au lycée de Ben Aknoun*, s.e., s.l., 1945, p. 73.

Nel 1949 il nocciolo duro del gruppo dei berbero-nazionalisti si disperde.

Una nuova iniziativa nel campo culturale berbero si afferma nel 1954 in Francia dove un gruppo di berberisti fonda l'associazione *Tiwizi i Tamazight* per la promozione della lingua e della cultura berbera. Ait Amrane dedica all'associazione il canto *A kkra ur neggan adhan*.

Dopo la sua scarcerazione avvenuta nel 1959, nel 1961 si laurea in arabo e prosegue le sue ricerche linguistiche sulla *tamazight*. Dopo il 1962, Amrane diviene deputato alla prima assemblea dell'Algeria indipendente poi diviene prefetto presso la wilaya di Tiaret.

Nel maggio del 1995, dopo la creazione dell'Alto Commissariato all'Amazighità, Amrane diviene capo di quest'istituzione incaricata alla riabilitazione della berberità e della *tamazight*.

c) La “crisi berberista” (1948-1950) e le “purghe anti-cabile”

Nel marzo del 1949, Ali Yahia Cid detto Rachid, studente di diritto a Parigi e membro del comitato direttore della Federazione francese del PPA/MTLD, riesce a far passare la mozione denunciante il mito di un'Algeria arabo-islamica difendendo di contro la tesi dell'Algeria algerina. La mozione passa con una maggioranza schiacciante: 28 voti su 32. Secondo alcuni responsabili del Partito, il concetto di Algeria algerina ha una connotazione colonialista pertanto antinazionalista. Scoppia la crisi detta berberista²⁵⁰.

La crisi del 1949 costituisce una svolta storica nello sviluppo del movimento nazionale algerino. Si assiste al passaggio di una concezione “estensiva” della nazione ad una “restrittiva”. Il modello di nazionalità si avvicina a quello della comunità islamica dove primeggia il motto di Ben Badis: « L'Algeria è la mia patria. L'Islam è la mia religione, l'arabo è la mia lingua». Questa definizione che fa dell'Islam un punto fermo della nazione algerina mette ai margini qualunque forma di diversità. I berberi in quanto democratici, laici e nazionalisti ben rappresentano questa diversità.

Tra il 1950 ed il 1956, la maggior parte dei “berbero-nazionalisti” viene purgata dal FLN (Fronte di Liberazione nazionale). Ouali Bennai e

²⁵⁰ A. Guenoun, *Chronologie du Mouvement berbère*, Alger, Casbah editions, 1999, p. 21.

Amar Hamouda, provenienti dalla schiera di militanti nati dal liceo di ben Aknoun vengono assassinati. I cabili militanti non assassinati vengono allontanati dai ranghi del nazionalismo algerino di base arabo-islamici. Ad esempio, Aït Ahmed, leader cabilo, viene decapitato dalla guida dell'OS e rimpiazzato da Ahmed ben Bella, futuro primo presidente dell'Algeria indipendente. Si evincono i prodromi dell'arabizzazione²⁵¹.

I risvolti della “crisi berberista” sono importanti. Il timore della messa al bando genera nei cabili una sorta di “complesso cabilo” di “paranoia identitaria”. Diventa così d'obbligo tra i cabili la dissimulazione delle proprie origini. Lo storico M. Harbi afferma che sotto ordine di Belkacem Krim, ex militante “berbero-nazionalista”, gli assassini di Bennai e di Amar Ould e Hamouda furono commessi²⁵².

Con le “purghe anticabile” il clivage tra arabi e cabili diviene tangibile. Ad esempio, all'interno del CRUA (Comitato rivoluzionario per l'unità e l'azione), il suo fondatore, M. Boudiaf, temendo l'indipendenza della Cabilia in quanto regione dal nazionalismo ben strutturato, proponeva nel marzo del 1954, l'integrazione della Cabilia alla regione d'Algeri. La volontà di contenere la Cabilia in quanto unità territoriale traduceva lo stato di diffidenza rispetto ai berberi cabili. Inoltre, far cadere la testa ai principali leader cabili significava bloccare la nascita di potenziali reclute cabile militanti.

Con l'allontanamento di H. Ait Ahmed dall'OS nel 1949, l'eliminazione di A. Ramdane nel 1957 la Cabilia è messa alle strette. Negli anni seguenti, tra il 1963 ed il 1965, la regione farà sentire la sua voce, attraverso l'insurrezione promossa dal FFS (Fronte delle Forze Socialiste).

²⁵¹ A. Horne, *Histoire de la Guerre d'Algérie*, Paris, Albin Michel, 1980, p. 137.

²⁵² M. Harbi, *Aux origines du FLN. Le populisme révolutionnaire en Algérie*, Paris, Bourgeois, 1975, p. 38.

3. L'emigrazione cabila in Francia e la riemersione della coscienza identitaria berbera

La regione della Cabilia ha fornito a partire dalla fine del XIX secolo il maggior contingente di emigrati in Francia. Alla fine della rivolta cabila del 1871, si verifica il movimento migratorio che si intensificherà nei primi decenni del secolo XX. Le cause della diaspora cabila²⁵³ vanno ricercate nei danni che la colonizzazione ha recato alla società cabila danneggiandone l'economia tradizionale basata sulla gestione comunitaria delle terre. La privatizzazione e l'espulsione dei rurali dalle terre *arch* costringe i cabili a lasciare la propria terra di origine al fine di cercare un impiego all'estero, in Francia.

L'arruolamento nell'armata francese e l'istituzione della scuola francese in Cabilia accentuano la mobilità ed aprono nuovi orizzonti ad un popolo il cui primario obiettivo è la sopravvivenza.

La Francia rappresenta il luogo privilegiato dell'affermazione berbera; si afferma la persistenza della lingua berbera che sebbene sottoposta alla violenza della colonizzazione costituisce: «il carattere specifico dell'Africa in generale e dell'Algeria in particolare»²⁵⁴.

A livello culturale, l'emigrazione in Francia rappresenta dunque il luogo privilegiato dell'affermazione identitaria berbera in particolar modo della poesia e della canzone moderna grazie anche all'apparizione di supporti tecnici moderni quali la radio, il magnetofono ed i dischi. Per quanto riguarda la poesia ed il romanzo si delineano le figure dei fratelli Amrouche (Jean e Fadma) e di Mouloud Mammeri; sul piano della canzone moderna, che a partire dagli anni Settanta diventerà espressione privilegiata della rivendicazione identitaria, si ricorda T. Amrouche.

a) I grandi scrittori

I lavori dei grandi scrittori di lingua francese, la famiglia Amrouche, M. Feraoun, M. Mammeri, sono impregnati dal costante riferimento alla cabilità, all'attaccamento al suolo natale. La connotazione berberista dei loro lavori contribuisce allo sviluppo della

²⁵³ M.Ait Kaki, *De la question berbère*, Paris, L'Harmattan, 2004, p.220.

²⁵⁴ *Ibid.*, pp. 225 e ss.

coscienza identitaria berbera. L'opera di questi grandi intellettuali ha corroborato il sentimento di "fierezza cabila" non solo in ambito letterario ma anche nel campo politico. «La conviction, répandue en Kabylie, d'être politiquement en avance sur les autres régions du pays se traduit par une certaine fierté. On n'a plus honte d'être Kabyle²⁵⁵». Nel panorama sulle figure che hanno contribuito alla cementificazione della cultura e dell'identità berbera in Algeria si ricorda l'opera della famiglia Amrouche.

Fadhma Amrouche (1882-1967) nel suo romanzo *Histoire de ma vie* (1946) narra la sua vita dalla nascita fino all'età adulta in Cabilia, il suo soggiorno a Tunisi ed il suo ritorno in Cabilia in vecchiaia. Una delle problematiche presenti nel testo è quello dell'identità, in relazione con la sua nascita illegittima (il padre non l'aveva riconosciuta e sua madre l'aveva affidata alle Sorelle bianche e poi all'orfanotrofio), l'educazione francese, la sua conversione al cristianesimo e l'esperienza dell'emigrazione. Alla fine del testo, l'autrice afferma di essere cabila e di essere tornata alle sue radici in Cabilia. Una dichiarazione interessante è anche il riferimento alla libertà e a Giugurta la figura emblematica della Berberia ribelle durante l'impero romano.

Jean Amrouche (1906-1964) poeta e scrittore di lingua francese e traduttore di poesie cabile ebbe il ruolo di tradurre in scrittura l'oralità della poesia cabila. In *Chants berbères* ricorda l' "urgenza" di raccogliere i canti e scriverli poiché la raccolta e la registrazione delle musiche possono salvare i canti dalla morte. In *Eternel Jugurtha* del 1946, saggio, Amrouche si impegna nella lotta ideologica, dove i suoi riferimenti berberi possono essere interpretati sia attraverso una lettura "nazionalista" che "berberista". Nel romanzo di cui sopra, Amrouche delinea i tratti ideali dell'uomo magrebino in cui dovrebbero armonizzarsi il sostrato berbero, la dimensione arabo-musulmana e l'apporto occidentale. Massinissa, Giugurta sono nomi che rinviano ad un passato di scontro con Roma, un passato che è precristiano e preislamico, un passato rimosso che però riemerge sempre²⁵⁶.

²⁵⁵ M. Harbi, *Nationalisme algérien et identité berbère*, in «Peuples Méditerranéens», 1980.

²⁵⁶ D. Canciani, *Giugurta in cerca di identità. Intellettuali e popolo nella rinascita berbera in Algeria*, in «Studi Magrebini», vol. VI, Università degli studi di Napoli L'Orientale, Napoli, 2006, p. 171.

M. Taos Amrouche (1913-1976) fu scrittrice di lingua francese e cantante cabila. Tre sono gli aspetti che hanno caratterizzato la sua produzione: il suo lavoro letterario, il lavoro di recupero del patrimonio culturale di tradizione orale (canti e racconti) e la sua attività militante. Uno dei suoi obiettivi era quello di inserire la sua “berberità” nel mondo occidentale attraverso l’opera di rivalutazione e di riabilitazione del patrimonio culturale attraverso la sua opera *Le Grain magique* del 1966. Con la raccolta di poemi, canti e racconti, T. Amrouche partecipò ai primi inizi del passaggio dall’orale allo scritto (dal berbero al francese). Disse: « J’ai un but à atteindre, empecher la culture berbère de perir. Elle est aujourd’hui menacée en Afrique du Nord (...)».

Si ricorda inoltre l’opera di M. Mammeri (1917-1989) quale uno dei fondatori della letteratura nordafricana di espressione francese. Egli ha incarnato un simbolo per la generazione degli algerini post-1980 cioè il simbolo della rivendicazione identitaria. Con la sua capacità intellettuale è riuscito a costruire i fondamenti essenziali di una cultura fondata sulla berberità rielaborando i contenuti delle diverse discipline (sociologia, antropologia, linguistica) in una visione organica. Le sue ricerche sull’identità berbera furono il filo conduttore della sua produzione letteraria. Tale aspetto si evince nella trilogia di romanzi, *La Colline Oubliée, Le Sommeil du Juste, L’Opium et le Baton*, dove si argomenta un’identità legata alla terra natale, in conflitto con l’acculturazione dei personaggi principali emigrati in Francia. Questa trilogia fu seguita dalla pubblicazione di *la Traversée* del 1982 il primo romanzo sull’identità del Sud algerino. Mammeri è famoso per la raccolta di poesie cabile antiche (*Poèmes kabyles anciens*) : tale opera è stata interdotta nelle lezioni dell’università di Tizi-Ouzou nel 1980 e ha scatenato gli eventi della *Primavera berbera*, svolta politico-culturale nella vita algerina contemporanea. Questo periodo ha segnato il momento in cui la rivendicazione identitaria, cessando di essere un fatto elitario ha iniziato a coinvolgere la gran massa dei cabili. La figura e l’opera di Mouloud Mammeri sono fondamentali per lo sviluppo della rivendicazione dell’identità berbera. Attraverso Mammeri avviene la saldatura tra intellettuali e popolo²⁵⁷.

²⁵⁷ *Ibid.*, pp. 176-177.

In seguito agli eventi della *Primavera* del 1980, Mammeri isolato, impossibilitato a lavorare a causa della politica di arabizzazione che incombeva in Algeria²⁵⁸, trova a Parigi la solidarietà di altri studiosi e viene ospitato presso la *Maison des sciences de l'Homme*. Dal 1982 fonda il CERAM (Centre d'études et de recherches *Amazigh*) ed una rivista *Awal* (la Parola, in lingua berbera). Nel 1989 Mammeri perde la vita in un misterioso incidente stradale. L'opera di Mammeri rappresenta un'assoluta fonte di conoscenza del patrimonio culturale e linguistico nel quale i cabili si riconoscono.

4. L'indipendenza dell'Algeria: Ben Bella ed il mito dell'arabità

Il 1962 segna l'inizio dell'indipendenza dell'Algeria dal dominio coloniale francese. Il primo presidente della nuova Algeria è stato Ahmed Ben Bella il fautore della politica di arabizzazione nel paese.

Recita la Carta di Algeri (1964, Capitolo III/1): «L'Algérie est un pays arabo-musulman. (...). L'essence arabo-musulmane de la nation algérienne a constitué un rempart solide contre sa destruction par le colonialisme. Cependant cette définition exclut toute référence à des critères ethniques et s'oppose à toute sous-estimation de l'apport antérieur à la pénétration arabe». Il testo sembra essere molto chiaro per ciò che concerne la dimensione berbera: la ignora.

L'azione di Ben Bella fu diretta nel senso dell'arabizzazione e su questo piano la sua posizione appariva categorica e definitiva. Egli stesso ammise che: «L'arabisation est nécessaire, car il n'y a pas de socialisme sans arabisation». Lo scopo principale di Ben Bella era dunque l'unità dell'Algeria sotto il baluardo della lingua araba. Ben Bella è stato l'uomo della consacrazione dell'arabo e dell'arabità dell'Algeria. Apre l'era dell'indipendenza con il motto divenuto poi famoso: «Noi siamo arabi, degli arabi, dieci milioni di arabi!»²⁵⁹.

Per quanto concerne la posizione di Ben Bella rispetto alla berberità la sua visione ostile era già evidente ai tempi della crisi berberista del 1949 in occasione del conflitto con Abane Ramdane, berberista. Nel periodo del suo governo questa ostilità viene fuori nel

²⁵⁸ G. Grandguillaume, *Les langues du Maghreb: des corps en peine de voix*, in «Esprit», 2004, pp. 92-102.

²⁵⁹ S. Chaker, *Berberes aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 93 e ss.

caso della rivolta cabila del 1963 guidata da Ait Ahmed leader cabilo del FFS (Fronte delle forze socialiste). Ben Bella accusò il partito cabilo di separatismo fomentato dall'imperialismo. Il fantasma della secessione berbera fu agitato dal neo-leader algerino durante la rivolta cabila del 1963. La politica di arabizzazione diviene nelle mani di Ben Bella uno strumento di sradicamento della realtà berbera, del particolarismo berbero, percepito quest'ultimo come un grave pericolo per la nazione appena costituita.

A livello culturale l'ostilità del governo algerino nei confronti della cabilità si evince nella controversia sulle trasmissioni in lingua cabila a Radio Algeri.

All'inizio del 1963, nelle pagine del quotidiano *Alger-Républicain*, si scatenava un dibattito riguardo alle trasmissioni di Radio Algeri in lingua cabila. Questi programmi radiofonici esistevano ben prima dell'indipendenza ed erano stati conservati. Nello stesso anno si solleva un altro dibattito circa la musica trasmessa dalla filodiffusione algerina. La controversia mette in gioco gli stessi attori laddove i corrispondenti cabili si dimostrano piuttosto ostili alla musica egiziana, come all'utilizzo della lingua araba classica nelle trasmissioni della radio nazionale.

La polemica viene scatenata a causa di una lettera di un lettore di Costantina, pubblicata nel gennaio del 1963 che chiedeva la soppressione della programmazione radiofonica in lingua cabila in quanto portatrice di settarismo e di particolarismo²⁶⁰. L'indignazione dei cabili è forte in quanto si mettevano in discussione i valori della lingua e della loro cultura di appartenenza. Inoltre, diviene sempre più evidente nell'opinione pubblica algerina il clivage Arabi/Cabili dove i cabili sono percepiti come i fautori del regionalismo e del separatismo.

a) L'insurrezione del FFS in Cabilia

Alla fine della guerra di indipendenza, le lotte per il potere tra le fazioni del FLN/ALN si esasperano e conducono a scontri sanguinosi. Il GPRA (Governo provvisorio della repubblica algerina) viene sopraffatto dai militari dell'armata di frontiera guidata dal tandem Ben

²⁶⁰ G. Grandguillaume, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983, pp. 117-118.

