

# **RIPENSARE LE CATEGORIE DI MUSULMANO ED EBREO**

## **UNO SGUARDO PSICOSOCIALE SULLA STORIA DEGLI EBREI DEL MAROCCO**

di Edoardo Giardina

### 1. *Introduzione*

Gli studiosi che si occupano di Medio Oriente hanno già ampiamente trattato il tema degli ebrei nei Paesi arabi e della loro partenza per Israele in passato,<sup>1</sup> basandosi in larga parte sull'assunto teleologico dell'impossibilità di una coesistenza giudeo-islamica a causa di circostanze interne (l'intolleranza e la violenza dei musulmani nei confronti degli ebrei) o esterne (la natura stessa delle comunità ebraiche, che non le renderebbe integrabili alle società circostanti in alcun modo e in alcuna misura).<sup>2</sup>

A ben vedere, gli approcci prevalenti sono stati soprattutto due: da una parte, alcuni hanno preferito seguire un approccio antropologico-culturale o -sociale;<sup>3</sup> dall'altra il loro interesse si è concentrato sulle relazioni interetniche e la loro storia.<sup>4</sup> Entrambi questi approcci mostrano però dei limiti: gli studi antropologici partono da un punto di vista sostanzialmente sincronico, a detrimento di un'analisi che tenga conto dell'evoluzione delle pratiche sociali e culturali; al contrario, gli studi sulla storia delle relazioni interetniche privilegiano un approccio diacronico, ma spesso finiscono per essenzializzare le etnie a confronto. In altre parole, si è troppo spesso dato per scontato che l'identità dei membri di queste comunità fosse sostanzialmente ebraica,

---

<sup>1</sup> Per una rassegna storiografica sugli ebrei del Maghreb cfr. E. Benichou Gottreich, D.J. Schroeter (a cura di), *Jewish Culture and Society in North Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 2011; per un profilo storiografico più generale sugli ebrei arabi e di orientamento sionista cfr. invece M. Abitbol, *Jews of Muslim Lands in the Modern Period: History and Historiography*, in P.Y. Medding (a cura di), *Sephardic Jewry and Mizrahi Jews: Studies in Contemporary Jewry*, New York, Oxford University Press, 2007.

<sup>2</sup> D.J. Schroeter, *The Changing Landscape of Muslim-Jewish Relations in the Modern Middle East and North Africa*, in S.R. Goldstein-Sabbah, H.L. Murre-Van den Berg (a cura di), *Modernity, Minority, and the Public Sphere: Jews and Christians in the Middle East*, Leiden, Brill, 2016, p. 43.

<sup>3</sup> Cfr. per es. S. Deshen, W.P. Zenner (a cura di), *Jews Among Muslims: Communities in the Precolonial Middle East*, London, Macmillan Press Ltd., 1996 per una visione d'insieme; H. Zafrani, *Deux mille ans de vie juive au Maroc: Histoire et culture, religion et magie*, Casablanca, Éditions Eddif, 2000<sup>3</sup> per il Marocco; e E. Benichou Gottreich, D.J. Schroeter, *Rethinking Jewish Culture and Society in North Africa*, in Ead., Id. (a cura di), *Jewish Culture and Society* per il Nordafrica.

<sup>4</sup> Cfr. per es. M. Kenbib, *Juifs et musulmans au Maroc 1859-1948: Contribution à l'histoire des relations inter-communautaires en terre d'Islam*, Rabat, Faculté des lettres et des sciences humaines, 1994; A. Meddeb, B. Stora (a cura di), *A History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day*, Princeton, Princeton University Press, 2013; M.S. Mandel, *Muslims and Jews in France: History of a Conflict*, Princeton, Princeton University Press, 2014; e E.B. Katz, *The Burdens of Brotherhood: Jews and Muslims from North Africa to France*, Cambridge, Harvard University Press, 2015.

senza prendere in considerazione la possibilità che essa si potesse quantomeno stratificare su più livelli: ebrei, marocchini, arabi, berberi, nordafricani, ecc.

Allo scopo di mantenere contemporaneamente entrambe le prospettive si è fatto ricorso alla psicologia sociale, disciplina che «studia il modo in cui le persone cambiano la società e vengono a loro volta trasformate dai processi sociali [e] si interessa al modo in cui le persone producono conoscenza e cultura»,<sup>5</sup> qui intesa come «l'insieme delle modalità storicamente determinate con le quali una specifica società organizza la propria esistenza ed il proprio rapporto con l'ambiente materiale».<sup>6</sup> La psicologia sociale, d'altronde, ha spesso trovato applicazione negli studi sui conflitti interetnici ed è stata utilizzata come cornice teorica anche per alcuni recenti studi interdisciplinari sugli ebrei libici.<sup>7</sup>

Si è quindi impostata un'analisi sulla base della teoria dell'identità sociale così come delineata da Henri Tajfel.<sup>8</sup> Secondo Tajfel, l'identità sociale – ovvero quella parte dell'identità che ognuno ricava dalla consapevolezza delle proprie appartenenze – viene definita sulla base di tre processi: la categorizzazione sociale, l'identificazione sociale e il confronto sociale. Si forma cioè in relazione al gruppo (categorizzazione) cui sentiamo di appartenere in date circostanze (identificazione) e in base a come esso si rapporta con gli altri gruppi con cui si trova a interagire in quelle circostanze (confronto). La teoria è stata messa in discussione da sviluppi più recenti in seno alla disciplina, in particolare a causa della sua eccessiva rigidità.<sup>9</sup> Tuttavia, essa continua a fornire un'ottima cornice in cui analizzare l'identità sociale di un gruppo e la sua costruzione. Ovviamente i processi cognitivi restano strettamente interconnessi e non misurabili: la loro distinzione in questa sede diventa puramente operativa.

Pertanto, l'articolo è suddiviso in tre capitoli, uno per ogni processo cognitivo, da considerarsi autonomi per quanto correlati. Nel primo i concetti di nazione ed etnia vengono definiti in quanto categorie sociali. Conseguentemente, la categoria sociale di ebreo marocchino viene decostruita attraverso un'analisi delle differenze interne, nonché di alcune pratiche culturali condivise con i musulmani. Nel secondo viene esaminato l'impatto avuto dalle ideologie sociali quali nazionalismo marocchino e sionismo. Non si intende qui eleggere il nazionalismo a spiegazione univoca dei cambiamenti sociali, bensì gli si riconosce un peso rilevante in quanto le «ideologie sociali sono poi ciò che nel concreto attiva le dinamiche psicosociali di differenziazione»<sup>10</sup> in qualità di veicoli ed amplificatori di simboli dalla forte valenza affettiva. Infine, nel terzo vengono analizzate le forze politiche e sociali che hanno cercato di aggiudicarsi la lealtà degli ebrei del Marocco e il modo in cui sono entrate in competizione.

Lo scopo è dimostrare, in primo luogo, come i confini stessi tra le categorie sociali di musulmano ed ebreo storicamente non fossero netti come si è portati a credere e, in secondo luogo, come questi siano stati percepiti in maniera sempre più netta conseguentemente a dinamiche storico-politiche che hanno attivato su scala sociale i processi cognitivi di categorizzazione, identificazione e confronto sociale.

---

<sup>5</sup> X. Chrysoschoou, *Diversità culturali: Psicologia sociale della differenza*, Novara, Utet, 2006, p. 176 (ed. orig. Hoboken, 2004).

<sup>6</sup> B.M. Mazzara, *Appartenenza e pregiudizio: Psicologia sociale delle relazioni interetniche*, Roma Carocci, 1998<sup>2</sup>, p. 37.

<sup>7</sup> Cfr. per es. Ja. Roumani, D. Meghnagi, Ju. Roumani, (a cura di), *Jewish Libya: Memory and Identity in Text and Image*, Syracuse, Syracuse University Press, 2018.

<sup>8</sup> Per una visione generale cfr. H. Tajfel, *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, volume in cui l'autore stesso raccolse i suoi principali contributi revisionati.

<sup>9</sup> Cfr. J.A. Howard, *Social Psychology of Identities*, «Annual Review of Sociology», XXVI, 2000, pp. 367-393.

<sup>10</sup> B.M. Mazzara, *Appartenenza e pregiudizio*, p. 158.

## 2. Categorizzazione sociale: nazione ed etnia come categorie sociali

La categorizzazione in quanto processo cognitivo può essere definita come «la tendenza a raggruppare gli oggetti della nostra conoscenza in insiemi».<sup>11</sup> Essa diventa sociale e socialmente costruita quando gli oggetti della nostra conoscenza che raggruppiamo sono persone e la categorizzazione può, pertanto, essere considerata un sistema di orientamento che definisce il ruolo dell'individuo all'interno della società.

Questo processo deriva soprattutto dal tentativo della mente umana di economizzare le risorse cognitive a sua disposizione. Quando si identifica una persona come appartenente a un gruppo, diventa meno dispendioso recuperare le informazioni che la riguardano e basta allargare a essa il giudizio che si ha del suo gruppo. La categorizzazione sociale implica pertanto due principali fenomeni paralleli di distorsione sistematica del giudizio, o *bias*. Il primo è l'accentuazione percettiva, che porta a considerare gli oggetti facenti parte della stessa categoria come più omogenei di quanto siano in realtà e, al contempo, più diversi di quanto siano in realtà rispetto a quelli afferenti ad altre categorie. Il secondo concerne i processi attribuzionali e comporta che gli eventi positivi vengano più facilmente attribuiti a cause interne all'in-group – ovvero la categoria sociale cui si sente di appartenere – mentre gli eventi negativi vengono fatti risalire più facilmente a cause esterne e riguardanti l'out-group – ovvero la categoria sociale con la quale si opera il confronto.

Negli studi sul nazionalismo risulta fondamentale la distinzione, operata da Anthony D. Smith, tra i concetti di etnia e nazione, atta a sintetizzare i contributi delle opposte scuole di pensiero perennialista e socio-costruttivista. Da questo punto di vista, la nazione sarebbe quindi una popolazione umana indicata con un nome specifico, la quale occupa un territorio o una madrepatria storici e condivide miti e memorie, una cultura pubblica di massa, una singola economia, presentando diritti e doveri comuni a tutti i membri.<sup>12</sup> Un'etnia è invece una popolazione umana provvista di nome con miti di ascendenza comune, la quale condivide memorie storiche, uno o più elementi culturali e vanta un legame con una madrepatria e una certa solidarietà, almeno tra le élite.<sup>13</sup>

L'etnia è dunque una nazione *in fieri* – ovvero una parte di essa, poiché una nazione può essere formata da più etnie – un aggruppamento umano che solo in seguito a processi storico-politici ben precisi è stato per così dire trasformato in nazione. La singola economia e i diritti e doveri comuni per tutti i membri sono difatti successivi all'unità e all'indipendenza politica in uno Stato-nazione (moderna forma di organizzazione politica).<sup>14</sup> Allo stesso modo, i miti e le memorie che vanno a formarne la cultura collettiva risultano spesso storicamente infondati e inventati dalle élite nazionaliste.<sup>15</sup> Infine, la cultura pubblica di massa è stata resa possibile da innovazioni tecnologiche e sociali quali la carta stampata e il capitalismo editoriale. Queste novità, unite a una lingua comune, hanno permesso al popolo di immaginarsi come una comunità politica intrinsecamente limitata e sovrana.<sup>16</sup>

---

<sup>11</sup> G. Leone, B.M. Mazzara, M. Sarrica, *La psicologia sociale: Processi mentali, comunicazione e cultura*, Bari, Laterza, 2013, p. 178.

<sup>12</sup> A.D. Smith, *The Nation in History: Historiographical Debates About Ethnicity and Nationalism*, Cambridge, Polity Press, 2000, p. 20.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 113.

<sup>14</sup> Cfr. E.J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992<sup>2</sup>.

<sup>15</sup> Cfr. E.J. Hobsbawm, T. Ranger (a cura di), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

<sup>16</sup> Cfr. B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 2006<sup>3</sup>.

Per porre la questione in termini psico-sociali, quindi, la carta stampata e il capitalismo hanno causato una vera e propria rivoluzione cognitiva, la quale a sua volta ha comportato un allargamento alla nazione dell'in-group formato da quella che si può definire etnia: una comunità ristretta di cui si ha una conoscenza più o meno diretta grazie a legami linguistico-culturali.<sup>17</sup> Ne consegue che anche i due *bias* discussi in introduzione al capitolo vengono adattati al nuovo in-group: l'accentuazione percettiva aumenta la percezione di omogeneità interna alla nazione, alla quale vengono attribuiti gli eventi positivi che la riguardano; al contempo, aumenta la percezione di diversità con le altre nazioni, alle quali si attribuiscono gli eventi negativi.