Bella/Boumediène. I due militari impongono il partito unico alla guida dell'Algeria indipendente a discapito dei grandi attori politici cabili (Hocine Ait Ahmed e Belkacem Krim) che costituiscono un nuovo partito di resistenza al FLN (Fronte di liberazione nazionale): il FFS (Fronte delle forze socialiste). Il neo-partito, nel settembre del 1963 è alla guida della rivolta cabila contro l'oppressione del governo centrale.

A livello politico, l'insurrezione del FFS nel 1963-65 guidata da Ait Ahmed, leader politico cabilo viene duramente repressa dal governo di Ben Bella. L'episodio della rivolta cabila avvenuta nei primi anni dell'indipendenza algerina resta ambiguo dal punto di vista dell'idea berbera. Di impianto cabilo, il movimento rivoltoso non formula ancora alcune esplicite rivendicazioni sul fronte linguistico o culturale. I suoi avversari politici accuseranno la rivolta di "separatismo" e di *berberismo*. A livello del movimento popolare soggiacente e dell'inquadramento del FFS, è un dato certo che il particolarismo berbero abbia giocato un ruolo determinante nell'impulso iniziale della rivolta. La crisi cabila del 1963 potrebbe essere considerata almeno in parte come un tentativo "berberista" inconfessato. La vicinanza all'indipendenza, la fragilità dello stato nascente, le minacce esteriori, la confusione generale dei giochi politici rendevano difficile la libera espressione della rivendicazione berbera²⁶¹ in termini culturali.

Tuttavia, sebbene l'elemento culturale berbero non appare esplicitamente e aldilà del fatto che l'episodio del 1963 incarni un movimento di contestazione contro la confisca del potere da parte del FLN, la rivolta cabila del 1963 presenta una dimensione identitaria tangibile.

Il FFS è un partito fondato nel 1963 da personalità cabile di rilievo tra cui Hocine Ait Ahmed, Mourad Oussedik, Arezki Hermouche, Abdennour Ali Yahia e Mohand Ouelhadj. La designazione nel 1963 di un'Assemblea nazionale costituente sotto l'egida del FLN scatena l'indignazione dei quadri del FFS in quanto esclusi da ogni possibilità di partecipazione politica. L'ostracismo anticabilo diviene un elemento strutturale della memoria storica del FFS anche se la militanza del FFS non rivendica immediatamente un'aspirazione berberista. Il sentimento identitario berbero nel

²⁶¹ S. Chaker, *L'émergence du fait berbère en Algérie*, in «Annuaire de l'Afrique du Nord», ed. CNRS, 1983.

programma del FFS è quasi in sordina: i riferimenti all'assemblea di villaggio, restano simbolici come si denota l'assenza della promozione della lingua e della cultura berbera. Forse, la messa ai margini del sentimento identitario è dovuta alle “purghe anticabile”, post-crisi berberista del 1949-50 subite dai berbero-nazionalisti. Pertanto l'emergenza di un discorso nazionale cabilo sembra bloccato. In effetti, nelle parole di Ait Ahmed il FFS era un partito che esprimeva le aspirazioni del popolo algerino²⁶². Da un punto di vista sociologico, il sosstrato cabilo era comunque la parte più attiva del FFS. Il discorso promosso da Ait Ahmed resta ambiguo. Ad esempio la dichiarazione del leader cabilo in vista del boicottaggio da parte della Cabilia al referendum sulla costituzione del settembre 1963 promossa dal FLN sembrerebbe esplicitamente berberista, cabilista²⁶³.

Se il FFS non era un partito propriamente berberista, la congiuntura politica, l'avvento al potere di Ben Bella, spingeva alcuni dei suoi elementi a sconfinare in un berberismo radicale in quanto portatore di un sentimento particolarista. Infatti, nel 1963, le autorità algerine erano allineate al panarabismo di Nasser. Per testimoniare il legame al mondo arabo, il regime algerino ha decretato che la nazione è “araba e musulmana” sopprimendo così la cattedra di berbero all'università di Algeri nell'ottobre del 1962. Queste misure hanno nutrito il sentimento di ostilità e di frustrazione dei cabili nei confronti degli arabi.

Nonostante il programma del FFS resti ambiguo sulla definizione della questione berbera non si può negare che il partito politico sia portatore di un sentimento particolarista. Inoltre il FFS sarà negli anni lo specchio dell'identità della gioventù cabila. Simbolo della “resistenza cabila” all' “oppressore arabo”, il FFS è diventato una sorta di “orgoglio” regionale²⁶⁴.

²⁶² A. Ahmed, *Memoires d'un combattant*, Paris, Messynger, 1983.

²⁶³ *Ibid.*, p. 188

²⁶⁴ M. Ait Kaki, *De la question berbère*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 59.

b) La reazione berbera alla repressione culturale: L'Académie berbère ed i "berbero-attivisti"

L'Académie berbère (*Agraw Imazighen*) fu fondata nel 1967 a Parigi da Mohand Aarav Bessaoud, ufficiale dell'ALN (Armata di liberazione nazionale) durante la guerra di liberazione dell'Algeria. Il fine dell'Académie berbère (AB) era quello di diffondere l'idea politica del panberberismo e dell'antiarabismo. Si trattava di un'associazione dalla base sociale popolare che portava con sé un discorso prettamente nazionalista dove veniva messo in luce il clivage arabi/cabili.

L'AB ebbe un grande successo tra gli emigrati cabili in Francia ed i "berbero-attivisti" dalle idee radicali ne erano i principali esponenti. A partire dal 1976 le attività di quest'organizzazione si eclissarono fino a scomparire del tutto all'inizio degli anni Ottanta. L'operato e l'influenza dell'AB sul processo di rivendicazione identitaria dei cabili ebbero però un certo impatto. Ad esempio, la riesumazione da parte dei membri dell'organizzazione dell'antico alfabeto berbero (*tifinagh*) ebbe come effetto la diffusione della scrittura berbera alle nuove generazioni cabile. In più l'antica scrittura travalica i confini cabili per apparire in Marocco nella rivista di M. Aherdane, *Amazigh*²⁶⁵.

Dato significativo dell'attività dell'AB è la propaganda berberista all'interno degli ambienti popolari dell'emigrazione cabila a Parigi. L'AB si è impegnata in effetti alla sensibilizzazione delle masse non erudite. Attraverso l'uso di simboli berberi quali il *tifinagh*, la bandiera berbera, (l'emblema tricolore composto da bande orizzontali blu e gialle nelle quali è incastonato il doppio tridente rosso, la lettera "zeta" dell'alfabeto berbero antico), l'AB si è distinta per l'ideologia radicale e nazionalista. Parallelamente alla propaganda fatta di segni e simboli, l'organizzazione si è dedicata alla riappropriazione storica delle figure numide come Massinissa, Giugurta, presentati come "re berberi". I discorsi panberberisti dell'AB avranno un ruolo determinante sulla problematizzazione della *questione berbera* contemporanea. L'utilizzo simbolico (emblemi, segni, alfabeto antico) ed ideologico (primato della storia, della lingua e della cultura berbera) ha permesso all'associazione cabila di mettere le basi dell'argomentazione che

²⁶⁵ S. Chaker, *Berbères aujourd'hui*, Paris, l'Harmattan, 1989, p. 31.

orienterà la militanza della *Primavera berbera* del 1980. L'AB ha imposto l'idea che i berberi sono gli abitanti autoctoni, originali dell'Africa del Nord e devono ricoprire il ruolo di predominio in questa regione²⁶⁶.

c) La corrente “berbero-universitaria”

Questa corrente berberista ha come massimo esponente l'intellettuale cabilo Mouloud Mammeri fondatore negli anni Settanta del *Gruppo di studi berberi* dell'università di Parigi VIII²⁶⁷. Rispetto all'opera e all'attività politica dell'Académie berbère, questo gruppo di berberisti agisce a livello culturale, piuttosto moderato nella sua espressione di base universitaria.

Le caratteristiche principali sono state l'insegnamento della lingua berbera, la sua pianificazione attraverso l'attivazione di corsi universitari di lingua, letteratura e civiltà berbera e la pubblicazione di riviste, periodici sulla promozione e lo studio della lingua e della cultura berbera. Il *Gruppo di studi berberi* ha notevolmente contribuito grazie alla sua azione di diffusione della cultura berbera, al risveglio e all'emergenza della coscienza identitaria berbera in Algeria²⁶⁸.

d) Prime manifestazioni, manipolazioni e repressioni (1970-1980)

Nel decennio 1970-80 la Cabilia inizia pubblicamente a manifestare in favore della lingua e della cultura berbera. Le repressioni che ne seguono da parte del governo centrale nei confronti dei militanti sono eclatanti. Gli anni Settanta furono all'insegna della violenza e della repressione da parte del governo di H. Boumediène delle rappresentazioni pacifiche dei militanti cabili. In effetti, la dimensione politico-ideologica (statalizzazione dell'economia, sistema di governo centralizzato sotto l'egida del Consiglio della Rivoluzione, terzomondismo e non allineamento) ed il controllo militare limitavano

²⁶⁶ M. Ait Kaki, *De la question berbère au dilemme kabyle à l'aube du XXI siècle*, Paris, l'Harmattan, 2004, p. 75.

²⁶⁷ A. Guenoun, *Chronologie du mouvement berbère*, Alger, Casbah editions, 1999, p. 32.

²⁶⁸ S. Chaker, *L'émergence du fait berbère. Le cas de l'Algérie*, in «Annuaire de l'Afrique du Nord», Ed. CNR, 1980, p. 479.

severamente lo spazio di espressione della cultura berbera. Pertanto, gli ambienti cabili portatori della rivendicazione erano strettamente sorvegliati. Il periodo fu dunque propizio ad alcune forme di azione, di opposizione, di reazione e di manipolazione da parte dei servizi speciali del regime. Si riportano alcuni casi di manipolazione e di oppressione nei confronti dei cabili : l'episodio di terrorismo (1976); l'affare di Cap Sigli (1978); gli eventi collegati al match di football (JSK)(1978); l'interdizione del *Fichier berbère*.

L'azione terroristica, evento che resta ancora oggi enigmatico, dell'inverno del 1976 prende inizio durante i preparativi dei grandi test istituzionali del nuovo governo nato dal colpo di Stato del giugno 1965. Alcuni giovani presunti militanti cabili, per lo più studenti dell'università di Algeri, si impegnarono in un progetto di azione violenta: innescare delle bombe in alcuni siti simbolici del potere statale con l'aiuto logistico di due individui di origine straniera. L'operazione non andò a termine, gli esplosivi effettivamente depositi furono rimpiazzati da mani sconosciute. Immediatamente arrestati, i giovani "berberisti" furono dichiarati: nemici dell'Algeria, agenti dei servizi speciali della colonizzazione. Furono processati e condannati a morte.

Il club di football, il JSK (*Jeunesse sportive de la Kabylie*) riunisce, durante le partite specialmente a Tizi Ouzou e ad Algeri un gran numero di supporters. Durante gli anni di piombo (e ancora oggi durante alcuni periodi di tensione politica) le dispute sportive si sono trasformate in uno scenario rappresentante lo scontento della gioventù cabila. Attraverso diversi slogan significativi, i cabili rivendicavano l'ostilità al governo algerino e la loro identità. Uno degli incontri maggiormente significativi si produsse durante una finale di coppa di Algeria disputata all'inizio dell'estate del 1976 ad Algeri. L'ingresso nello stadio del presidente Boumediène nella tribuna ufficiale, fu accompagnato dai dissensi di sessantamila supporters cabili che scandivano il loro malcontento nei riguardi del governo attraverso invocazioni quali: "Imazighen, imazighen" oppure "Abbasso Boumediène". Qualche settimana dopo, la sigla JSK scomparve dalla nomenclatura dei club sportivi algerini. JSK diventava JET (*Jeunesse Electrique de Tizi-Ouzou*). Su questa scia furono prese alcune misure amministrative su scala nazionale per modificare i toponimi berberi. Inoltre furono rafforzate le misure di controllo dei milieux dei militanti

cabili: arresti dei liceali e degli studenti per attività sovversive, sequestro dei documenti berberi, degli slogan in *tifinagh*, delle riviste e dei libri berberi divennero le principali misure di controllo. Gli atti repressivi non fecero che esacerbare le tensioni e gli incontri sportivi della squadra cabila divennero alla fine degli anni Settanta l'adempimento della collera cabila. Da allora slogan ostili al potere e banderuole scritte in *tifinagh* appaiono regolarmente negli stadi.

Cap Sigli è un promontorio boscoso situato sulla costa cabila tra Azeffoun e Béjaia. Alla fine del 1978, si sarebbe prodotta un'operazione di lancio di uno stock di armi da parte di un aereo marocchino destinate ad un gruppo di oppositori cabili diretto da un ex ufficiale dell'ALN (Armata della Liberazione nazionale).

Quest'operazione sembra stata accertata dal governo poiché alcuni membri del gruppo, originari della Cabilia orientale sono stati intercettati e condotti dinanzi alla Corte di sicurezza di Stato ed in seguito al processo condannati. Ma come tutti gli affari politici e militari dell'epoca si conosce solo la versione ufficiale dei fatti; ancora oggi continuano le inchieste circa la misteriosa operazione e soprattutto sull'origine e sulle motivazioni politiche dei mandati. Alcune questioni sono state poste: l'aereo esisteva ed era realmente marocchino? Perché tale operazione è stata programmata nel momento della malattia (ancora tenuta segreta) di Boumediène? Il sito scelto, uno dei luoghi della resistenza del FFS, non era destinato forse a suggerire e a mostrare il pericolo del separatismo cabilo? In tutti i casi la stampa del governo non si privò di denunciare i cabili quali "nemici dell'unità nazionale"²⁶⁹.

Da molti anni esisteva in Algeria una rivista intitolata *Fichier périodique berbère*, animata dai Padri Bianchi e posta sotto la responsabilità delle autorità religiose guidate dal cardinale Duval. La rivista relazionava circa le ricerche effettuate in lingua cabila e pubblicava dei testi in cabilo, trascritti in caratteri latini affiancati dalla traduzione in francese. La rivista veniva deposta presso la Biblioteca nazionale di Algeri e la Presidenza del Consiglio vi era abbonata. Nel giugno del 1976, la polizia (sezione politica del Commissariato centrale) pose i sigilli sulla pubblicazione. Malgrado gli interventi del

²⁶⁹ S. Chaker, S. Doumane, *La Kabylie et la question berbère: tension cyclique et inachevement* in «Les Cahiers d'Orient», n 84, 2006.

cardinal Duval, la rivista fu definitivamente interdetta. Una lettera agli abbonati del 1977 da parte del responsabile della rivista recitava: «Pensiamo che sia in nome dei principi stabiliti dalla Carta Nazionale che mira all'unificazione politica, ideologica e culturale dell'Algeria, che sia stato interdetto uno studio come quello che perseguiamo nel *Fichier*, considerato come regionalista e "sovversivo"». La reazione anti-cabila nasce senza dubbio in rapporto ai dibattiti sul progetto della Carta Nazionale. In effetti, durante una riunione animata dall'équipe del Teatro nazionale algerino, nel maggio del 1976, scoppiarono polemiche nelle quali veniva energicamente sollevato il problema della lingua berbera²⁷⁰. L'interdizione della rivista di ricerche sulla lingua cabila da parte del governo sembra un ennesimo elemento di discriminazione dell'identità berbera in Algeria.

e)La canzone berbera moderna quale vettore privilegiato della rivendicazione identitaria

La riemersione della coscienza identitaria berbera avvenuta in Nord-Africa, in particolar modo in Cabilia, alla fine del XIX secolo ha definito una nuova visione dell'identità berbera. Se in passato la coscienza identitaria berbera si riferiva ad un insieme di referenze tradizionali quali una particolare organizzazione sociale, segmentaria, "acefala", basata su di un insieme di valori (la terra, il ruolo della donna, il culto dei santi), all'inizio del 1900 l'identità berbera si riflette sulla lingua e sulla cultura dei berberi, queste ultime ben anteriori all'arrivo dell'Islam in Nord-Africa.