Oltre al genuino tentativo di riconoscere sia la *longue durée* di alcune nazioni, sia il contributo della scuola socio-costruttivista, appare chiaro come Smith, nella sua teorizzazione, insieme a Greci e Persiani si riferisca soprattutto agli Ebrei.<sup>18</sup> Gli Ebrei sarebbero stati una nazione premoderna in quanto popolazione legata a una madrepatria che condivide elementi culturali, miti di ascendenza comune e una certa solidarietà, almeno tra le élite. Le varie comunità ebraiche sparse per il mondo sarebbero invece le etnie costituenti la nazione ebraica contemporanea, la quale ha trovato la sua indipendenza politica con lo Stato d'Israele.

Tuttavia, pur non volendo assolutamente negare i legami culturali tra le numerose comunità ebraiche, né la nazione ebraica contemporanea né le etnie in senso smithiano che sono andate a costituirle sono state esenti da processi di costruzione sociale. Gli ebrei divennero una nazione in senso moderno solo quando il sionismo (prima della fondazione di Israele) e la storiografia sionista (una volta che il nuovo Stato si dotò di un sistema scolastico) tramandarono miti, per la maggior parte storicamente infondati, sulla comune discendenza degli ebrei di tutto il mondo da coloro che erano stati cacciati dagli odierni Palestina e Israele successivamente alle due distruzioni del Tempio.

Ciò si scontra evidentemente con la prova storica di conversioni all'ebraismo, più semplici e frequenti soprattutto tra le popolazioni pagane in epoca precristiana, quando l'ebraismo non doveva far fronte a monoteismi concorrenti.<sup>19</sup> In questo periodo la religione mosaica si poté diffondere con relativa tranquillità tra le popolazioni puniche della costa e quelle berbere dell'entroterra.<sup>20</sup> Infatti, nonostante la fede ebraica della condottiera berbera Kāhina (che si oppose alla conquista araba del Maghreb verso la fine del VII sec.) possa risultare problematica da provare storicamente,<sup>21</sup> nel momento dell'avvento dell'islam esistevano comunque diverse tribù berbere giudaizzate. E non mancano prove di conversioni anche in periodi successivi: fino a inizio XX secolo era per esempio comune tra le famiglie ebraiche facoltose del Sud del Marocco possedere schiavi neri (tendenzialmente di sesso femminile), i quali diventavano parte integrante della famiglia ed erano sottoposti a un processo involontario di acculturazione e, talvolta, conversione.<sup>22</sup>

È comunque innegabile che esista una certa continuità culturale non solo tra le varie comunità ebraiche del Marocco, bensì anche tra ebrei e musulmani marocchini. Ciò è riscontrabile in prima istanza attraverso la presenza di pratiche culturali comuni, la più evidente delle quali è un tipo di religiosità popolare mistica caratteristica del Maghreb, laddove con

---

<sup>17</sup> X. Chryssoschoou, *Diversità culturali*, p. 100.

<sup>18</sup> A.D. Smith, *The Nation in History*, p. 121. D'altronde la sua opera è una raccolta di conferenze precedentemente tenute alla Historical Society of Israel, la quale ne detiene i diritti d'autore.

<sup>19</sup> Cfr. S. Sand, *L'invenzione del popolo ebraico*, Milano, Rizzoli, 2010<sup>2</sup> (ed. orig. Tel Aviv, 2008).

<sup>20</sup> Cfr. N. Slouschz, *Études sur l'histoire des juifs et du judaïsme au Maroc*, «Archives marocaines», IV, 1905, 1, pp. 345-411.

<sup>21</sup> Cfr. M. Talbi, *al-Kāhina*, «Encyclopédie de l'Islam», 1978<sup>2</sup>.

<sup>22</sup> H. Zafrani, *Deux mille ans de vie juive*, p. 124.

misticismo ci si riferisce a tutte quelle pratiche che cercano di riempire il vuoto che si è venuto a creare tra il mondo materiale e quello metafisico attraverso la ricerca di un contatto diretto con una divinità trascendente.<sup>23</sup> Nella cultura popolare nordafricana ciò si traduce spesso nella venerazione, presso il suo luogo di sepoltura, del mistico locale, che si crede possa intercedere in favore dei fedeli presso Dio. Il culto dei santi ebrei viene identificato col termine *hillûla*, lett. «nozze», il quale si riferisce più precisamente alla celebrazione della morte del santo, ossia le sue nozze con Dio.<sup>24</sup> Queste celebrazioni durano generalmente diversi giorni e comportano il pellegrinaggio dei fedeli verso la tomba del santo, presso la quale i pellegrini si accampano, banchettano e salmodiano brani tratti da testi sacri. La *hillûla* diventa anche l'occasione per la composizione di poesie in ebraico, giudeo-arabo o giudeo-berbero. Gli eccessi di queste celebrazioni (come i fedeli che raggiungono stati di *trance* e le apparizioni del santo) vengono spesso condannate dai rabbini più rigorosi.

Può anche capitare che lo stesso santo sia venerato da ebrei e musulmani e che ciò dia luogo a manifestazioni che sono state definite di «simbiotismo culturale» o di «sincretismo religioso».<sup>25</sup> In questi casi i fedeli delle due religioni utilizzano le stesse formule di preghiera, così come chiedono intercessioni al santo attraverso le stesse offerte, le stesse azioni e gli stessi gesti. I santi venerati in comune sono trentuno in totale<sup>26</sup> e alcuni hanno persino due nomi, uno per gli ebrei e uno per i musulmani. È il caso, per esempio, di Rabbi David ou Moshe, santo ebreo la cui tomba si trova ad Agouim, nei pressi di Ouarzazate. I musulmani lo chiamano Cheikh d'Amekhzen e ora che la quasi totalità degli ebrei è emigrata ne visitano la tomba e ne chiedono l'intercessione con intensità e attenzione ancora maggiori, apparentemente convinti che il santo, ora che è meno sollecitato dagli ebrei, possa dare più ascolto alle loro preghiere.<sup>27</sup> Oppure di Hananiya Ha-Cohen, un altro santo venerato dai fedeli di entrambe le religioni, il cui mausoleo si trova nel cimitero ebraico di Marrakech ed è visitato sia da ebrei che musulmani.<sup>28</sup>

A ogni modo, a prescindere dai casi di venerazione simbiotica, la *hillûla* presenta delle caratteristiche comuni con il marabutismo, cioè la venerazione dei santi musulmani tipica del Nordafrica. Sia i santi ebrei che musulmani furono, in vita, guide spirituali versate nelle rispettive leggi religiose, e si crede che da morti possano fungere da intermediari presso Dio. Le leggende che li riguardano spesso danno loro poteri soprannaturali e le loro tombe, quando non rimangono semplici mete di pellegrinaggio, diventano talvolta il nucleo di nuovi piccoli centri urbani.<sup>29</sup> La *hillûla* e il marabutismo vennero inoltre sfruttati politicamente allo stesso modo in varie epoche e con scopi diversi. In epoca precoloniale gli etnologi francesi che studiarono queste pratiche ne connotarono negativamente l'ibridismo per poterne fare un uso ideologico: il fatto che il culto dei santi fosse trasversale a ebrei e musulmani avrebbe dimostrato che non era tipico di nessuna delle due comunità, ma di un periodo berbero-pagano

---

<sup>23</sup> Cfr. G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, London, Thames & Hudson, 1955<sup>3</sup>.

<sup>24</sup> A. Chouraqui, *Histoire des juifs en Afrique du Nord: En exil au Maghreb*, I, Monaco, Éditiones du Rocher, 1998, p. 214.

<sup>25</sup> H. Zafrani, *Deux mille ans de vie juive*, p. 118.

<sup>26</sup> O. Kosansky, *The Real Morocco Itself: Jewish Saint Pilgrimage, Hybridity, and the Idea of the Moroccan Nation*, in E. Benichou Gottreich, D.J. Schroeter (a cura di), *Jewish Culture and Society*, 2011, p. 352.

<sup>27</sup> N. Elgrissy Banon, *La renaissance: Mémoires d'une marocaine juive et patriote*, Casablanca, Afrique Orient, 2010, p. 143.

<sup>28</sup> E. Gottreich, *The Mellah of Marrakesh: Jewish and Muslim Space in Morocco's Red City*, Bloomington, Indiana University Press, 2007, p. 74.

<sup>29</sup> Cfr. V.J. Cornell, *Ribāṭ tīt-n-fiṭr and the Origins of Moroccan Maraboutism*, «Islamic Studies», XXVII, 1988, I, pp. 23-36; N.A. Stillman, *Saddiq and Marabout in Morocco*, in S. Deshen, W.P. Zenner (a cura di), *Jews Among Muslims*, 1996; e A. Larhmaid, *Jewish Identity and Landownership in the Sous Region of Morocco*, in E. Benichou Gottreich, D.J. Schroeter (a cura di), *Jewish Culture and Society*, 2011.

antecedente, delegittimando così l'identità arabo-islamica del Marocco. In epoca coloniale, invece, il Protettorato cercò di ingraziarsi le simpatie della comunità ebraica patrocinando le *hillûlôt*, migliorando le infrastrutture che portavano i fedeli ai mausolei e che li accoglievano una volta giunti alla tomba del santo. Una volta riottenuta l'indipendenza, infine, lo Stato marocchino si sostituì alla Francia nel patrocinare questi eventi e cercò di inserirli in una narrazione nazionale che dimostrasse la tolleranza e l'apertura che da sempre caratterizzano la nazione marocchina, non operando discriminazioni tra i fedeli delle due religioni.<sup>30</sup>

Un ulteriore aspetto che gioca un ruolo non indifferente nel formare le identità etniche sono specifiche abitudini alimentari, che possono essere intese sia come cibi caratteristici di una determinata cultura che proibiti da particolari prescrizioni.<sup>31</sup> Proprio il cibo sembra essere stato infatti, agli occhi dello storico della corte alawide Abū al-Qāsim al-Zayyānī (1734-1833), ciò che più banalmente giustificava e sintetizzava le differenze tra i turchi e le popolazioni del Maghreb. Egli scrisse in *al-Tarğumāna al-kubrā*, resoconto di viaggio che nel 1818 dedicò al sultano Mawlāy Sulaymān: «Non mangiamo ciò che mangiano i turchi».<sup>32</sup> Sia *šarī'a* che *halāqa* regolano nel dettaglio anche la macellazione rituale necessaria a rendere la carne rispettivamente *ḥalāl*, «lecita», per i musulmani e *kāšer*, «adatta», per gli ebrei. In generale la legge ebraica è più stringente di quella islamica, e ciò fa sì che, secondo la scuola islamica malikita seguita in Marocco, i musulmani mangiassero effettivamente la carne *kāšer* comprata da macellai ebrei.<sup>33</sup>

I procedimenti da seguire durante la macellazione sono molto simili per entrambe le religioni e portano entrambi molta attenzione a che l'animale non soffra inutilmente, per esempio. Le differenze sono maggiormente evidenti nei dettagli – come nella lunghezza del taglio che deve essere operato sul collo dell'animale per ucciderlo – ma anche le restrizioni alimentari si assomigliano e prevedono divieti simili sugli animali e sugli organi che non possono essere mangiati. Essendo la legge ebraica più stringente anche a questo riguardo, i macellai musulmani erano soliti ricomprare quella carne che gli ebrei non potevano mangiare perché l'animale presentava danni agli organi interni, per poi rivenderla ad acquirenti musulmani. Proprio per questo motivo il contrario non è sempre vero: gli ebrei non possono mangiare, per esempio, il cammello, che in Marocco fu parte integrante della dieta dei musulmani almeno fino al ventesimo secolo.<sup>34</sup> Queste pratiche facevano parte del bagaglio culturale virtualmente di ogni marocchino, qualsiasi religione professasse, come dimostrato dalla memorialistica<sup>35</sup> e da un proverbio popolare arabo diffuso nel Maghreb, il quale recita «mangia dall'ebreo e vai a letto col cristiano»,<sup>36</sup> sottolineando come un musulmano potesse fraternizzare e socializzare con un ebreo tanto da mangiare a casa sua. Viceversa, con un cristiano questo non era possibile per motivi religiosi, senza che ciò impedisse a un musulmano di avere mogli o concubine cristiane (fatto non inusuale neanche tra i sultani marocchini stessi).