La canzone berbera ha sempre rappresentato un vettore privilegiato di promozione della tradizione culturale. A partire dagli anni Trenta del XX secolo in Algeria in particolare, la canzone berbera, grazie alla radio, diffonde le tematiche proprie della rivendicazione identitaria berbera.

A partire dagli anni Settanta, la canzone cabila ha conosciuto un'intensa produzione. A causa delle costanti azioni repressive da parte del governo centrale algerino rispetto alla produzione culturale sulla lingua

²⁷⁰ G. Grandguillaume, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983, pp. 113-114.

e sulla letteratura berbera, la canzone resta il mezzo privilegiato dell'espressione e della rivendicazione identitaria.

Studenti quali Ferhat Mehenni, Said Sadi ed altri creano il gruppo *Imazighen Imoula* (I berberi del Nord). Grazie all'iniziativa di Amar Mezdad, altri studenti cabili creano a loro volta il gruppo *Lazouq* del quale fanno parte cantautori come Sid Ahmed Abderrahmane, Mokrane Ghazlane, Ali Oubadi e Idir. Quest'ultimo attraverso la canzone *baba Inouba* internazionalizza la canzone cabila²⁷¹. I temi della canzone cabila dei primi anni Settanta sono la rivendicazione culturale e identitaria berbera, la libertà di espressione e la condizione femminile. La canzone cabila tralascia i tradizionali temi dell'amore, dell'emigrazione e della religione per affermare tematiche quali ad esempio la denuncia della politica di oppressione del governo algerino nei confronti della cultura cabila. Nel 1977 il cantautore Idir affermerà :«J'étais en crise d'identité. Je volai éviter de devenir ce qu'on voulait faire de moi. Il y avait à l'époque un moule unique dans lequel on voulait nous faire passer. C'était cette culture d'importation arabo-islamique, une culture qui ne tenait pas compte de mes spécificités. Retourner aux sources, c'est replonger en soi, remonter le cordon ombilical, retrouver les ancêtres».

Tra gli anni Settanta/Ottanta fino ad oggi, il cantautore più seguito e più ascoltato è Ait Menguellat. Egli è sempre riuscito ad esprimere attraverso i suoi testi poetici il disagio giovanile. La sua incarcerazione e la censura dei testi delle sue canzoni causò una violenta protesta giovanile contro l'oppressione da parte del governo algerino. Un altro cantautore cabilo di rilievo in questo decennio è Ferhat Mehenni, portavoce del Movimento Culturale berbero. Ha dedicato vita e professione alla causa berbera ed attraverso i testi delle sue canzoni ha denunciato le ingiustizie del suo paese. Una delle sue più famose canzoni *Berzidan* (Il Presidente) è stata adattata dai berberi nel tempo al presidente algerino di turno. Si annovera tra i maggiori artisti cabili, Lounes Matoub , il "ribelle", come si autodefinisce, ha denunciato, pagando con la vita nel 1998, assassinato dai GIA (Groupes

²⁷¹ A. Guenoun, *Chronologie du Mouvement berbère*, Alger, Casbah Editions, 1999, pp. 111-121.

Islamiques Armés), la corruzione di chi oggi detiene il potere in Algeria²⁷².

5. La Primavera berbera 1980: l'affermazione della coscienza identitaria berbera in Cabilia

La *Primavera berbera* del 1980 rappresenta uno degli eventi socio-culturali e politici maggiori nella storia dell'Algeria indipendente.

La *Primavera berbera* decreta l'emergenza della coscienza e del pensiero dei berberi nonché l'ascesa di un'espressione identitaria autonoma, in un paese la cui unità è stata fissata sul paradigma dell'arabo-islamismo. L'importanza di questo periodo risiede inoltre nell'appropriazione da parte del mondo berbero dell'identità berbera nel senso che non solo le élites intellettuali ma anche le masse rivendicano la loro appartenenza alla berberità. A partire dall'aprile del 1980, la gioventù cabila e l'intera popolazione si mobiliterà in Cabilia per sostenere il riconoscimento della lingua e della cultura dei berberi e la libertà di espressione.

Gli eventi del 1980 sono causati dall'interdizione da parte del governo centrale di una conferenza sulla poesia cabila che doveva tenere l'intellettuale cabilo Mouloud Mammeri all'università di Tizi-Ouzou capoluogo della Cabilia. Il pretesto dell'annullamento del convegno fu "il rischio di pericolo per l'ordine pubblico"²⁷³.

L'ennesimo atto repressivo da parte delle autorità algerine scatena l'organizzazione di una manifestazione da parte degli studenti nelle strade della città cabila. Gli slogan esibiti dagli studenti sono evocativi: "Abbasso la repressione"; "Stop alla repressione culturale"; "La *tamazight* è la nostra lingua"; "Imazighen anerrez wala a neknu".

Ben presto i militanti berberisti lanciano il primo sciopero generale in Cabilia dall'indipendenza del 1962. Lo sciopero è seguito da tutti i commercianti, operai, donne e lavoratori. Tutte le istituzioni della wilaya sono bloccate: le fabbriche (Sonelec, Sonetex, SNLB), i centri di formazione professionale, i licei, le imprese edili.

²⁷² A.M. Di Tolla, *La questione berbera in Nord-Africa*, in «Mediterraneum», Istituto universitario Orientale, vol. 3, pp.214 e ss.

²⁷³ A. Guenoun, *Chronologie du Mouvement berbère*, Alger, Casbah Editions, 1999 p. 43.

La *Primavera berbera* del 1980 è stata resa possibile da un insieme di condizioni favorevoli: quindici anni di lavoro culturale, un'indice di politizzazione dei militanti più determinati, la costruzione progressiva di un "tessuto berberista"²⁷⁴. Parallelamente si è assistito ad un rapido sviluppo della città di Tizi Ouzou, capoluogo della Cabilia, che da sotto-prefettura provinciale diveniva una piccola metropoli regionale.

I movimenti di protesta della *Primavera berbera* furono il risultato dell'unione di intellettuali e popolo. Un dato va però sottolineato: la presenza del Centro universitario di Tizi-Ouzou ha permesso di dare un nucleo forte alle aspirazioni identitarie e alle proteste. Probabilmente l'esistenza di un fulcro così forte ha permesso la grande diffusione del movimento. L'università è servita quale polo di coordinamento ad una manifestazione dalla base sociale allargata e debolmente organizzata. Ad esempio, nei primi giorni della manifestazione un gruppo di studenti del Centro universitario di Tizi-Ouzou decide all'unanimità in seno ad un'assemblea generale dell'occupazione del Centro universitario al fine di ottenere la soddisfazione delle loro rivendicazioni (liberazione di tutti i detenuti, insegnamento e riconoscimento della lingua berbera, libertà di espressione). L'assemblea generale dà vita ad un comitato antirepressivo composta da 65 membri costituita da studenti, lavoratori ed insegnanti.

La *Primavera* del 1980 rileva anzitutto che il sodalizio tra intellettuali e popolo scuoteva decisamente l'opinione pubblica algerina.

La corrente berbera è riuscita ad esprimersi sia in Cabilia che ad Algeri per diversi anni. Così i militanti culturali sono riusciti a fare ciò che nessun partito politico "canonico" non era riuscito a realizzare: l'opposizione aperta e durevole contro l'autorità statale.

Uno dei primi risultati degli eventi della *Primavera* del 1980 è stato il seminario di Yacouren dell'agosto di quello stesso anno. A Yacouren, per la prima volta in Algeria si intavolava un dibattito democratico sulla situazione della cultura, dell'identità, della lingua, della scuola nel paese. Il seminario riuniva un gran numero di militanti del Movimento culturale berbero e della democrazia composto da

²⁷⁴ S. Chaker, *Langue et identité berbère*, in «Annuaire de L'Afrique du Nord», CNRS, 1983, pp. 176-177.

specialisti di storia, sociologia, linguistica e cinema. Lo scopo del seminario di Yacouren era quello di argomentare il problema della cultura in Algeria che secondo i seminaristi si sviluppava intorno a tre assi principali: il problema dell'identità culturale del popolo algerino; il problema delle libertà e dell'espressione culturale ed infine il problema della cultura nella politica di sviluppo. Furono proposte inoltre la promozione della democrazia a livello politico e culturale, la promozione dell'utilizzo dell'arabo algerino e del berbero e la trasmissione del patrimonio culturale in un quadro moderno e progressista in funzione dell'evoluzione globale della società²⁷⁵. Il seminario di Yacouren mette per la prima volta in luce l'esistenza di una linea berberista nello spazio pubblico algerino.

L'ampiezza degli eventi di Cabilia durante la *Primavera* del 1980, il cui motivo scatenante è stato principalmente di natura culturale (l'interdizione della conferenza di M. Mammeri sulla poesia cabila antica) ha constatato l'esistenza di una realtà berbera in seno alla popolazione cabila. Lontano dall'essere una tematica circoscritta ad un esiguo numero di intellettuali, la berberità costituisce una rivendicazione per la quale si mobilitano larghe fasce della società algerina. Dal 1980 la sensibilità berbera, la rivendicazione di un minimum di riconoscimento istituzionale diverranno un fenomeno di massa. Da strettamente cabila all'origine, il fatto berbero si diffonderà rapidamente anche alle altre zone berberofone ed in particolare saranno le giovani generazioni nordafricane a portare avanti il discorso sulla rivendicazione della berberità²⁷⁶.

a) La repressione continua in Cabilia(1980-1998)

Agli eventi del 1980 il governo algerino risponde con una dura repressione. Alcune dichiarazioni da parte delle autorità centrali sembrano esaustive nel senso dell'opposizione alla libertà di espressione dei berberi. Il 23 aprile del 1980 il ministro dell'istruzione e della ricerca scientifica, Abdelhak Bererhi, dichiara alla RTA: «Les

²⁷⁵ *Algérie: quelle identité? Séminaire de Yacouren*, in «Imedyazen», Paris, 1981, pp. 16-29.

²⁷⁶ S. Chaker, *L'émergence du fait berbère en Algérie*, in «Annuaire de l'Afrique du Nord», ed. CNRS, 1981, p. 483.

événements de Tizi-Ouzou visent à saper l'unité nationale dans le cadre d'un plan préétabli. Ce plan a été tramé par les milieux impérialo-réactionnaire ostile à la révolution algérienne et qui tentent de semer la division dans les rangs du peuple». Continua il presidente dell'Algeria Chadli Bendjedid ribadendo l'unità dell'Algeria sotto il paradigma dell'arabità: «L'Algérie est un pays arabe, musulman, algérien. La question d'être arabe ou pas ne se pose pas. Notre langue est l'arabe, notre religion l'Islam (...). Le patrimoine culturel National n'est pas le monopole d'une région ou d'un groupe²⁷⁷». Intelletuali arabizzanti algerini quali ad esempio O.Saadi considerano i berberi come genti di origine araba sia a livello etnico che culturale²⁷⁸.

In occasione della creazione della Lega algerina dei diritti dell'uomo costituita ad Algeri nel 1985 da esponenti del movimento culturale berbero, la repressione e la veemente condanna dell'organizzazione da parte delle autorità centrali non tarda a far sentire la propria voce. In un articolo tratto da *El Mouhadjahid* nell'aprile del 1985, il presidente algerino C. Bendjedid affermava: «(...)Je me demande qui est berbère et qui ne l'est pas dans notre pays. Nous rejeton catégoriquement ce terme qui nous a été accolé autrefois. Cette rengaine procède en réalité, des mentalités retrogrades exacerbées par le colonialisme au moyen de la politique *diviser pour regner*. L'Algérie est une, et il m'a déjà été donné de dire que je suis un algérien que l'Islam a arabisé(...)». Come si può notare da queste dichiarazioni il negazionismo nei confronti dell'identità berbera dell'Algeria è costante ed evidente.

All'inizio degli anni Novanta, in Cabilia e ad Algeri si sviluppano numerose manifestazioni in difesa della lingua e della cultura berbera. Si ricorda, tra gli eventi più significativi di questi anni, lo sciopero scolastico che paralizzò la Cabilia nel 1994-95. Lo sciopero organizzato dai membri del Movimento culturale berbero guidato dal cantautore attivista Ferhat Mehenni mirava attraverso atti di disobbedienza civile all'ottenimento da parte delle autorità centrale della questione dell'insegnamento della *tamazight*.

²⁷⁷ *Déclaration à la sceanse de cloture du séminaire sur la planification*, Le Monde, 19/4/1980

²⁷⁸ O. Saadi, *Arabité de l'Algérie à travers l'Histoire*, Alger, 1983

Alla fine degli anni Novanta si produce nella regione cabila un episodio che scuoterà le coscienze cabile: l'assassinio, probabilmente da parte dei GIA (Gruppi Islamici Armati) del cantautore cabilo, definito il "ribelle", Matoub Lounes nel 1998 in un villaggio della Cabilia.

L'omicidio del cantautore cabilo per eccellenza, del contestatore più vivace dell'oppressione del governo algerino, definito nei testi delle sue canzoni "corrotto", nei confronti della berberità, scatena in tutta la Cabilia violente manifestazioni. Sconvolta dal tragico evento, la gioventù cabila non dà tregua alle forze di sicurezza, incendia e saccheggia gli edifici di stato, le sedi dei partiti arabofoni. Slogan ostili al regime quali: «potere assassino!»; «vogliamo un'autonomia berbera!» sono dipinti sulle mura delle strade cabila. In seguito all'assassinio di M. Lounes, una fondazione culturale in suo nome è stata fondata nell'ottobre del 1998. Il credo di quest'associazione è di natura prettamente culturale ed il suo discorso si basa sulla proposta di riprendere la lingua berbera come lingua nazionale ed ufficiale.

6. La "Primavera Nera"(2001): un nuovo orizzonte della rivendicazione identitaria?

Ventuno anni dopo la "Primavera berbera" del 1980, la Cabilia insorge nuovamente contro il potere centrale che continua a reprimere la realtà identitaria berbera. La scintilla che ha provocato la mobilitazione cabila del 2001 è stata l'uccisione del liceale, Massinissa Guermah, da parte della gendarmerie locale durante le manifestazioni nella regione.

Questo ennesimo affronto, incorniciato nella difficoltà politica del momento e dalla costante censura della cultura berbera da parte del governo, ha scatenato la rivolta dei cabili.

Nella terza riunione del giugno 2001 ad El Kseur viene adottato dai *comitati di villaggio* un testo: la piattaforma di El Kseur. Tale piattaforma chiedeva: l'abbandono immediato delle brigate della gendarmerie; la soddisfazione della rivendicazione *amazigh* in tutte le sue dimensioni (identitaria, civile, linguistica e culturale) senza referendum e senza condizioni e la consacrazione della *tamazight* in quanto lingua nazionale ed ufficiale; un piano socio-economico per la Cabilia.

Nel settembre 2001 gli *arach* hanno adottato un “codice d’onore” che proibisce: tutti i rapporti diretti o indiretti con il potere centrale e di accettare un qualunque ruolo politico nelle istituzioni di potere.

Il *movimento degli arach* ha fatto prova di un’impressionante capacità di mobilitazione organizzando in Cabilia delle gigantesche manifestazioni che hanno bypassato anche quelle dei due storici partiti cabili, il FFS e il RCD. Questi ultimi, vedendo l’ampiezza della mobilitazione degli *arach* non vogliono loro concedere la legittimità affermandone il carattere regionalista antidemocratico ed arcaico.

L’emergenza o il ritorno degli *arach* ha suscitato diverse reazioni dalle formazioni politiche non cabile: i trotschisti del PT e gli islamisti del MSP accusano gli *arach* di perseguire obiettivi separatisti; il movimento femminista algerino denuncia le violenze sopravvenute in alcuni villaggi cabili e ne accusano gli *arach*; Bouteflika nel marzo del 2002 annuncia il riconoscimento a breve termine della *tamazight* quale lingua ufficiale algerina ma tale dichiarazione è rimasta ancora oggi in sospeso.

Gli eventi del 2001 hanno messo in luce la profonda rottura tra la Cabilia e lo stato centrale algerino. Il governo è posto in modo ambiguo rispetto alla gestione della crisi. Se da un lato il presidente A. Bouteflika si è recato, alcuni giorno dopo i fatti del 2001, in Cabilia promettendo il riconoscimento ufficiale della *tamazight*, dall’altro non ha escluso la presenza dei gendarmi nella regione che hanno continuato a servirsi di mezzi violenti nella risoluzione della crisi cabila.