---

<sup>30</sup> Cfr. O. Kosansky, *The Real Morocco Itself*.

<sup>31</sup> B.M. Mazzara, *Appartenenza e pregiudizio*, p. 50.

<sup>32</sup> Cfr. l'edizione critica consultata A. al-Zayyānī, *al-Tarğumāna al-kubrā fī aḥbār al-ma'mūr barrā wa-baḥrā*, al-Ribāt, Dār našr al-ma'rifa li-l-našr wa-l-tawzī', 1991<sup>2</sup>, p. 171.

<sup>33</sup> E. Gottreich, *The Mellah of Marrakesh*, p. 73.

<sup>34</sup> Cfr. S.E. Holden, *Muslims and Jewish Interaction in Moroccan Meat Markets, 1873-1912*, in E. Benichou Gottreich, D.J. Schroeter (a cura di), *Jewish Culture and Society*, 2011.

<sup>35</sup> N. Elgrissy Banon, *La renaissance*, p. 107.

<sup>36</sup> al-S. Binfarḥī, *al-Yahūd fī al-amṭāl al-'arabiyya al-'āmmiyya wa-l-faṣīḥa*, al-Ribāt, Dār al-salām li-l-ṭibā'a wa-l-našr wa-l-tawzī', 2013, p. 39. In altre parti del Mondo arabo sono diffuse alcune varianti che vedono altre minoranze prendere il posto degli ebrei in questo detto, come i drusi in Libano – a tal proposito cfr. per es. W.P. Zenner, S. Deshen, *Jews Among Muslims in Precolonial Times: An Introductory Survey*, in S. Deshen, W.P. Zenner (a cura di), *Jews Among Muslims*, 1996, p. 15.

Un'altra pratica culturale che travalicava i confini religiosi era la parentela di latte (in arabo *riḍā'a*), termine col quale ci si riferisce a quel rapporto che viene a crearsi tra due persone durante l'allattamento quando queste non condividono legami di sangue. Il diritto islamico la paragona alla parentela di sangue, tanto che le proibizioni matrimoniali che deve rispettare il musulmano (sorelle, zie, figlie, nipoti, ecc.) vengono estese ai nuovi parenti acquisiti in caso venga allattato da una nutrice e il rapporto sessuale con un parente di latte è equiparabile all'incesto. Ciononostante, i due tipi di parentela non sono totalmente equipollenti poiché, per esempio, la parentela di latte non dà diritto all'eredità.<sup>37</sup>

Anche se non quanto il legame di sangue, la parentela di latte viene dunque considerato un legame molto forte. Nelle credenze popolari il latte che si beve durante l'infanzia (oltre ad avere proprietà curative) concorre nella formazione del carattere e della salute della persona.<sup>38</sup> Tradizionalmente (ma la pratica resiste ancora almeno nel Sud del Marocco) era usuale che questo tipo di parentela si instaurasse tra persone di classi sociali differenti. Serviva a cementare la comunità di un villaggio o di un quartiere, poiché rinsaldava i legami tra i membri di una classe agiata e i suoi sottoposti, dando un valore affettivo a quelli che altrimenti sarebbero rimasti rapporti di tipo clientelare, ed evitava collateralmente che i membri delle due classi sociali si unissero in matrimonio per via del divieto giuridico.<sup>39</sup>

In Marocco la parentela di latte poteva instaurarsi anche tra musulmani ed ebrei e, considerando lo status inferiore del *ḍimmī* nella società tradizionale islamica e i proverbi sull'astenersi dall'aver rapporti sessuali coi membri dell'altra categoria sociale, potrebbe sembrare che la parentela di latte tra musulmani ed ebrei rispondesse alla necessità di perpetrare una gerarchia sociale su base religiosa. Inoltre, sempre nel Sud del Marocco, gli ebrei che non possedevano degli appezzamenti di terra erano legati ai proprietari terrieri musulmani proprio per mezzo di rapporti clientelari.<sup>40</sup> In mancanza di studi specifici, non ci è dato sapere se questa pratica culturale possa essere servita tradizionalmente a questo scopo. A ogni modo, ciò non traspare dalla memorialistica della seconda metà del XX secolo,<sup>41</sup> dove l'allattamento comune tra famiglie di diversa confessione, avvenuto in ambito urbano, sembra aver perso totalmente i significati sociali e simbolici che l'avrebbero potuto caratterizzare precedentemente, mantenendo invece lo scopo di rinsaldare i legami nella comunità anche attraverso l'aiuto reciproco in caso di mancanza del latte materno.

---

<sup>37</sup> Cfr. S. Altorki, *Milk Kinship in Arab Society: An Unexplored Problem in the Ethnography of Marriage*, «Ethnology», XIX, 1980, 2, pp. 233-244.

<sup>38</sup> Cfr. C. Fortier, B. Casciarri, *Fisiologia della filiazione e della parentela di latte: Nell'islam malekita e nella società maura di Mauritania*, «La ricerca folklorica», XL, 1999, pp. 91-104.

<sup>39</sup> Cfr. R. Ensel, *Colactation and Fictive Kinship as Rites of Incorporation and Reversal in Morocco*, «The Journal of North African Studies», VII, 2002, 4, pp. 83-96; e P. Parkes, *Milk Kinship in Islam: Substance, Structure, History*, «Social Anthropology», XIII, 2005, 3, pp. 307-329.

<sup>40</sup> Cfr. A. Larhmaid, *Jewish Identity and Landownership*.

<sup>41</sup> E.B. Katz, *The Burdens of Brotherhood*, pp. 229-232 riporta la storia di Simon Dahan, ebreo di origine marocchina che ora vive in Francia, mentre N. Elgrissy Banon, *La renaissance*, p. 141 racconta la sua esperienza personale.