Gli eventi del 2001 decretano una situazione di rottura, già però antica e strutturale (la rivolta cabila del 1963; la Primavera berbera del 1980) della Cabilia rispetto allo stato centrale. L’atteggiamento di diffidenza rispetto al potere centrale, l’adesione alla modernità politica e ai valori democratici, il profondo attaccamento alla lingua e all’identità berbera spesso associato al rifiuto della realtà arabo-islamica ed il legame sociale forte capace di mobilitare le solidarietà tradizionali articolandole con le solidarietà politiche attuali rappresentano le principali argomentazioni di questa rottura.

Nonostante la presenza di tali elementi e la presenza in Cabilia di alcuni progetti e movimenti in senso autonomistico (MAK, MLK), il percorso della rivendicazione identitaria nella regione berberofona resta ancora incerto. L’incertezza è dovuta in modo particolare alla posizione

delle élites cabile. I progetti proposti dalle élites sono stati costruiti sulla base di concetti politici, intellettuali ed ideologici esogeni; i progetti politici non sono modellati su aspirazioni o dinamiche interne alla società locale ma sulla base di un orizzonte esterno, considerato legittimo in quanto “universale”.

Nell’era globale, si assiste alla svalutazione del “locale”²⁷⁹ a vantaggio di concetti riconosciuti più universali: l’Islam, lo statonazione, il marxismo, la “modernità”. In fondo, le élites cabile (e berbere) non sono nella maggior parte dei casi le élites “naturali” delle società da cui provengono ma spesso sono il riflesso dei poli ideologici dominanti²⁸⁰.

a) Due progetti di autonomismo cabilo: il MLK e il MAK

La rivendicazione dell’identità berbera in Cabilia si ritrova in due progetti vertenti sull’autonomia della regione algerina: il MLK (Movimento per la Libertà della Cabilia) ed il MAK (Movimento per l’Autonomia della Cabilia).

A partire dagli eventi della *Primavera Nera* del 2001, un’organizzazione clandestina, il Movimento per la Cabilia Libera (MLK) ha diffuso una serie di comunicati appellandosi ai cabili affinché “prendano in mano il loro destino”. Il MLK mette l’accento sul dato secondo cui: «La Cabilia aspira a vivere in armonia con i suoi valori: la berberità, la modernità, la democrazia, il pluralismo». Il tono del discorso del MLC è nettamente autonomista. Secondo il movimento cabilo, i cui animatori sono ex militanti del Movimento Culturale Berbero, la Cabilia dovrebbe essere sottoposta ad uno statuto giuridico specifico.

Prima dello sviluppo di questa corrente autonomista già alla metà degli anni Novanta, il linguista S.Chaker profetizzava l’autonomia linguistica e culturale delle regioni berberofone in modo da preservare gli elementi dell’unità nazionale e allo stesso tempo di garantire la

²⁷⁹ U. Beck, *Che cos’è la globalizzazione*, Roma, Carocci, 1999.

²⁸⁰ S. Chaker, *La Kabylie et la question berbère: tensions cycliques et inachèvement*, in «Les Cahiers d’Orient», n. 84, 2006.

specificità e le identità regionali che non sono da meno radicate e legittime in Algeria²⁸¹.

Sulla scia di Chaker, il politologo A. Ouerdane predica un federalismo articolato in sei regioni. Secondo Ouerdane la cartografia elettorale algerina ritagliava le sei regioni storico-culturali e naturali dell'Algeria: l'Oranese, il Sahara, l'Aures, il Costantinense, la Cabilia e la regione di Algeri²⁸².

Gli eventi del 1998 e del 2001 hanno fatto riemergere queste posizioni. In un articolo di "Le Monde" del 1998, S. Chaker propone un riconoscimento della specificità linguistica e culturale della Cabilia nel quadro di una vasta autonomia della regione. Chaker però non parla di berbero come lingua nazionale, né crede che alla rivendicazione berbera possa essere attribuita la lettura in chiave nazionalistica nel senso di una rivendicazione specifica cabila. In un articolo del 2001 Chaker precisa che l'autonomia non implica né la secessione né l'indipendenza ma mette in risalto la profondità e la densità dei legami storici, sociali ed umani tra la Cabilia ed il resto dell'Algeria²⁸³.

Il pensiero di Chaker è stato ripreso in un secondo progetto sull'autonomia della Cabilia dell'agosto del 2001 proposto dal cantautore cabilo politicamente impegnato nella causa berbera, sin dagli anni Settanta del secolo appena trascorso, Ferhat Mehenni. Il MAK (Movimento per l'Autonomia della Cabilia) secondo il suo fondatore non ha la vocazione del partito politico. L'obiettivo di questo movimento è l'organizzazione di un referendum regionale sull'"autonomia della Cabilia" controllato dagli osservatori internazionali. Il discorso di Ferhat si fonda su di una critica radicale dello Stato algerino in quanto repressivo, antiprogressista e corrotto. Mehenni rivendica la nozione di "particolarismo cabilo" ma non parla di nazionalismo cabilo. Si dichiara partigiano dell'integrità territoriale dell'Algeria e propone un federalismo à l'americana. Il federalismo permetterebbe secondo Ferhat alla Cabilia il decollo economico essendo la regione impoverita

²⁸¹ M. Ait Kaki, *Interview à Salem Chaker*, «Liberté», février 1995.

²⁸² A. Ouerdane, *Un cadre fédéral pour sauver l'Algérie*, la Presse, Quebec, 1997.

²⁸³ S. Chaker, *A propos de l'autonomie de la Kabylie. Quelques mises au point et précision*, in «Tamazgha», Paris, 2001, p.1.

dall'assenza, dagli anni Ottanta, di sovvenzioni da parte dello stato centrale.

I progetti di autonomia della Cabilia hanno visto la ferma opposizione dei due partiti nazionali impiantati nella regione, il FFS (Fronte delle Forze Socialiste) e il RCD (Unione per la cultura e la democrazia) . I partiti di base regionalistica accusano i movimenti autonomisti di “nazionalismo” e di “secessionismo”.

Secondo alcuni studiosi,²⁸⁴ all'alba del terzo millennio, la tentazione nazionalista della Cabilia che presenti un volto autonomista o moderato sembrerebbe più che un ipotesi di prospettiva. Vi sono molti aspetti che corroborerebbero questa tesi: crisi economica della regione, delusione rispetto alla politica, astensionismo elettorale di massa, emergenza di emblemi cabili nella sfera politica , violenza negli stadi sportivi. L'etnolinguismo cabilo che fino a questi anni ha rivestito un carattere meramente culturale tende a territorializzarsi. Si parla di “proto nazionalismo” e di “nazionalismo” di prospettiva per la Cabilia. Tale prospettiva nazionale dipenderà dai modi di azione (pacifici o violenti) che si darà il movimento culturalista per pervenire a tali scopi e all'atteggiamenti del regime algerino.

Altri studiosi argomentano contro la lettura nazionalistica della rivendicazione berbera²⁸⁵. In effetti, il grado di fusione storica, culturale e politica delle popolazioni berberofone in Algeria è tale che non permetterebbe un'evoluzione in termini nazionalistici. Esistono delle specificità berbere innegabili, dei particolarismi regionali ma sono integrati in un tessuto storico globale del Nord-Africa per cui non si potrebbe parlare di una coscienza nazionale cabila. Alla supposta identità nazionale cabila mancherebbero alcuni requisiti: una tradizione culturale scritta capace di controbilanciare l'integrazione all'arabo-islamismo, una specificità socio-economica che fonderebbe su di un mercato cabilo, ad esempio. Inoltre, manca in Cabilia una globale adesione delle élites intellettuali , culturali, e tecnocratiche ad un progetto berbero in termini nazionalisti. L'impegno berbero è un fenomeno minoritario da parte delle élites cabile che sono orientate

²⁸⁴ M. Ait Kaki, *De la question berbère au dilemme kabyle à l'aube du XXI siècle*, Paris, L'Harmattan, 2004, p.197.

²⁸⁵ S. Chaker, *La revendication berbère entre culture et politique*, in «Annuaire de l'Afrique du Nord», 1989, p. 292-93.

verso altri orizzonti di carattere nazionale internazionale e transnazionale²⁸⁶.

In Cabilia esistono posizioni e pratiche individuali fortemente regionaliste, discorsi autonomisti ma questi ultimi non costituiscono ancora oggi una corrente strutturata o un progetto globale corrispondente ad un'aspirazione della maggioranza. La rivendicazione identitaria berbera dovrebbe così inquadrarsi all'interno di un progetto di democrazia all'interno dello stato algerino che promuova il pluralismo culturale e linguistico nel paese.

b) Il ruolo della comunità cabila in Francia sullo sviluppo della rivendicazione identitaria

I berberofoni rappresentano in Francia una delle più importanti comunità di origine straniera. I berberofoni di origine algerina sono in gran parte originari della Cabilia. In effetti è la regione montuosa algerina a fornire sin dalla fine del XIX secolo i primi contingenti di emigrati.

Il movimento migratorio cabilo inizia nel 1871, anno della rivolta cabila. La colonizzazione francese distruggendo le basi dell'economia tradizionale crea uno squilibrio socio-economico nel sistema sociale cabilo. La sovrappopolazione, i sequestri terrieri del 1871, il declino dell'artigianato, conducono i cabili a cercare la sussistenza al di fuori della terra d'origine. L'arruolamento dei cabili nell'armata francese e l'impiantazione della scuola francese in Cabilia accentuano la mobilità ed aprono nuovi orizzonti al popolo cabilo costretto alla sopravvivenza.

Durante i due conflitti mondiali si assiste ad un'elevata mobilità dei cabili. Con l'indipendenza dell'Algeria nel 1962, il movimento migratorio accelera finché negli anni Settanta i governi francese ed algerino bloccano il flusso di emigrazione/immigrazione²⁸⁷.

Dunque è innegabile la presenza berbera, in particolar modo cabila, in Francia²⁸⁸. L'espressione più evidente della presenza berbera

²⁸⁶ *Ibid.*, p.294.

²⁸⁷ R. Gallissot, *Emigration coloniale, immigration post-coloniale*, in «Annuaire de l'Afrique du Nord», Ed. CNRS, 1983, pp.34-39.

²⁸⁸ J. Morizot, *L'Algerie kabylisée*, Paris, «Cahiers de l'Afrique et de L'Asie», J. Peyrrotonet, 1962.

in Francia è senza dubbio la diffusione a partire dagli anni Settanta di alcuni centri universitari di ricerca sulla lingua berbera in Francia (l'INALCO; Paris VIII), in Germania, in Italia, in Danimarca e negli USA.

A partire dagli eventi della *Primavera berbera* del 1980, i moti di rivendicazione dell'identità berbera, si assiste alla nascita di numerose iniziative all'estero, in Francia in particolar modo, in supporto della libertà di espressione della berberità. La creazione di media berberi (TV, radio, cinema e siti Internet), la costituzione di numerosi poli associativi per la richiesta della *tamazight* come lingua di Francia, la riattivazione delle solidarietà tradizionali cabile (consigli di villaggio, comitati di sostegno e di assistenza) ne sono alcuni esempi. Inoltre, ogni anno, i cabili manifestano per le principali strade parigine esibendo bandiere e slogan come *mazalagh d imazighen* (siamo berberi) e "potere assassino"; sempre più attività commerciali (ristoranti, librerie) ostentano insegne scritte in *tifinagh*, con il doppio tridente, simbolo della berberità.

Il campo associativo berbero in Francia è sorprendente. Con più di cento associazioni è presente la comunità berbera nel paese europeo. Se ne annoverano le principali: l'ACB (Association de culture berbère) nata a Parigi nel 1981; l'associazione *Afus deg Wfus* ("mano nella mano") fondata a Roubaix nel 1986 o ancora le associazioni *Awal* e *Abrida* più specializzate nella produzione universitaria e nella pedagogia. Una tra le più famose associazioni culturali berbere è *Tamazgha*. Fondata dagli studenti berberisti dell'INALCO nel 1993, quest'associazione si fa anzitutto portavoce di una riflessione aperta a tutti i berberi al di là delle frontiere nazionali. La sua rivista *Imazighen ass-a* ("Berberi oggi") nata nel 1994, propone un ampio ventaglio di riflessioni che vanno dalla linguistica alla storia, dall'antropologia alle questioni politiche che riguardano le minoranze berbere nel mondo.

L'orientamento panberbero dell'associazione la conduce a seguire con interesse la "politica berbera" degli stati del Nord-Africa e del Sahel. *Tamazgha* è in favore della protezione dell'identità dei Touaregs e condanna il genocidio nel Mali.

I media, le manifestazioni pubbliche e le micro-solidarietà, rappresentano un ulteriore segnale della presenza berbera e della rivendicazione berbera in Francia. Dopo l'omicidio del cantautore

Matoub Lounes del 1998, la mobilitazione dei cabili in favore della lingua e della cultura berbera sotto un regime politico e democratico prende di nuovo forza. A Parigi, nel 1998 la dichiarazione “Una Cabilia autonoma in un’Algeria democratica” formula per la prima volta il desiderio di autonomia dei cabili. Si apre l’era della mediatizzazione della rivendicazione berbera. Alla fine degli anni Novanta emergono i primi media berberi: le tre produzioni cinematografiche di espressione cabila, *Machaho* (1994), *La colline Oubliée* (1997) e *La montagne de Baya* (1997) portano sul grande schermo i romanzi di M. Mammeri e altre storie leggendarie della Cabilia²⁸⁹.

Il primo dicembre del 2000 a Parigi nasce la prima emittente di espressione berbera BRTV (Berbère radio télévision). Inoltre, numerosi siti Internet sono dedicati alla Cabilia come *kabyle.com* o *mondeberbère.com*. Dopo essere stato il paese dell’edizione letteraria e musicale di espressione berbera, con Parigi, la sua capitale, la Francia è ormai il centro mondiale dell’informazione berbera. Anche le manifestazioni berberiste nelle strade francesi in particolare parigine sono diventate un centro di espressione della rivendicazione identitaria.

Questa tendenza si è manifestata in occasione dell’omicidio di M. Lounes. Due adunate hanno avuto luogo a Parigi nel giugno del 1998, una al Trocadero, l’altra in Piazza della Repubblica. Durante queste manifestazioni appaiono gli stemmi cabili (il tricolore blu verde e giallo). In più, gli eventi della *Primavera Nera* del 2001 hanno suscitato la mobilitazione della comunità cabila in Francia. Varie leghe di associazioni si sono costituite negli ultimi dieci anni per fare pressione sulle autorità francesi affinché queste ultime condannino l’attitudine repressiva del governo algerino contro il popolo cabilo. Il 29 aprile del 2001 al richiamo della Federazione delle associazioni della cultura *amazigh* in Francia (FACAF), si è tenuta la prima riunione in Piazza della Repubblica. Gli organizzatori sono stati sommersi da una folla di migliaia di persone gridanti: “potere assassino”, “*tamazight* lingua nazionale ed ufficiale”, “Algeria federale”, “Cabilia libera e radicale”. Innanzi al degrado della situazione cabila, la riunione si è recata il giorno seguente presso l’ambasciata algerina in Francia; le

²⁸⁹ M. Aït Kaki, *De la question berbère au dylemme kabyle à l’aube du XXI siècle*, Paris, L’Harmattan, 2004, p.231.

parole d'ordine sono state: "arresto dell'intervento armato in Cabilia", "cessazione delle violazioni dei diritti umani in Cabilia".

Diverse manifestazioni di "strada" si sono sviluppate. Si ricorda la marcia intitolata "SOS Cabilia", formata da un comitato di una decina di associazioni d'Ile de France e di provincia, partita da Piazza della nazione, piazza della Repubblica fino alla Bastiglia. Anche in quest'occasione, tricolori cabili, bandiere algerine macchiate di sangue, banderuole nere con slogan *Ulac smah ulac!* (non perdono) hanno sfilato.

Il comunitarismo cabilo in Francia negli ultimi anni si è radicalizzato. Associazioni di giuristi berberi (AJBF) di studenti berberi (AEBF), di medici cabili di Francia (AMKF) e dei taxi cabili di Parigi (ATKP) hanno visto la luce. Ciò dimostra lo sviluppo dell'espressione del movimento della rivendicazione identitaria.

Un ulteriore risultato della forza dell'associazionismo berbero si è verificato in un'altra occasione. Prima della firma da parte della Francia della "Carta europea delle lingue regionali o minoritarie" il 7 maggio del 1999 a Budapest, l'associazione *Tamazgha* aveva lanciato dal 1996 una petizione in favore dell'insegnamento del berbero nelle scuole. Parallelamente, eminenti docenti universitari di origine cabila avevano attirato l'attenzione del potere pubblico sull'opportunità di integrare questa lingua nell'insegnamento. L'otto agosto del 1997, S. Chaker, titolare della cattedra di berbero all'INALCO, indirizza all'*Education Nationale* un rapporto in cui indica la necessità dell'insegnamento della lingua berbera in quanto lingua di Francia data l'inevitabile presenza sul territorio della comunità berbera²⁹⁰.

Un ultimo caso sulla richiesta dell'ufficializzazione del berbero in quanto lingua di Francia si è prodotto nel 1998. Questo caso è noto come "effetto Zidane", l'ex-calciatore di origine cabila. In un rapporto presentato dal giurista Guy Carcassonne si è ritenuto il berbero una delle cinque lingue extraterritoriali presenti sulla Carta europea delle lingue. Carcassonne ha affermato che se la Francia ha riconosciuto come patrimonio linguistico la lingua di S. Guivarch, di B. Lizarazu o di L. Thuram anche la lingua del cabilo Z.Zidane, il berbero, andrebbe riconosciuta. In un altro rapporto ascrivibile al direttore nazionale della

²⁹⁰ *Ibid.*, p.240.

lingua francese del CNR, B. Cerquiglini si evince che il berbero non è una lingua protetta da alcun paese, ma è minacciata, e propone di ritenerla come una delle lingue del patrimonio culturale e linguistico francese. Quando però nel maggio del 1999 il presidente delegato del MDC e le personalità della “Fondazione Marc Bloch” hanno lanciato una petizione per denunciare un trattato che mira alla disgregazione dell’unità nazionale e alla creazione di un’Europa di regioni, i militanti berberi hanno chiesto una petizione e hanno manifestato per il riconoscimento della lingua berbera quale lingua di Francia. Il 15 giugno il presidente J. Chirac emette un parere negativo sulla ratifica della Carta perché alcune clausole potrebbero essere contrarie ai principi di indivisibilità della Repubblica, di uguaglianza davanti alla legge e di unicità del popolo francese.

Nonostante le sconfitte, le associazioni berbere non si smobilitano bensì continuano la loro campagna di sensibilizzazione della rivendicazione berberista moltiplicando le conferenze e le manifestazioni.

c) La questione berbera e la comunità internazionale

La rivendicazione identitaria dei berberi si è orientata negli ultimi decenni verso una prospettiva internazionale. Organismi internazionali come l’UE e l’ONU e non governativi quali il CMA (Congresso mondiale *amazigh*) portano la questione della rivendicazione dell’identità berbera sullo scenario internazionale. Da nazionale, transnazionale, l’identità berbera diviene visibile, grazie al processo di globalizzazione, a livello internazionale.

Il CMA (Congresso mondiale *amazigh*) è un’Ong (Organizzazione non governativa) nata il 4 settembre 1995 a Saint-Rome de Dolan (Corrèze). Si tratta della prima tribuna che difende e promuove l’identità culturale *amazigh*. Raggruppa un centinaio di delegati eletti da una quarantina di associazioni berberiste del Nord-Africa. Il CMA è dotato di due istanze ad hoc, il Consiglio federale (CF) ed il Bureau Mondiale (BM). Il primo è un organo legislativo, approva la politica generale e vota le leggi; il secondo esegue la politica globale sotto l’autorità del presidente dell’organizzazione. Il CMA è

composto da sette commissioni interne: organica, finanziaria, delle relazioni internazionali, socio-economica, della lingua e della cultura, storica, del bilancio. Ha la sua sede centrale a Parigi.

Ong, il CMA si definisce come una struttura democratica che si iscrive nella dinamica universale per la difesa dei valori umani. Gli animatori del CMA mettono in evidenza il carattere meramente culturale dell'organizzazione che si impegna al fine della salvaguardia dell'identità berbera minacciata di vera e propria estinzione.

L'organizzazione berberista conduce ad una reale azione diplomatica di sensibilizzazione della comunità internazionale rispetto alla rivendicazione berberista. Il CMA condanna i regimi nordafricani di discriminazione nei confronti della berberità; infatti, in occasione della 58 sessione del CERD (Comitato per l'eliminazione di tutte le forme di discriminazione razziale) del marzo del 2001, il rappresentante permanente dell'Algeria presso l'ONU ha consegnato un rapporto sulla situazione dei diritti umani nel suo paese. Dal rapporto risultava una condizione idilliaca per cui l'Algeria si distingueva in quanto paese che si sforzava nel consolidamento dello stato di diritto e della democrazia, la promozione e la protezione dei diritti dell'uomo. Per quanto riguarda la causa dei berberi, il diplomatico insisteva sul fatto che l'Algeria ha forgiato la sua identità a partire dalla sintesi tra il culto musulmano e le culture araba e berbera. Il CMA ribatte con un controrapporto che afferma la discriminazione da parte dello stato centrale delle popolazioni berbere. Tale discriminazione deriva dai principi fondatori dello stato algerino che si è dichiarato sin dall'indipendenza del 1962 arabo e musulmano. Il controrapporto mette l'accento sulla politica di arabizzazione condotta dal 1962 dalle autorità algerine; il CMA denuncia il clima di oppressione che regna in Cabilia dal 1963. Gli autori del rapporto propongono l'abolizione delle leggi sull'arabizzazione, il riconoscimento della *tamazight*, a livello della Costituzione algerina, l'autonomia linguistica della Cabilia, il rispetto dei diritti culturali dei berberi secondo i trattati internazionali ratificati dall'Algeria e l'annullamento dell'articolo 2 della costituzione algerina che accorda all'Islam uno statuto di religione di stato, dunque contrario questo articolo al rispetto delle altre confessioni religiose.

La collaborazione del CMA, in quanto Ong, ai lavori dell'ONU sui diritti umani, se non è riuscita in concreto alla colpevolizzazione del

governo algerino ha però suscitato un'influenza significativa sulle istanze dell'ONU in termini di informazione e di rappresentazione.

La *Primavera Nera* del 2001 e gli ultimi eventi concernenti gli atti terroristici perpetrati in Cabilia nel 2004 e nell'agosto del 2008, hanno senza dubbio portato la questione della rivendicazione dell'identità berbera alla ribalta. La violenza gratuita perpetrata dalle autorità algerine per sedare l'insurrezione cabila ha suscitato l'indignazione della popolazione berbera²⁹¹. In tutte le capitali occidentali, la rete di militanza e delle solidarietà comunitarie berberiste si sono messe in marcia al fine di sensibilizzare l'opinione pubblica ed i governi. Diverse Ong (FIDH- Federazione internazionale per i diritti dell'uomo, AI-Amnesty International) hanno condannato il governo algerino per discriminazioni nei confronti dei cabili. Il movimento della *Carta europea delle lingue regionali o minoritarie* ha condannato la repressione sanguinosa da parte dello stato algerino contro i berberi della cabilia. A livello istituzionale l'UE nei giorni seguenti alla *Primavera nera* ha adottato una risoluzione urgente attribuendo al governo algerino l'intera responsabilità della violenza e della repressione contro le manifestazioni pacifiche in Cabilia²⁹².

Questa presa di posizione senza precedenti da parte di un'organizzazione intergovernamentale del calibro dell'UE è stata naturalmente ben accolta negli ambienti berberisti. Per i militanti del CMA la risoluzione dei giudici rappresenta il riconoscimento internazionale implicito della *questione berbera*, della rivendicazione dell'identità berbera.

²⁹¹ International crisis group, *La crise algerienne n'est pas finie*, «Rapport Afrique» n. 24, 2000.

²⁹² *Resolution d'urgence sur l'Algérie*, Troisième congrès du PSE, Berlin , 2001.

Conclusioni

Nel terzo capitolo è stato argomentato il tema della rivendicazione dell'identità culturale dei berberi in Cabilia. Se fino alla metà del XIX secolo il principale referente della coscienza identitaria berbera era il sistema sociale tradizionale, a partire dal XX secolo la coscienza moderna della berberità si riflette sulla lingua e sulla cultura dei berberi.

La lingua berbera (*tamazight*) di origine antichissima in Africa del Nord (se ne attesta l'esistenza sin dai tempi protostorici) diviene il veicolo privilegiato della salvaguardia dell'identità berbera nell'area nordafricana.

Sul piano culturale, a partire dagli inizi del Novecento, le élites cabile (A.S. Boulifa, M.S. Lechani) formatesi alla scuola francese istituita nella regione berberofona, hanno raccolto e trascritto in caratteri latini l'immenso patrimonio linguistico e letterario cabilo (canti tradizionali, poesie, fiabe, indovinelli, tra i generi principali) diffondendolo nella regione. Oltre al ruolo determinante che hanno svolto gli intellettuali cabili al fine della riappropriazione da parte dei cabili del loro patrimonio culturale, bisogna ricordare il contributo sullo sviluppo e alla promozione della lingua e della cultura berbera attuata dai grandi scrittori algerini francofoni, in modo particolare dalla famiglia Amrouche (Fadhma, Taos, Jean) e da Mouloud Mammeri. L'apporto in termini culturali di questa famiglia ha costituito negli anni un punto di riferimento per l'affermazione dell'identità berbera. In effetti, l'opera dei grandi scrittori di lingua francese è impregnata dal costante riferimento alla cabilità, all'attaccamento al suolo natale. Il lavoro culturale di questi grandi intellettuali ha corroborato il sentimento di "fierezza cabila" non solo in ambito culturale ma anche politico.

A livello culturale e politico, il fenomeno del *berberismo*, cioè della rivendicazione dell'appartenenza alla berberità, emerge negli anni Quaranta del XX secolo grazie alla corrente definita "berbero-nazionalista" (sono stati ricordati i principali esponenti: O. Bennai, M. Ait Amrane, S. Aich, M. Aliyahia, A. Laimèche). Sul piano culturale i berbero-nazionalisti hanno realizzato una serie di canti, poesie in tamazight a sostegno del discorso berbero in Algeria. Nel 1945, M. Ait Amrane compose il primo canto patriottico intitolato *Ekker a mmis*

amazigh (“Alzati figlio di Mazigh”) che divenne ben presto l’inno della gioventù berbera cabila di quell’epoca. Le tematiche principali dei canti sono inoltre gli eroi della resistenza berbera nella storia: Massinissa, Giugurta, la Cabilia, il monte Giurgiura quali esempi della persistenza dell’identità berbera, la fedeltà ai valori tradizionali e alla lingua berbera.

Sul piano meramente politico i berbero-nazionalisti, animatori del *movimento culturale berbero* (movimento culturale e politico in difesa della specificità culturale berbera, dello spirito berbero e della sua storia autentica, della sua lingua) dagli anni Quaranta del XX secolo, hanno avuto un ruolo di rilievo in Algeria. In effetti a partire da quegli anni, nel paese si radica il clivage arabi/cabili. Se il progetto degli esponenti del MCB era quello di un’ “Algeria algerina” nel senso di un’interpretazione estensiva del concetto di nazione algerina dove arabi e berberi avrebbero contribuito insieme allo sviluppo di un’Algeria indipendente dal giogo coloniale francese, il progetto arabo-islamico che nasceva negli anni Trenta in seno al movimento riformista degli ulema di Ben Badis proclamava: “ L’Algeria è la mia patria, l’Islam è la mia religione, l’arabo la mia lingua” ed esprimeva un’idea della nazione algerina in misura palesemente “restrittiva”. Quest’ultima definizione, che fa dell’Islam un punto cardine dell’ideologia della nazione algerina, mette ai margini qualunque forma di diversità. I berberi cabili, in quanto laici, democratici ben rappresentano tale diversità. Negli anni Cinquanta si produceva così la “crisi berberista” per cui i berberi venivano esclusi dai progetti dell’Algeria unificata.

Con l’indipendenza del paese nel 1962, l’oppressione della berberità da parte del governo arabo al potere ed il clivage arabi/cabili si radicalizzano. In ambito culturale, l’azione del primo presidente algerino, A. Ben Bella fu diretta nel senso di un programma di arabizzazione poiché l’unificazione dell’Algeria era da compiersi nella promozione della cultura e dell’ideologia arabo-islamica. Ben Bella rivendicava l’appartenenza oramai da diversi secoli (dal VII secolo d. C.) dell’Algeria al mondo arabo negando in tal modo la “diversità” berbera in quanto quest’ultima minava le basi di uno stato appena unito.

Sul piano politico nel 1963 l’ennesima rivolta cabila guidata dal FFS (Fronte delle forze socialiste) partito politico cabilo, il cui leader

era l'ex militante berbero-nazionalista Ait Ahmed, in difesa dell'identità berbera, viene duramente repressa dal governo centrale.

Dagli anni Settanta, il processo di rivendicazione della berberità, nonostante gli atti di repressione da parte del governo centrale, si afferma. La reazione berbera alla repressione culturale si evince nei casi dell' "Académie berbère", della corrente dei "berbero-universitari", delle manifestazioni in difesa della berberità (1970-1980), della canzone berbera moderna quale vettore privilegiato della rivendicazione identitaria.

Il 1980, anno della *Primavera berbera* segna una svolta nella storia politica e culturale dell'Algeria: la rivendicazione dell'identità berbera da élitaria diviene un fenomeno che coinvolge le masse. In effetti, la scintilla che ha provocato i moti del 1980 ossia l'interdizione di una conferenza sulla poesia cabila antica che avrebbe dovuto tenere all'università di Tizi-Ouzou, capoluogo della Cabilia, M. Mammeri, massimo esponente dell'intelligentsia cabila, da parte del governo algerino, ha provocato l'indignazione di tutti i cabili. Donne, studenti, operai si riversano nelle strade di Tizi-Ouzou e dell'intera regione al fine di protestare contro l'atteggiamento repressivo del governo centrale a danno della lingua e della cultura berbera.

Gli anni Novanta sono all'insegna della repressione da parte delle autorità algerine nei confronti della *questione berbera*. L'omicidio del cantautore cabilo, "ribelle", M. Lounès nel 1998 da parte dei GIA (Gruppi islamici armati), simbolo della cabilità specialmente per le giovani generazioni cabile ne ha rappresentato un esempio eclatante.

All'alba del terzo millennio, nuove sfide sono state poste alla *questione berbera*. La *Primavera Nera* del 2001, manifestazione pacifica in difesa della lingua e della cultura berbera, si è conclusa con l'ennesimo atto di repressione da parte del governo di A. Bouteflika. Si sono così mobilitate le antiche solidarietà di villaggio, attraverso il *movimento degli arach* il quale ha ampliato gli orizzonti della rivendicazione identitaria. Nella cosiddetta *Piattaforma di El Kseur*, documento redatto nell'omonima località cabila, i berberi cabili rivendicano non solo il diritto al riconoscimento della lingua e della cultura *amazigh* ma anche il pluralismo politico e culturale, la democrazia e la laicità. Inoltre diversi progetti per "l'autonomia" della

Cabilia si sono sviluppati: il MLK (Movimento per la libertà della Cabilia) ed il MAK (Movimento per l'autonomia della Cabilia).

Nell'ultimo decennio, la rivendicazione berbera ha svalicato i suoi confini: a livello internazionale l'Unione europea e l'Organizzazione per le Nazioni Unite, solidarizzano con la causa dei berberi cabili ed alcuni organismi non governativi hanno preso vita. Il CMA (Consiglio Mondiale Amazigh) ad esempio, rappresenta un vettore di informazione e di promozione della *questione berbera* aldilà dei suoi confini.

Nell'era globale, da locale, la rivendicazione berbera amplia i suoi confini e si inserisce in una cornice internazionale, transnazionale.

Gli ultimi eventi (primavera 2004; estate 2008) nefasti per la regione Cabilia hanno riacutizzato la questione della rivendicazione identitaria berbera. Gli atti terroristici degli ultimissimi anni nonché i disastri ecologici perpetrati nella regione berberofona (quali ad esempio vari incendi dolosi) spingono i berberi cabili verso sfide sempre più ardue nel senso della rivendicazione della propria identità.

Oggi la *questione berbera* resta "sospesa" in Algeria ed il futuro della regione della Cabilia permane incerto.