Nonostante questa continuità, considerare gli ebrei marocchini come un'etnia a sé stante, in maniera implicita<sup>42</sup> o esplicita,<sup>43</sup> può portare a essenzializzare una categoria socialmente costruita, spesso anacronisticamente ritenuta primordiale sebbene il concetto stesso di ebreo marocchino non fosse diffuso almeno fino al XX secolo.<sup>44</sup> Mantenendo la lingua come parametro principale di categorizzazione e identificazione in quanto mezzo di trasmissione privilegiato della cultura, si possono identificare infatti tre comunità etnolinguistiche. La principale linea di separazione – socioeconomica ancor più che etnica – divide gli ebrei marocchini in *tôšabîm*, gli autoctoni (solitamente artigiani o agricoltori), e *megôrašîm*, cacciati dalla Penisola iberica in seguito alla Reconquista e all'Editto di Granada del 1492 (solitamente mercanti benestanti). Queste due categorie si sovrapponevano in un primo momento a quelle identificate con i termini arabi *baldiyyûn*, «indigeni», e *rûmiyyûn*, «europei». Le differenze tra i due gruppi sbiadirono con lo scorrere dei secoli. Sotto il punto di vista giuridico furono principalmente i *tôšabîm/baldiyyûn* ad adattarsi alle pratiche religiose e giuridiche dei *megôrašîm/rûmiyyûn*, adottandone il rito sefardita.

Al contrario, mentre solo una parte degli esuli spagnoli stabilitesi nelle città del Nord continuò a parlare varietà di giudeo-ispanico (conosciuto come *haketia* in Nordafrica) e rimase ispanofona, la maggior parte di loro si arabizzò.<sup>45</sup> Per quanto riguarda gli indigeni, oltre agli arabofoni esisteva anche una consistente minoranza berberofona con una sua distinta cultura giudeo-berbera principalmente orale di cui rimangono poche tracce scritte.<sup>46</sup> Infine, la situazione sociolinguistica delle comunità ebraiche del Marocco era caratterizzata, così come quella dei musulmani, da diglossia: le lingue di cultura erano ebraico antico e aramaico, che venivano utilizzate principalmente in ambito liturgico e culturale. A queste si aggiungeva anche l'arabo in ambito liturgico e giuridico, il cui utilizzo era possibile grazie alla traduzione della Torah a opera di Saadia Gaon (m. 942).<sup>47</sup>

La situazione cambiò gradualmente ma inesorabilmente a partire dall'apertura della prima scuola dell'Alliance israélite universelle (Aiu) a Tétouan nel 1862. Tra gli scopi espliciti dell'organizzazione francese si annoverano attività di *lobbying* a favore degli ebrei sia fuori che dentro l'Europa, la creazione di un senso di comunità tra gli ebrei del mondo e l'istituzione di scuole in lingua francese che aiutassero gli ebrei a emanciparsi e che servissero «come mezzo per gli ebrei per assorbire i concetti di uguaglianza, fratellanza e libertà»<sup>48</sup>, ovvero una sorta di *mission civilisatrice* nei confronti delle comunità ebraiche sparse per il mondo. Con l'estensione delle attività dell'Aiu, che col tempo instaurò una rete di scuole capillare soprattutto nelle principali città costiere, gli ebrei del Marocco, pur continuando a parlare lingue vernacolari

---

<sup>42</sup> Cfr. per es. R. Assaraf, *Une certaine histoire des juifs du Maroc: 1860-1999*, s.l., Jean-Claude Gawsewitch éditeur, 2005; A. Šahlān, *A' lām yahūd al-mağrib min turāṭihim Yūsuf bin Na'im wa-kitābihi "Umarā' al-ahbār"*, in A. Šahlān, I. A' bīza (a cura di), *al-Luğāt wa-l-ḥaḍarāt al-šarqiyya: Nazar wa-taṭbīq*, al-Ribāt, Manšūrāt kulliyat al-ādāb wa-l-'ulūm al-insāniyya, 2005; e Id., *al-Yahūd al-mağārība min manbit al-uṣūl ilā rayyāh al-furqa: Qirā'a fī al-mawrūt wa-l-aḥdāt*, al-Ribāt, Dār Abī Raqrāq li-l-ṭibā'a wa-l-našr, 2009. In questi sudi l'oggetto di studio sono gli ebrei del Marocco.

<sup>43</sup> Cfr. per es. W.P. Zenner, S. Deshen, *Jews Among Muslims in Precolonial Times*, p. 7, dove il Marocco viene considerato un'area culturale.

<sup>44</sup> J. Marglin, *Modernizing Moroccan Jews: The AIU Alumni Association in Tangier, 1983-1913*, «The Jewish Quarterly Review», CI, 2011, 4, p. 575.

<sup>45</sup> H. Zafrani, *Deux mille ans de vie juive*, p. 123.

<sup>46</sup> H.Z. Hirschberg, *The Problem of the Judaized Berbers*, «The Journal of African History», IV, 1963, 3, pp. 313-339 ne contesta l'esistenza stessa, ma scoperte successive di H. Zafrani, *Judéo-berbère*, «Encyclopédie de l'Islam», 1978<sup>2</sup> sembrerebbero confermarla.

<sup>47</sup> A. Chouraqui, *Histoire des juifs*, pp. 138-140.

<sup>48</sup> M.M. Laskier, *The Alliance israélite universelle and the Jewish Communities of Morocco: 1862-1962*, Albany, SUNY Press, 1983, p. 33.



diverse, ebbero a disposizione una lingua di cultura unificata e importata: il francese. Di più: nelle scuole non solo veniva loro insegnata una lingua esogena, ma anche i programmi di geografia e storia erano quelli francesi ed erano insegnati, soprattutto inizialmente, da professori ebrei francesi che percepivano come parte della loro missione la trasformazione della fede dell'ebreo marocchino, vista talvolta persino con disprezzo e interpretata come arretrata, superstiziosa, ingenua ed eccessivamente collettiva. Ciò suscitò quindi l'opposizione vigorosa degli ambienti rabbinici conservatori, preoccupati, ironicamente ma senza sorpresa, che l'organizzazione potesse attentare alla pratica religiosa e all'identità ebraica della loro comunità.<sup>49</sup>

Ciò non significa sostenere che nessuno si fosse mai identificato nelle categorie sociali di ebreo e musulmano fino al tardo XIX sec., quando l'Aiu aprì le sue scuole in Marocco, o che gli ebrei di tutto il mondo non avessero assolutamente nulla in comune tra di loro. La religione è ovviamente un elemento importante dell'identità sociale di chiunque e in particolari situazioni può dare vita a confini all'interno o all'esterno dei quali ci si identifica. Tuttavia, ciò non ha impedito che esistessero più elementi culturali in comune con i non ebrei che abitavano lo stesso territorio piuttosto che con gli ebrei del resto del mondo, in Marocco come altrove. E implica inoltre che la categoria di ebreo non è intrinsecamente in conflitto né con quella di arabo, né tantomeno con quella di berbero.