CONCLUSIONI

L'obiettivo di questa ricerca è stato l'esame dell'identità berbera nella regione della Cabilia quale elemento storico-sociale e culturale distintivo dell'Africa del Nord.

L'argomentazione della tesi ha preso corpo nell'attuale contesto globale. La diffusione della nuova civiltà globale, in quanto civiltà multiculturale e multipolare, è stata accompagnata, alla fine del XX secolo, dall'emergere di nuove forme di resistenza, di lotta e di rivendicazione di identità culturali e politiche.

Il nuovo sistema globale crea e consolida le differenze anziché reprimerle e lo scopo della cultura globale è l'espressività delle differenze, dei confini, delle fratture. Una delle accezioni della nuova globalizzazione culturale è il concetto di "pluralità senza unità"²⁹³: i problemi mondiali, le differenze culturali ed i conflitti tra valori sono "ubiquitariamente" presenti²⁹⁴.

Nella cornice della globalizzazione culturale emerge la questione della rivendicazione identitaria berbera in Nord-Africa che ha preso luce nella regione della Cabilia prima e si è estesa poi agli altri paesi dell'Africa settentrionale in particolar modo in Marocco.

Questo lavoro è stato sviluppato sul filo degli ultimi eventi tragici verificatisi in Cabilia che hanno acuitizzato il problema del riconoscimento della berberità da parte dei governi centrali arabo-musulmani del Nord-Africa: la *Primavera Nera* del 2001 e gli atti terroristici perpetrati nella regione berberofona nel 2004 e nell'estate del 2008. L'intensità drammatica di tali eventi e della loro ripercussione nel tempo hanno corroborato l'interesse nelle pagine di questa ricerca, per la questione della rivendicazione dell'identità culturale dei berberi o *questione berbera tout court*.

Sulla scia della *Primavera berbera* del 1980, dello sciopero scolastico del 1995, dei moti consecutivi all'omicidio del cantautore cabilo, "il ribelle", Lounes Matoub nel 1998, degli atti di terrorismo degli anni 2004 e 2008, la *questione berbera*, in particolare in Cabilia,

²⁹³ U. Beck, *La società cosmopolita*, Bologna, il Mulino, 2006, pp.18 e ss.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 20.

è divenuto un elemento pregnante nella riflessione sull'identità berbera nell'area nordafricana.

La problematica generale della ricerca si è concentrata sulla considerazione dell'identità berbera quale elemento *preesistente e persistente* in Africa del Nord; si tratta di un'identità di *lunga durata* le cui *strutture*, nonostante evolvano nel tempo, diventano elementi stabili per un'infinità di generazioni.

Le due ipotesi scaturite dalla problematica sono state oggetto dei tre capitoli dell'indagine sull'identità berbera in Cabilia:

I[^] Ipotesi): In che misura l'organizzazione sociale tradizionale ha salvaguardato l'identità berbera?

II[^] Ipotesi): In che maniera la lingua ha protetto l'identità berbera?

Il primo capitolo (*L'organizzazione sociale della Cabilia in epoca precoloniale*) ed il secondo capitolo della ricerca (*La società cabila dall'epoca coloniale ai giorni nostri*) sono stati dedicati all'esame dell'organizzazione sociale berbera tradizionale quale struttura identificativa della berberità ed hanno tentato di soddisfare la prima ipotesi del lavoro. Il terzo capitolo (*Dal berberismo alla questione berbera: l'affermazione dell'identità berbera in Cabilia*) ha riguardato il tema della rivendicazione identitaria berbera con riferimento alla Cabilia e ha provato a rispondere alla questione posta nella seconda ipotesi dell'analisi.

Il primo capitolo della ricerca (*L'organizzazione sociale della Cabilia in epoca precoloniale*) ha analizzato la società tradizionale cabila nel periodo che ha preceduto l'invasione coloniale dell'Algeria da parte dei francesi. A tal proposito sono state esaminate le principali teorie e strutture concernenti la società berbera tradizionale; dalla teoria ciclica del potere di Ibn Khaldun alla teoria funzional-segmentarista di E. Gellner; dalla teoria strutturalista di J. Berque, di R. Montagne alle teorie sui modelli di produzione economica ascrivibili a L. Valensi, R. Gallissot, A. Djleghoul e Y. Lacoste fino alla tesi più recente della "doppia frammentazione" sostenuta da A. Mahé.

E' stato approfondito nel primo capitolo lo studio sulle strutture sociali tradizionali berbere con riferimento al caso cabilo. Si tratta di

un'organizzazione sociale "segmentaria" basata su di una sovrapposizione a più strati di gruppi: confederazione tribale-tribù-clan-lignaggio-famiglia estesa, sorretta da una serie di valori specifici: la terra, la mutualità, la solidarietà, il *nif* (onore dell'uomo), la *herma* (onore del focolaio, del villaggio), l'*anaya* (la protezione dei membri del villaggio), il ruolo dell'assemblea di villaggio (*tajmat*), il peculiare status della donna, il culto dei santi, i marabutti.

Il dato significativo emerso dall'analisi della società berbera tradizionale è il seguente: in epoca precoloniale, prima dello sbarco dei francesi ad Algeri nel 1837, la coscienza identitaria cabila si rifletteva su questo particolare tipologia di società definita dagli studiosi "segmentaria", "acefala" basata sugli specifici valori, di cui sopra, esprimenti la berberità.

Il secondo capitolo della dissertazione (*La società cabila dal colonialismo fino ai giorni nostri*) ha messo in evidenza la destrutturazione dell'impalcatura sociale dei berberi cabili causata dalla colonizzazione francese. Gli amministratori coloniali, attraverso la cosiddetta *politique berbère* basata su di una serie di decreti legislativi e sul corollario del *divide et impera*, attuano una violenta disarticolazione del tessuto sociale cabilo.

Nonostante l'impatto distruttivo e destabilizzante del colonialismo sulle popolazioni autoctone, alcuni elementi della società berbera tradizionale, pur evolvendo nel tempo, permangono e seppure in via ufficiosa o simbolica si ritrovano ancora oggi nel cuore dei villaggi della Cabilia. In effetti, in modo particolare, l'organizzazione socio-giuridica cabila la *tajmat* (l'assemblea di villaggio), nel periodo coloniale, anche se clandestinamente, ha continuato a svolgere le sue funzioni e a rappresentare un punto di ancoraggio per le nuove generazioni di cabili. Specialmente negli ultimi anni, alla luce degli ultimi drammatici eventi nella regione berberofona d'Algeria, (la cosiddetta *Primavera Nera* del 2001) si sono mobilitate le antiche solidarietà di villaggio attraverso il *movimento degli arach*. La riattivazione ed il nuovo dinamismo conferito alla *tajmat* di villaggio corroborano l'ipotesi della persistenza dell'identità berbera in Africa del Nord.

Il terzo capitolo della tesi (*Dal berberismo alla questione berbera: l'affermazione dell'identità berbera in Cabilia*) ha riguardato

la seconda ipotesi di questa ricerca: in che maniera la lingua berbera (*tamazight*) ha protetto l'identità berbera in Nord-Africa?

Agli inizi del XX secolo si affermava in un tipo di coscienza identitaria berbera moderna, i cui riferimenti non erano più le strutture sociali ed i suoi valori bensì la lingua, la storia dell'Africa settentrionale le cui radici sono anteriori all'Islam.

Le prime esplicite manifestazioni dell'affermazione identitaria berbera moderna possono essere ritrovate in Cabilia sin dalla fine del XIX secolo. Sul piano culturale le élites cabile formatesi alla scuola francese (S. Boulifa, M. Bensedira, M.S. Lechani) raccolsero e trascrissero in caratteri latini l'immenso patrimonio linguistico e culturale della Cabilia. Dagli anni Trenta, l'identità berbera era percepita dai fautori del movimento nazionale algerino che vedevano il paese unito sotto il paradigma dell'arabo-islamismo. Con l'indipendenza, l'Algeria si proclamò un paese arabo-musulmano e la politica di arabizzazione condotta dal governo a discapito della lingua e della cultura dei berberi non fece altro che esacerbare il fenomeno del *berberismo* inteso come rivendicazione della berberità. La *Primavera Berbera* del 1980 ha rappresentato una svolta nella storia culturale dell'Algeria. Per la prima volta, il pensiero autonomo della regione in termini di rivendicazione linguistica e culturale si afferma.

Dagli anni Ottanta numerose sono state le iniziative in supporto della lingua e della cultura dei berberi sia nel campo dei mass-media (sono nate la radio berbera e BRTV, televisione berbera) che in ambito accademico (sono state istituite in Francia, luogo privilegiato della comunità berbera, centri sulla ricerca in ambito berberista, Paris VIII e l'INALCO) che nella sfera delle istituzioni internazionali ; sono note le decisioni dell'Unione Europea in nome della protezione della lingua e della cultura *amazigh* e lo sviluppo di organizzazioni non governative berbere come il *Conseil Mondial Amazigh* (CMA).

Nonostante le numerose iniziative in favore della diffusione della *tamazight*, la repressione della realtà culturale dei berberi da parte del governo algerino all'alba del Terzo Millennio non si è arrestata.

Il XXI secolo si è aperto infatti in Algeria con gli eventi della *Primavera Nera* dei cabili nel 2001 che ha riaperto la questione berbera. La pacifica manifestazione svoltasi nella regione della Cabilia in ricordo della *Primavera Berbera* del 1980 è stata repressa nel sangue

dalle autorità algerine. La questione berbera ossia la rivendicazione della tamazight resta ancora oggi insoluta nell’Africa Settentrionale.

Nei tre capitoli della ricerca sull’identità berbera in Nord-Africa con riferimento al caso cabilo si è voluto dimostrare che:

1) L’organizzazione sociale tradizionale berbera consistente in una formazione sociale basata sulla sovrapposizione su più livelli di gruppi sociali agnatici agropastorali ossia confederazione-tribale-clan-lignaggio-famiglia estesa e sorretta da un insieme di valori quali la terra, la mutualità, il *nif*, la *herma*, l’*anaya*, il ruolo della donna, il culto dei santi, prima della colonizzazione francese d’Algeria, ha rappresentato il principale referente dell’identità dei berberi cabili.

Prima del colonialismo, l’identità berbera si basava sul riconoscimento, sull’individuazione di questo tessuto sociale incardinato sulle relazioni tribali, su di un’etica legata ad una struttura socio-politica definita “segmentaria”, “acefala”.

2) La società cabila tradizionale in epoca coloniale viene disarticolata, violentemente frammentata. Le azioni della politica coloniale inquadrabili nelle misure giuridico-amministrative incentrate sulle idee di “civilizzazione” e di “assimilazione” hanno sfaldato l’ancestrale società.

I fenomeni di destrutturazione e di “ristrutturazione” apportati dalla presenza francese in Algeria, in Cabilia, hanno profondamente disorientato il sistema sociale tradizionale. La colonizzazione da parte dei francesi ha introdotto una serie di decreti volti alla disarticolazione del sistema sociale tradizionale. Così, le leggi terriere sul *cantonnement*, il senato-consulto del 1863, la legge Warnier del 1873, hanno rappresentato i mezzi privilegiati dai francesi per disaggregare le strutture fondamentali dell’economia e della società berbera tradizionale. In tale contesto si è ricordata l’espropriazione delle terre degli autoctoni da parte dei coloni. Con la trasformazione del sistema giuridico della proprietà e la registrazione che ne facilita la vendita, tutte le “protezioni” dell’ordine agricolo, quali il regime di indivisione, sono abolite o perdono gran parte della loro efficacia. Le strutture

sociali tradizionali dei berberi erano in tal modo votate alla comune disaggregazione .

L'impalcatura socio-economica si è sgretolata portando con sé diverse conseguenze: l'emigrazione dei proletari senza risorse e senza ormai radici nelle città; la distruzione dell'unità economica di base, la famiglia; l'indebolimento delle antiche solidarietà e delle obbligazioni legate alla collettività che proteggevano l'ordine agricolo, l'ascesa dell'individuo e dell'individualismo economico che fanno esplodere i quadri comunitari.

La destrutturazione dell'antico ordine viene amplificato dalle misure giuridico-amministrative e politiche: il senato-consulto del 1863 crea delle nuove unità sociali, i *douar*; le suddivisioni territoriali non seguivano nella maggior parte dei casi, le articolazioni della società tradizionale, ossia le tribù. Ad esempio, si riscontra spesso che una frazione tribale sia suddivisa in vari *douar*, mentre lignaggi di origine diversa venivano accorpati in un unico *douar*. La famiglia estesa, pilastro dell'impalcatura sociale tradizionale berbera, assiste alla violenta fine delle norme tradizionali che imponevano la solidarietà e la mutualità soppiantate queste ultime dagli imperativi economici ed individualisti dove il ménage è divenuto l'unità economica e sociale di base.

La colonizzazione ha sottomesso la società tradizionale ad una vera e propria *deculturation*. Il raggruppamento delle popolazioni, l'esodo rurale e le atrocità della guerra con il conseguente disorientamento identitario degli autoctoni²⁹⁵ hanno aggravato il movimento di disgregazione socio-culturale.

Nonostante però la lacerazione del tessuto sociale dei berberi causata nei lunghi anni della colonizzazione d'Algeria (1830-1962), alcuni elementi della società tradizionale berbera, in modo particolare l'organizzazione socio-giuridica rappresentata dall'assemblea di villaggio, la *tajmat*, sebbene in vesti ufficiose, permane in Cabilia. A livello delle comunità di villaggio si riscontra una forte vitalità delle assemblee di villaggio che sanzionano attraverso pene tributarie o addirittura l'ostracismo gli attentatori alla purezza, l'onore (*herma*) del villaggio.

²⁹⁵ F. Fanon, *I dannati della terra*, Torino, Einaudi, 1962.

La crescita negli ultimi anni delle associazioni culturali, del *movimento culturale berbero* (MCB) hanno contribuito alla ridinamizzazione, specialmente per il tramite delle nuove generazioni cabile, dell'assemblea di villaggio, dell'ideale democratico che tale istituzione emana. L'energia municipale e associativa cabila che risulta negli ultimi anni, dall'indipendenza ad oggi, così come la cultura politica che esprime e si trasmette, preparano l'avvenire degli ideali democratici nella regione. In effetti, l'irruzione delle donne nello spazio pubblico dei villaggi attraverso le associazioni culturali locali è un indice degli sviluppi politici sociali promettenti nella regione berberofona²⁹⁶. Questi dati tendono a corroborare l'ipotesi della persistenza dell'identità berbera in Nord-Africa; l'identità berbera rappresenta un elemento di continuità storico-sociale e culturale nell'area nordafricana.

3) Se fino alla metà del XIX secolo, il principale referente della coscienza identitaria berbera era il sistema sociale tradizionale, a partire dal XX secolo la coscienza moderna della berberità si riflette sulla lingua e sulla cultura dei berberi. Sul piano politico il fenomeno del *berberismo* emerge grazie alla corrente dei "berbero-nazionalisti" negli anni Quaranta. Con l'indipendenza l'oppressione della berberità in quanto realtà specifica linguistica e culturale da parte del governo arabo-musulmano si radicalizza e dagli anni Settanta il processo di rivendicazione della berberità nonostante gli atti repressivi, la politica di arabizzazione ad esempio, si afferma.

Il 1980 della *Primavera berbera*, segna una svolta politica e culturale in Algeria: la rivendicazione della *tamazight* e della cultura dei berberi da élitaria diviene un fenomeno che ha coinvolto le masse.

All'alba del terzo millennio nuove sfide sono poste alla *questione berbera*. La *Primavera Nera* del 2001, manifestazione pacifica in difesa della lingua e della cultura dei berberi si è conclusa con la repressione da parte del governo.

A livello internazionale, la comunità berberofona francese già alla fine degli anni Novanta si è mobilitata attraverso una fitta rete di associazioni culturali e di organizzazioni non governative preposte alla

²⁹⁶ A. Mahé, *Histoire de la Grande Kabylie (XIX-XX siècles)*, Paris, Bouchène, 2003.

promozione della lingua berbera al di là dei confini del Nord-Africa. L'Unione europea e l'Organizzazione delle Nazioni Unite solidarizzano con la causa berbera denunciando gli atti repressivi del governo algerino di Bouteflika nei confronti dell'espressione della berberità. La nascita del CMA nel 1995 rappresenta un ulteriore vettore di informazione e di promozione della *questione berbera*.

L'integrazione globale sta procedendo di pari passo con la frammentazione socio-culturale, il riaccendersi dei vari separatismi ed il terrorismo internazionale²⁹⁷.

La regione della Cabilia è stata vittima, negli ultimi quattro anni, di atti terroristici. Il governo algerino di Bouteflika imputa ai cabili la presenza di cellule del terrorismo all'interno del territorio. Ciò evidenzia l'ennesimo atto di repressione da parte delle autorità centrali nei confronti della specificità cabila.

Gli *arach* intervengono in protezione delle accuse infamanti del governo circa il presunto terrorismo in Cabilia nell'estate del 2008. Il movimento dei comitati di villaggio ribadisce in quest'occasione i principali punti della "piattaforma di El Kseur" chiedendone il rispetto da parte del governo centrale. I comitati rivendicano: il processo agli assassini, ai mandatarî ed agli esecutori delle vittime della Primavera Nera del 2001; la partenza delle brigate della gendarmeria dal territorio cabilo; l'instaurazione di un regime socio-economico per lo sviluppo della Cabilia.

I membri del MAK (Movimento per l'autonomia della Cabilia) si sono riuniti il 29 agosto del 2008 ad At Wizgan per discutere delle prospettive di lotta per l'autonomia della Cabilia. In quest'occasione viene ribadito l'ostracismo da parte delle autorità algerine e la repressione del popolo cabilo che subisce i sanguinosi attacchi del terrorismo islamico e gli incendi dolosi che distruggono l'ecologia della regione.

Il presidente del CMA (Conseil Mondial Amazigh), Belkacem Lounes, denuncia gli atti di terrorismo in Cabilia quali le violazioni dei diritti *amazigh* in Cabilia e condanna gli abusi del potere algerino nei confronti del popolo cabilo²⁹⁸.

²⁹⁷ S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale*, Bologna il Mulino, p. 9.

²⁹⁸ *La Dépêche de la Kabylie*, artt., agosto/novembre 2008.

Sembra che la politica della “concordia civile” promossa dai primi anni del nuovo secolo da parte del capo dello stato, A. Bouteflika, non abbia sortito esiti positivi nel senso di una risoluzione della *questione berbera*. Al contrario sembra, dalle ultime cronache, emergere una costante demonizzazione della realtà berbera, in particolare cabila, in Algeria. Attualmente la rivendicazione dell’identità berbera resta prettamente di natura culturale nel senso dell’aspirazione dei berberi del riconoscimento della propria lingua e della propria cultura.

Dato estremamente interessante è che nel terzo millennio, nell’era globale, la rivendicazione berbera amplia i suoi confini e si iscrive oggi in una cornice internazionale, transnazionale.

GLOSSARIO DEI TERMINI²⁹⁹

achour: imposta coranica sul grano

agha: funzionario turco

agurram pl. Igurramen: sciamano/sciamani

Aït Bethroun, tribù degli: tribù cabila

Aït Fraoucen, tribù degli: tribù cabila

Aït Iraten, tribù degli: tribù cabila

At Sidi Braham: lignaggio marabuttico

amazigh: berbero

Almohadi: dinastia berbera regnante in Africa del Nord nel XIII secolo

Almoravidi: dinastia berbera regnante in Africa del Nord nel XIV secolo

amghar: uomo saggio

amin: presidente dell'assemblea di villaggio

amin-el-oumena: capo tribale

amrabad: marabutto

Amrawa, tribù degli: tribù cabila

amusnaw: sapienti, "coloro che sanno"

anaya: lasciapassare: protezione accordata dai marabutti

akham: casa

arch pl. arach: tribù

asabiyya: "spirit di corpo"; solidarietà tra i membri della tribù

²⁹⁹ I termini arabi e berberi così come riportati nel glossario seguono la trascrizione dalla lingua francese.

azib: terre concesse ai marabutti dal governo turco
azel: terra demaniale con titolo revocabile concessa dal beylik ai latifondisti
Azekka: associazione culturale cabila
badawa: tribù urbane
baraka: benedizione divina accordata dai marabutti
bey: governatore turco
beylik: regno turco
beylerbey: funzionario del governo turco in Algeria
Bel Qadi: lignaggio cabilo
bidaa: innovazioni impure introdotte nel culto musulmano
bint al amm: figlia dello zio paterno
bordj: fortino militare
cadi: magistrato musulmano che amministrava la giustizia ordinaria in Algeria durante il governo turco
caid: capo di circoscrizione
chefaa: diritto di prelazione
cheik: capo di una confraternita
chiouks: amministratori turchi in Algeria
dahir: decreto legislativo
Dar el Soltan: il regno del sultano
daira: raggruppamento di varie assemblee comunali popolari (ACP)
dey: funzionario del governo turco
diya: prezzo del sangue
douar: gruppo di tende; divisione amministrativa delle tribù algerine in epoca coloniale
Dra el Mizan: zona pianeggiante dell'Algeria
djemaa: termine arabo che indica l'assemblea di villaggio

Djurdjura: massiccio montuoso della Cabilia
eussa: imposta sul bestiame valida per le tribù del deserto
fellah: contadino
Flissa Oum el Lil, tribù dei: tribù algerina
habouss, beni: donazioni benefiche, opere pie
harara: tribù rurali
harem: focolaio domestico gestito dalle donne
herma/haram: integrità della donna; onore del villaggio
haran: spazio sacro dove si svolgeva il mercato
hokor: affittuario delle terre del beylik nella regione di Costantina
Isser, pianura dell': pianura cabila
ikhs: lignaggio
Kahena: donna mitica simbolo della resistenza berbera all'invasione araba del VII secolo del Nord-Africa
kharijismo: primo scisma dell'Islam diffusosi tra i berberi in Africa del Nord a partire dal VII secolo
khalifa: governatore di provincia in Algeria
Koukou: regno della Cabilia nel XVI secolo
leff: alleanza tribale in Marocco
lezma: tassa, imposta tributaria
Makhzen: governo centrale
makhzen, tribù: gruppi tribali non sottomessi al governo centrale
Mazigh pl. imazighen: "uomo libero"/"uomini liberi", termine autoctono per definire i berberi
mechmel: beni di proprietà del villaggio; beni collettivi
melk: beni di proprietà delle famiglie; proprietà individuale
medjèles: consiglio; assemblea; tribunale
Mitidja: fertile pianura algerina

moqaddem: direttore della zaouia nominato dallo cheik o dalla confraternita

Muqaddimah, la: “Introduzione alla storia”, opera storica di Ibn Khaldun

nefraa: rissa di mercato

nif: onore dell’uomo

oued: fiume

Ouahdias: zona pianeggiante dell’Algeria

Ouled Bou Khettouch: lignaggio cabilo

pacha: funzionario turco

Peñon: isolotto fortificato creato dagli spagnoli nel XVI secolo posto nei pressi del porto di Algeri

qabail: cabilo

qanun: imposte tributarie decretate dall’assemblea di villaggio

raïa: tribù sottomesse al governo turco

rahnia: contratto di vendita

Reggenza di Algeri: governo turco in Algeria dal XVI secolo agli inizi del XIX secolo

Sebaou, valle della: valle della Cabilia

Soummam, valle della: valle della Cabilia

sharia: legge coranica

sharif: capo-circoscrizione in Algeria in epoca coloniale

soff: alleanza intratribale in Cabilia

suq: mercato

tagat: maledizione

Tagmat: associazione culturale cabila

tamazight: la lingua berbera

tamen: rappresentanti dei vari lignaggi eletti dall’amin in seno all’assemblea di villaggio

Tafsut n Imazighen: “Primavera Berbera”

tajmat: assemblea di villaggio

taleb: studioso del Corano

tariqa pl. turuq: confraternita/confraternite religiose

thaddart: villaggio

thakarrubt: lignaggio

thaqbilt: confederazione tribale

thefellan'th: contadina

tifnagh: antico alfabeto berbero

timashrat: divisione rituale della carne che definiva i confini delle tribù cabile

tiwizi: le opere pubbliche realizzate dall'assemblea di villaggio

tsénia: contratto di vendita

ulama: dotti

umma: comunità islamica

ukil: guardiano della zaouia

zaouia: scuola coranica

zekkat: imposta coranica, sotto forma

wilaya: provincia algerina

BIBLIOGRAFIA

Abou, S., *L'identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, Anthropos, 1986.

Abrous, D., *L'honneur et le travail des femmes en Algérie*, Paris, L'Harmattan, 1989.

Ageron, C.R., *Histoire de l'Algérie contemporaine. De l'insurrection de 1871 au déclenchement de la guerre de libération (1954)*, Paris, PUF, 1979.

Ageron, C.R., *La décolonisation française*, Paris, Colin, 1991.

Ageron, C.R., *La France, a-t-elle une politique kabyle?*, in «Revue historique», avril, 1960.

Ageron, C.R., *L'opinion française devant la guerre d'Algérie*, in «Revue d'histoire d'outre-mer», n.231, 1976.

Ageron, C.R., *Les Algériens musulmans et la France*, Paris, PUF, 1968.

Ageron, C.R., *Politiques coloniales au Maghreb*, Paris, PUF, 1972.

Aït Ahmed, H., *Mémoires d'un combattant. L'esprit d'indépendance*, Paris, Sylvie Messinger, 1983.

Aït Ahmed, H., *Contribution à la connaissance de l'histoire du FFS*, Paris, FFS, 1989.

Aït Ahmed, H., *Algérie. Quelle identité?* Paris, Imedyazen, 1980.

- Aït Amrane, I., *Au lycée de Ben Aknoun*, opera edita dall'autore, Alger, 1940.
- Aït Kaki, M., *De la question berbère au dilemme kabyle à l'aube du XXIème siècle*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- Aït Kaki, M., *Le Maghreb face aux revendications berbères*, in «Politique étrangère», printemps, 2003.
- Aït Mahdi, *En Kabylie, colporteurs et usuriers*, Alger, s.e., 1899.
- Amrouche, J., *Chants berbères de la Kabylie*, Tunis, Monotoma, 1939.
- Amrouche, T., *Le grain magique, contes, poèmes et proverbes berbères de la Kabylie*, Paris, Maspero, 1976.
- Anderson, B., *Imagined Communities. Reflections on the Origin and spread of Nationalism*, London, Verso, 1991.
- Arendt, H., *La tradition cachée*, Paris, Editions 10/18, 1997.
- Baali, F., *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun sociological thought*, New York, State University of New York Press, 1980.
- Basagana, R., Sayad, A., *Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie*, Alger, CRAPE, 1974.
- Basset, A., *La langue berbère*, London, Oxford, 1969.
- Bayart, J.F., *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.
- Beck, U., *Che cos'è la globalizzazione*, Roma, Carocci, 1999.
- Benet, F., *Les marchés explosives dans les montagnes berbères*, New York, The free press, 1957.

- Benhabib, S., *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Bologna, il Mulino, 2002.
- Ben Salem, L., *Intéret des analyses en termes de segmentarité pour l'étude des sociétés du Maghreb*, in «Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée», n.33, 1982.
- Benslimane, A., *Pouvoir et société dans l'Algérie précoloniale*, Thèse de troisième cycle, Paris, Université de Paris V, 1972.
- Berque, J., *Le Maghreb entre les deux guerres*, Paris, Seuil, 1962.
- Berque, J., *Qu'est-ce que une tribu nord-africaine?*, in *Hommage à Lucien Febvre*, Eventail de l'Histoire vivante, Paris, Colin, 1953.
- Berque, J., *Structures sociales du Haut Atlas*, Paris, PUF, 1955.
- Berque, J., *Maghreb, histoire et société*, Alger, SNED, 1974.
- Bertherand, E., *Contribution des arabes au progrès des sciences médicales*, Paris, 1883.
- Bougoussa, K., *Mode de vie et reproduction sociale: la communauté algérienne en France pendant la colonisation*, Paris, CNRS, 1988.
- Boulifa, S., *Le Djurdjura à travers l'histoire. Organisation et indépendance des Zouaoua*, Alger, J. Bringau, 1925.
- Boulifa, S., *Recueil des poésies kabyles*, Alger, Jourdan, 1905.
- Bourdieu, P., *Guerre et mutation sociale en Algérie*, in «Etudes méditerranéennes», vol. 7, Printemps, 1960.

- Bourdieu, P., *La logique interne de la civilisation algérienne traditionnelle*, in «Le sous-développement de l'Algérie», Secrétariat social, 1959.
- Bourdieu, P., Sayad, A., *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Minuit, 1964.
- Bourdieu, P., *Sociologie de l'Algérie*, nella collana «Que sais-je ?», Paris, PUF, 1958.
- Bousquet, G.H., *Les Berbères*, Paris, PUF, 1957.
- Bousquet, G.H., *Un culte à détruire: l'adoration de Hanoteau et Létourneaux*, in «Revue Méditerranéenne», n. 8, 1950.
- Braudel F., *La Méditerranée*, Paris, Flammarion, 1987, trad. italiana, *Il Mediterraneo. Lo spazio e la storia*, Milano, Bompiani, 1985.
- Braudel F., *Ecrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1985, trad. italiana, *Scritti sulla Storia*, Milano, Mondadori, 1973.
- Braudel, F., *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Colin, 1982, trad. italiana *Civiltà e imperi all'epoca di Filippo II*, Torino, Einaudi, 1982.
- Brett, M., Fentress, E., *The Berbers*, Oxford, Blackwell, 1996.
- Calchi Novati, G., *Storia dell'Algeria indipendente. Dalla guerra di liberazione al fondamentalismo islamico*, Milano, Bompiani, 1998.
- Campanini, M., *Storia del Medio Oriente 1798-2005*, Bologna, Il Mulino, 2006.

- Camps, G., *I Berberi. Dalle rive del Mediterraneo ai confini meridionali del Sahara*, Milano, Jaka Book, 1998.
- Camps, G., *L'Afrique du Nord au féminin*, Paris, Perrin, 1992.
- Camps, G., *Les berbères aux marges de l'histoire*, Paris, Hésperides, 1980.
- Camps, G., *Les Berbères. Mémoire et identité*, Paris, Errance, 1987.
- Canciani, D., *Giugurta in cerca di identità. Intellettuali e popolo nella rinascita berbera in Algeria*, in «Studi Magrebini», vol. VII, 2006.
- Carlier, O., *La classe ouvrière algérienne dans l'émigration en France à l'entre deux guerres*, in «Cahiers du CDHS», Oran, 1980.
- Carlier, O., *La crise berberiste: la production sociale de l'image de soi*, in «Annuaire de l'Afrique du Nord», n. 5, CNRS, 1986.
- Chaker, S., *La voie étroite: la revendication berbère entre culture et politique*, in «Annuaire de l'Afrique du Nord», CNRS, 1989.
- Chaker, S., *Berbères aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 1989.
- Chaker, S., *L'émergence du fait berbère: le cas de l'Algérie*, in «Annuaire de l'Afrique du Nord», CNRS, 1980.
- Chaker, S., *Berbères: une identité en construction*, in «Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée», n. 44, 1987 .
- Chaker, S., *La construction d'une identité en rupture: langue, culture et écriture dans le domaine berbère*, in «La production d'identité», Montpellier, Université Paul Valéry–CNRS, 1986.

- Chaker, S., *De quelques constants du discours dominant sur les langues populaires en Algérie*, in «Annuaire de l'Afrique du Nord», CNRS, 1981.
- Chaker, S., *Textes en linguistique berbère. Introduction au domaine berbère*, Paris, CNRS, 1984.
- Chaker, S., *Constantes et mutations dans l'affirmation identitaire berbère (Kabylie)*, in «Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée», n. 30, 1987.
- Chaker, S., *Langues et identité berbères (Algérie/émigration): un enjeu de société*, in «Annuaire de l'Afrique du Nord», CNRS, 1983.
- Chaker, S., *La Kabylie et la question berbère: tension cycliques et inachèvement*, in «Les Cahiers de l'Orient», n. 84, 2006.
- Chaker, S., *Berberité et émigration kabyle*, in «Peuples Méditerranéens», n. 31-32, 1985.
- Colonna, F., *Instituteurs algériens 1883-1939*, Paris, Presses de la Fondation nationale de Sciences politiques, 1975.
- Cornaton, M., *Les regroupements de la décolonisation*, Paris, Ed. Ouvrières, 1967.
- Dahamani, M., *Economie et sociétés en Grande Kabylie*, Alger, OPU, 1987.
- David, S., *Les centres municipaux en Kabylie*, Paris, CHEAM, 1949.
- Déjeux, J., *Culture algérienne dans les textes*, Paris, Publisud, 1982.