L'esistenza stessa dei *mellah*, ovvero una sorta di ghetto marocchino, sembrerebbe contraddire queste affermazioni in quanto rende in certo qual modo fisici i confini tra le categorie di ebreo e musulmano. Se ciò può essere in parte vero, non bisogna fare l'errore di considerare questi confini come invalicabili. Al contrario, le barriere tra medina e *mellah* – e quindi tra spazio ebraico e spazio musulmano – sono sempre state permeabili, con i musulmani che entravano ed uscivano tranquillamente dal quartiere ebraico e, viceversa, gli ebrei che entravano ed uscivano tranquillamente dal quartiere musulmano per affari e non solo. La separazione riguardava i quartieri residenziali: nella maggior parte dei casi le due comunità vivevano sì separatamente, ma interagivano liberamente in spazi comuni, come nel *sūq*.<sup>50</sup>

Infine, esistono differenze sostanziali tra i *mellah* e i ghetti europei. Innanzitutto, i primi non erano automaticamente presenti in ogni città marocchina dove viveva una cospicua comunità ebraica al fine di recluderla; bensì in momenti storici molto diversi – il primo a Fes nel 1438, gli ultimi a Rabat, Essaouira e Salé nel 1807 – e per motivi divergenti che raramente erano religiosi, una parte della città veniva predisposta all'abitazione degli ebrei. In alcuni casi, come a Marrakech fino al XX secolo, era considerato il quartiere di residenza dei non musulmani piuttosto che un quartiere strettamente ebraico, poiché solitamente vi risiedevano anche gli europei in visita nella città.<sup>51</sup> Infine, differenza non trascurabile, era chiuso dall'interno e non dall'esterno come i ghetti europei.<sup>52</sup>

### 3. Identificazione sociale: le ideologie sociali

L'identificazione sociale è quel processo cognitivo che porta un individuo a sentirsi parte di un gruppo, di una categoria sociale, e ad associare a questa appartenenza un valore emotivo ed affettivo. Tra le ideologie sociali che nel concreto hanno attivato le dinamiche psicosociali di differenziazione si è deciso nel particolare di analizzare solo il nazionalismo poiché altre ideologie come il comunismo hanno dato vita a partiti in cui gli ebrei erano persino sovrarappresentati rispetto alla loro percentuale sulla popolazione totale. L'affiliazione sulla

---

<sup>49</sup> R. Assaraf, *Une certaine histoire*, pp. 224-236.

<sup>50</sup> D.J. Schroeter, *The Changing Landscape*, p. 46.

<sup>51</sup> E. Gottreich, *The Mellah of Marrakesh*, cap. 3.

<sup>52</sup> *Ivi*, pp. 2-3, nt. 9.

base della classe sociale si era dimostrata capace di coinvolgere le comunità religiose trasversalmente, tanto che il Partito comunista marocchino (Pcm) fu ricostituito nel 1943 da Léon Sultan, ebreo di origine algerina trasferitosi in Marocco, e attorno alla metà del XX secolo contava tra gli iscritti cinquecento ebrei e tremila musulmani;<sup>53</sup> ovvero circa il 14% dei suoi membri era ebreo, mentre questi rappresentavano circa il 3% della popolazione totale all'epoca. Tuttavia, il posizionamento del Marocco a fianco della NATO durante la Guerra fredda fece sì che il sultano potesse impunemente ostracizzare (quando non addirittura reprimere) le formazioni politiche di sinistra più o meno radicali. Pertanto, la classe sociale difficilmente rappresentò per la popolazione la categoria sociale prediletta in cui identificarsi, al contrario della nazione, sulla quale il discorso pubblico delle varie forze politiche si concentrò.

Ciò che, quindi, a questo punto è più interessante capire è se la categoria sociale della nazione fosse altrettanto capace di coinvolgere i marocchini indipendentemente dalla loro confessione. Al contrario del concetto di nazione, quello di nazionalismo risulta essere meno divisivo e pressoché tutti gli studiosi che se ne sono occupati, pur ponendo l'accento su aspetti differenti a seconda degli approcci privilegiati, convergono nel considerarlo un'ideologia che ha lo scopo di far ottenere l'indipendenza e l'unità politica alla nazione di riferimento.<sup>54</sup> Una prospettiva meno strettamente politologica e più antropologico-sociale ha portato invece a definirlo, insieme alla nazione, un particolare artefatto culturale creato per la prima volta verso la fine del XVIII secolo.<sup>55</sup> Non distaccandosi troppo da questa definizione, ma anzi facendo un passo oltre, in chiave psicosociale si può descrivere il nazionalismo, attraverso la teoria delle rappresentazioni sociali,<sup>56</sup> come «un particolare progetto politico basato sulla reificazione della nazione e sull'essenzializzazione del carattere nazionale», la quale «costituisce una costruzione sociale che diventa una divisione categoriale “reale”» e, in quanto tale, «dipende dal contesto storico in cui la nazione è stata costruita e dal contesto socio-politico in cui prospera».<sup>57</sup>

Il movimento nazionalista marocchino pose le sue radici con l'inizio della penetrazione e dell'ingerenza europea e si formò definitivamente durante l'esperienza coloniale. Le élite nazionaliste erano nate nei circoli salafiti dell'Università Qarawiyyīn di Fes e nelle scuole francesi istituite dal Protettorato e furono presto patrocinate dal giovane sultano Mohammed V.<sup>58</sup> Il primo banco di prova delle attività dei nazionalisti furono le proteste contro il cosiddetto *zahir* («decreto») berbero del 1930, la cui emanazione e applicazione comportavano che le popolazioni berbere delle zone rurali fossero giudicate secondo la loro legge consuetudinaria locale, piuttosto che secondo la *šarī'a*. Lo scopo iniziale delle proteste fu dunque quello di richiedere la stretta osservanza del Trattato di Fes del 1912, che aveva imposto il protettorato della Francia sul Marocco con la promessa che la prima avrebbe guidato la modernizzazione del secondo, senza però violarne la sovranità e l'integrità territoriale e rispettandone le strutture sociopolitiche.