- Déjeux, J., *Identité nationale, idéologie arabo-islamique et revendication berberophone en Algérie*, Université de Turku, 1983.
- Demondion, P., *L'emigration kabyle vers la metropole*, Paris, Bureau universitaire de statistiques et de documentation scolaire et politique, 1951.
- Derouiche, M., *Le scoutisme, école du patriotisme*, Alger, Enal-OPU, 1985.
- Descloîtres, R., Dezbi, L., *Systèmes de parenté et structures familiales en Algérie*, in «Annuaire de l'Afrique du Nord», 1963.
- Despois, J., *L'Afrique du Nord*, Paris, PUF, 1949.
- Di Tolla, A.M., *Il patrimonio culturale berbero in Cabilia*, in «La tutela del patrimonio culturale in Algeria», vol. III, Istituto Universitario Orientale, Facoltà di Studi arabo-islamici e del Mediterraneo.
- Di Tolla, A.M., *La questione berbera in Nordafrica*, in «Mediterraneum», Napoli, Istituto Universitario Orientale, Facoltà di Studi Arabo-islamici e del Mediterraneo, vol.2, 2002.
- Djeghloul, A., *Essai de définition du mode de production de l'Algérie précoloniale*, in «La Pensée», n. 185, 1976.
- Djender, M., *Introduction à l'histoire de l'Algérie*, Alger, SNED, 1968.
- Donini, P.G., *La componente berbera nel movimento nazionalista algerino*, in *Atti del congresso di Amalfi su: Gli interscambi culturali e*

- socio-economici fra Africa settentrionale e l'Europa Mediterranea*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1986.
- El- Mili, M., *L'Algérie au miroir de l'histoire*, Constantine, Makhabt al-Bacht, 1965.
- Evans-Pritchard, E., *The Sanussi of Cirenaica*, London, Oxford University Press, 1949.
- Fanon, F., *Les damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1962, trad. italiana, *I dannati della terra*, Torino, Einaudi, 1967.
- Fanon, F., *Sociologie de la révolution algérienne*, Paris, Maspero, 1959, trad. italiana, *Sociologia della rivoluzione algerina*, Torino, Einaudi, 1963.
- Favret, J., *La segmentarité au Maghreb*, «Revue française d'anthropologie», Paris, avril-juin, 1968.
- Favret, J., *Relations de dépendence et manipulation de la violence en Kabylie*, in «l'Homme», vol. 8, 1968.
- Favret, J., *Traditionalisme par excès de modernité*, in «Arabs and Berbers», Duckworth, 1973.
- Feraoun, M., *Les poèmes de Si Mohand*, Paris, Minuit, 1960.
- Feraoun, M., *Il figlio del povero*, Messina, Mesogea, 2008.
- Fortes, M., Evans-Pritchard, E., *Systèmes politiques africains*, Paris, PUF, 1964.

- Frémeaux, J., *Les Bureaux arabes dans l'Algérie de la Conquête*, Paris, Denoel, 1993.
- Gallissot, R., *Essai de définition du mode de production de l'Algérie Précoloniale*, in «Revue algérienne», 2, 1968.
- Gallissot, R., *Les événements de Tizi-Ouzou*, in «Les Kabyles», Paris, GDM, 1992.
- Galloudec, L., Maurette, F., *Enseignement primaire supérieur. La France et ses colonies. 3e année, nouveaux programmes de 1920*, Paris, Hachette, 1922.
- Geertz, C., *Mondo globale, mondi locali*, Bologna, il Mulino, 1999.
- Gellner, E., *Les Saints de l'Atlas*, Paris, Bouchène, 2003.
- Gellner, E., *Arabs and berbers: from tribe to nation in North Africa*, London, Duckworth, 1973.
- Gellner, E., *Nazioni e nazionalismi*, Torino, Einaudi, 1985.
- George, P., *Geopolitiques des minorités*, Paris, PUF, 1984.
- Gillette, A., Sayad, A., *L'immigration algérienne en France*, Paris, Entente, 1984.
- Grandguillaume, G., *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983.
- Grandguillaume, G., *Par delà des frontières et des langues*, in «Annuaire de l'Afrique du Nord», CNRS, 1990.

Grandguillaume, G., *Mythe kabyle? Exception kabyle?* In «Esprit», novembre 2001.

Gsell, S., *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, Paris, Hachette, 1929.

Guenoun, A., *Chronologie du Mouvement berbère. Un combat et des hommes*, Alger, Casbah Editions, 1999.

Guichard, P., *Structures orientales et occidentales dans l'Espagne musulmane*, Paris, Mouton, 1977.

Habermas, J., *L'intégration républicaine*, Paris, Fayard, 1998.

Hanoteau, A., Letourneux A., *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Paris, Challamel, 1893.

Harbi, M., Stora, B., *La guerre d'Algérie, 1954-2004. La fin de l'amnesie*, Paris, Robert Lafont, 2004.

Harbi, M., *Nationalisme algérien et identité berbère*, in «Peuples méditerranéens», n. 11, 1980.

Harbi, M., *Aux origines du FLN. Le populisme révolutionnaire en Algérie*, Paris, Bourgeois, 1975.

Hobsbawm, E. J., *Nazioni e nazionalismi dal 1780. Programma, mito, realtà*, Torino, Einaudi, 1990.

Horne, H., *Histoire de la guerre d'Algérie*, Paris, A. Michel, 1980.

Ibn Khaldun, *Histoire des Berbères*, Paris, Geuthner, trad. française de De Slane, 1936.

- Ibrahimi, A.T., *De la décolonisation à la révolution culturelle*, Alger, SNED, 1973.
- Ihaddahen, Z., *Histoire de la presse indigène en Algérie, dès origines jusqu'en 1930*, Alger, Enal, 1983.
- Julien, C.A., *Histoire de l'Algérie contemporaine. La conquête et les débuts de la colonisation (1827-1871)*, Paris, PUF, 1964.
- Julien, C.A., *L'Afrique du Nord en marche*, Paris, Juillard, 1972.
- Julien, C.A., *Une pensée anticoloniale. Positions 1914-1979*, Paris, Sinbad, 1979.
- Khaddache, M., *La vie politique à Alger, 1919-1939*, Alger, SNED, 1970.
- Kymlicka, W., *Multicultural Citizenship. A liberal theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- Lacheraf, M., *L'Algérie, nation et société*, Paris, Maspero, 1965.
- Lacheraf, M., *L'Algérie, nation et société*, Paris, Maspero, 1965.
- Lacoste, C., *Bibliographie ethnologique de la Grande Kabylie*, Paris, Mouton, 1962.
- Lacoste, Y., *La revendication culturelle des berbères de Grande Kabylie*, in «Le Monde Diplomatique», 1980.
- Lacoste Dujardin, C., *Les Kabyles: une chance pour la démocratie algérienne?*, in «Hérodote», 1992.

Lacoste Dujardin, C., *Un village algérien, structures et évolutions récentes*, Alger, CRAPE, 1976.

Lacoste, Y., *Ibn Khaldun, naissance de l'histoire, passé du Tiers monde*, Paris, Maspéro, 1973.

Lacoste, Y., Nouschi, A., Prenant, A., *L'Algérie, passé et présent*, Paris, Colin, 1960.

Lacoste, Y., *Unité et diversité du Tiers Monde*, Paris, Maspero, 1980.

Laroui, A., *Histoire du Maghreb*, Paris, Maspero, 1976.

Mahé, A., *Guerre e paix dans la théorie de la segmentarité*, «Guerres civiles, économies de la violence et formes de la civilté dans le monde arabe», Paris, ed. Cermoc, 1999.

Mahé, A., *Histoire de la Grande Kabylie, XIX-XX siècles. Anthropologie du lien social dans les communautés villageoises*, Paris, Bouchène, 2001.

Mahé, A., *Pour une antropologie historiques des systems juridiques des sociétés arabo-berbères. Autonomie, hétéronomie, conflits des droits et pluralisme juridique: le cas de la Kabylie du XIX siècle*, in «Bulletin de l'IRMC», Tunis, 1997.

Maingueneau, D., *Les livres de l'école de la République (1870-1914). Discours et idéologie.*, Paris, Le sycomore, 1979.

Maissiat, E., *L'usure en Kabylie*, Alger, Imprimerie Minerva, 1937.

Mammeri, M., *Constances maghrebines*, in *Atti del congresso di Amalfi su: Gli interscambi culturali e socio-economici fra Africa settentrionale e l'Europa mediterranea*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, vol. I, 1986.

Mammeri, M., *La société kabyle*, in «Les Kabyles», Paris, GDM, 1992.

Mammeri, M., *Poèmes kabyles anciens*, Paris, Maspero, 1980.

Marcais, W., *Comment l'Afrique du Nord a été arabisée*, in «Annales de l'Institut d'études Orientales», Université d'Alger, 1938.

Masqueray, E., *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie. Kabyles du Djurdjura, Chaouia de l'Aouras, Beni Mzab*, Aix-en Provence, Edisud, 1983.

Matoub, L., *Mon nom est combat. Chants amazighs d'Algérie*, Paris, La Découverte, 2003.

Matoub, L., *Rebel*, Paris, Stock, 1995.

Maunier, R., *La société kabyle*, in «Mélanges de sociologie nordafricaine», Paris, Alcan, n. 23, 1930.

Mazouni, A., *Culture set sociétés: le cas de l'Algérie 1962-1973*, in «Revue algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques», n.1, 1975.

Mérad Boudia, A., *La formation sociale algérienne précoloniale: essai d'analyse théorique*, Alger, Office des publications universitaires, 1980.

Merad, A., *Ibn Badis, commentateur du Coran*, Paris, Geuthner, 1972.

- Merad, A., *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940. Essai d'histoire religieuse et sociale*, Paris, La Haye, Mouton, 1967.
- Meynier, G., *L'Algérie révélée. La guerre 1914-1918 et le premier quart du XXème siècle*, Genève, Droz, 1981.
- Meynier, G., *Profils sociaux du nationalisme algérien*, in «Théorie et pratiques sociales», Presses universitaires de Nancy, 1986.
- Montagne, R., *Vita politica e sociale dei berberi*, Napoli, L'Ancora, 2000.
- Morizot, J., *L'Algérie kabylisée*, Paris, Peyronnet, 1962.
- Morizot, J., *Les institutions coutumières, les centres municipaux et le projet de loi sur les communes rurales*, CHEAM, 50, 1951.
- Morizot, J., *Les Kabyles: propos d'un témoin*, Paris, CHEAM, 1985.
- Moscato, S., *Prolusione agli Atti del congresso internazionale di Amalfi su: Gli interscambi culturali e socio-economici fra Africa Settentrionale ed Europa Mediterranea*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, DSRAP, vol. I, 1986, pp. 49-57.
- Nil Robin, J., *La Grande Kabylie sous le régime turc*, Paris, Ed. Bouchène, 1902.
- Nil, J.R., *L'insurrection de la Grande Kabylie en 1871*, Paris, Lavauzelle, 1901.
- Nouschi, A., *L'Algérie amère 1914-1944*, Paris, Maison des sciences de l'Homme, 1995.

Ouerdane, A., *La question berbère en Algérie: 1949-1980*, in «Mémoire et maîtrise en science politique», Montreal, Université du Québec, 1987.

Ouezeguane, A., *Le berberisme*, in «Le Jeune musulman», 1, 1952.

Parant, M., *Les centres municipaux d'Algérie*, CHEAM, 796, 1945.

Ragionieri, O., Shmidt di Friedberg, O., *Culture e conflitti nel Mediterraneo*, Trieste, Asterios, 2003

Redjala, M., *Specificité culturelle et unité politique*, in «Les temps modernes», luglio, 1973.

Rinn, L., *Le royaume d'Alger sous le dernier dey*, Alger, Jourdan, 1900.

Rinn, L., *Notes historiques sur la Grande Kabylie de 1838 à 1851*, Alger, Librairie Jourdan, 1905.

Rinn., L., *Histoire de l'insurrection de 1871 en Algérie*, Alger, Librairie Jourdan, 1891.

Robertson, R., *Globalizzazione, teoria sociale e culturale globale*, Trieste, Asterios, 1998.

Rocard, M., *Rapport sur les camps de regroupement et d'autre texts sur la guerre d'Algérie*, Paris, Mille et une nuits, 2003.

Russigner, A., *En marge de la pacification: justice française et justice tribale en Kabylie*, in «L'Afrique et l'Asie», vol. XL.

Sadi, H., *Le Berbère langue de France*, in «Le Monde», 4/3/1999.

- Sadi, S., Chaker, S., *Qu'est-ce que le mouvement culturel berbère algérien? Quelques réflexions sur sa nature et ses objectifs*, in «Tafsut», n.1, Tizi-Ouzou.
- Sahli, M.C., *Décoloniser l'histoire*, Paris, Maspero, 1965.
- Said Boulifa, A., *Recueil de poesies kabyles*, Alger, Jourdan, 1905.
- Sainte- Marie, A., *De la tribu au douar-commune en Algérie centrale au XIX siècle*, in «Acte du troisième congrès d'histoire et de civilisation au Maghreb», Alger, DPV, 1987.
- Sayad, A., *Les trois ages de l'émigration algérienne en France*, in «Actes des Sciences sociales», 15, 1977.
- Serra, L., *Preesistenza e persistenza indigena dei Berberi in Nord-Africa*, in «L'Africa Romana», vol. VII, 1985.
- Servier, J., *Les Portes de l'année, rites et symboles :l'Algérie dans la tradition méditerranéenne*, Paris, PUF, 1962.
- Smith, M.G., *Segmentary lineage systems*, in «Journal of Royal Anthropological Institute», n. 86, 1956.
- Solinas, P., *La famiglia*, in F. Braudel, *Il Mediterraneo, lo spazio, la storia, gli uomini, le tradizioni*, Milano, Bompiani, 1987.
- Souriau, C., *La politique algérienne de l'arabisation*, in «Annuaire de l'Afrique du Nord», CNRS, 1975.
- Stora, B., *Dictionnaire bibliographique de militants nationalistes algériens 1926-1954*, Paris, L'harmattan, 1985.

- Stora, B., *L'Algérie et la politique française: quelques questions*, in «Politique étrangère», n. 9, 1995.
- Tabory, M., *Berber demands for linguistic rights in Algeria*, in, «Plural societies», London, 1986.
- Taleb Ibrahimi, A., *De la décolonisation à la dévolution culturelle 1962-1972*, Alger, Sned, 1973.
- Taylor, C., *Multiculturalisme. Différence et Démocratie*, Paris, Aubier, 1992.
- Trenga, V., *Berberopolis. Tableaux de la vie nord-africaine en l'an 40 de la république berbère*, Alger, 1922.
- Tully, J., *Strange Multiplicity*, Cambridge University press, 1995.
- Turin, Y., *Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale; écoles, médecine, religion, 1830-1880*, Paris, Maspero, 1971.
- Valensi, L., *L'Algérie politique*, Paris, Librairie A. Colin et Fondation Nationale de science politiques, 1974.
- Valensi, L., *Le Maghreb avant la prise d'Alger*, Paris, Flammarion, 1969.
- Vatin, J.C., *L'Algérie politique. Histoire et société*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1974.
- Vatin, J.C., *La chronique politique*, in «L'Annuaire de l'Afrique du Nord», Editions du CNRS, 1976.

Yacine, T., *La revendication des Kabyles: culture ou identité?*, in «Les Kabyles», Paris, GDM, 1992.

Yacine, T., *Mutamenti sociali e condizione delle donne. Gli effetti della politica dei campi di raggruppamento sulle donne cabile*, in «Studi Magrebini», a cura di A.M. Di Tolla, Università degli studi di Napoli “l’Orientale”, DSRAP, vol.IV, 2006.

Yacine, T., *Piège ou combat d’une femme algérienne. Essai d’anthropologie de la souffrance*, Paris, Publisud/Awal, 1995.

Yacine, T., *Poésie berbère et identité. Qasi Udifella, héraut des At Sidi Braham*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l’Homme.

Yacono, X., *Histoire de la colonisation française*, Paris, PUF, 1981.

Yacouren, K., *Algérie: Quelle identité? Seminaire de Yacouren*, Paris, Imedyazen, 1981.

Siti Internet consultati:

www.kabyle.com

www.mondeberbere.com

www.tamazgha.com

www.ladepechedelakabylie.com