Sebbene una parte dei nazionalisti avesse ricevuto un'educazione moderna e laica, le proteste contro il decreto si svilupparono in un quadro prettamente religioso, poiché le contestazioni principali riguardavano il fatto che il decreto dividesse la *umma* marocchina lungo linee etniche.

---

<sup>53</sup> R. Rézette, *Les parties politiques marocains*, Paris, Armand Colin, 1955, p. 339.

<sup>54</sup> Cfr. A.D. Smith, *The Nation in History*, p. 20; E.J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism*, p. 9; e E. Gellner, *Nations and Nationalism*, Ithaca, Cornell University Press, 2006<sup>2</sup>, p. 1.

<sup>55</sup> B. Anderson, *Imagined Communities*, p. 4.

<sup>56</sup> Con riferimento a S. Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, Paris, Presses universitaires de France, 1961.

<sup>57</sup> X. Chrysochoou, *Diversità culturali*, p. 112.

<sup>58</sup> Cfr. A. Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Casablanca, Centre culturel arabe, 2001<sup>2</sup>.

In particolare, le manifestazioni iniziarono a Rabat e Salé e vennero innescate in moschea sfruttando la preghiera che tradizionalmente veniva utilizzata nei momenti di crisi, *Yā Laṭīf*, e la *ḥuṭba*, il sermone che segue la preghiera di mezzogiorno del venerdì, la più importante della settimana. Dopodiché i nazionalisti tentarono in prima persona di allargare l'audience dei sermoni, viaggiando nelle altre principali città marocchine e cercando di coinvolgere attivamente il maggior numero di imam possibili. Il coordinamento risentì quindi dei mezzi di comunicazione e di spostamento dell'epoca e del fatto che il giorno prestabilito per le proteste rimanesse il venerdì, il giorno di maggiore frequentazione della moschea, poiché in questo modo la *ḥuṭba* poteva raggiungere un numero più alto di fedeli. D'altro canto, la moschea forniva uno spazio in cui i non musulmani non erano ammessi per legge e, insieme al sermone in arabo per così dire sincronizzato, consentiva di immaginare la comunità nazionale e di allargarla anche in una società in cui, nel periodo tra le due guerre mondiali, i letterati costituivano una piccola minoranza di circa il 6% delle donne e il 10% degli uomini.<sup>59</sup> Ciò conferma in certo qual modo le tesi moderniste sulla nazione e sul nazionalismo, nella misura in cui senza determinate innovazioni tecnologiche che permettessero spostamenti e comunicazioni più veloci una tale diffusione e coordinazione delle proteste nazionaliste sarebbero state impossibili.

Proprio a causa di questi fattori il movimento nazionalista, prima, e l'Istiqlal, il principale partito che ne nacque nel 1944, poi, erano rappresentativi solo degli ambienti urbani e principalmente della popolazione arabo-musulmana. La diffusione delle istanze e delle battaglie nazionaliste nelle zone rurali avvenne solo grazie all'appoggio dell'allora sultano Mohammed V, il quale giocò un ruolo decisivo nell'ottenimento dell'indipendenza sia attivamente, quando nel suo celebre discorso di Tangeri del 1947 non pronunciò l'usuale formula di apertura in lode alla potenza protettrice, sia indirettamente, quando successivamente i partiti nazionalisti sfruttarono simbolicamente la sua figura.<sup>60</sup> Entrambe le minoranze principali del Paese, quella berbera (molto ampia) e quella ebraica, furono quindi escluse dal processo di costruzione nazionale. Ciò fu in parte una reazione alla politica di *divide et impera* che venne attuata dal Protettorato con la scusa di voler mantenere e preservare le strutture sociali tradizionali. Il cosiddetto decreto berbero fu solo un tassello nel quadro della formalizzazione della distinzione tra *bilād al-maḥzan* (*makhzen*), le zone sotto il diretto controllo del sultano, arabe e urbane, e *bilād al-sība*, berbero e rurale, sotto il controllo tribale. Il risvolto culturale fu la reificazione delle categorie di arabo e di berbero e delle rispettive caratteristiche supposte. Da qui il tentativo dei nazionalisti di «formulare una “controvulgata” che decostruisse i binari etnografici, storici e territoriali coloniali enfatizzando un'unità nazionale marocchina arabo-islamica e la centralità simbolica del sultano».<sup>61</sup>

Pertanto, il discorso politico nazionalista per come fu impostato in Marocco vedeva sia ebrei che berberi (e, a maggior ragione, gli ebrei berberofoni) come un «Altro interno». Anche i richiami all'unità, sia della *umma* nel caso dei berberi, che dei sudditi del sultano nel caso degli ebrei, rimarcavano generalmente in certo qual modo l'alterità di questi due gruppi. I berberi sono per la maggior parte musulmani, ma non arabi; gli ebrei invece sono per la maggior parte arabi, ma non musulmani. Entrambi i gruppi, quindi, non rispecchiavano interamente l'identità

---

<sup>59</sup> J. Wyrzten, *Performing the Nation in Anti-Colonial Protest in Interwar Morocco*, «Nations and Nationalism», XIX, 2013, 4, pp. 615-634.

<sup>60</sup> Cfr. E.G.H. Joffé, *The Moroccan Nationalist Movement: Istiqlal, the Sultan, and the Country*, «The Journal of African History», XXVI, 1985, 4, pp. 289-307.

<sup>61</sup> J. Wyrzten, *Making Morocco: Colonial Intervention and the Politics of Identity*, Ithaca, Cornell University Press, 2015, p. 25.

marocchina nel modo in cui era stata essenzializzata e reificata dal movimento nazionalista, prima, e dai partiti nazionalisti, poi.

Per quanto riguarda le comunità ebraiche del Marocco più nello specifico, furono questi i motivi che causarono la mancata identificazione degli ebrei nella nazione marocchina, piuttosto che i rapporti tra nazionalisti e regimi nazifascista, come sostenuto da alcuni studiosi.<sup>62</sup> Queste relazioni vennero infatti instaurate in chiave antifrancese – persino organizzazioni sioniste della Palestina mandataria come la Banda Stern intrattennero rapporti simili con Germania e Italia in chiave antibritannica<sup>63</sup> – per essere dismesse quando fu chiaro che le potenze dell'asse avrebbero permesso alla Francia di Vichy di mantenere le proprie colonie; inoltre, i nazionalisti non ebbero alcun ruolo attivo nelle persecuzioni che gli ebrei dovettero subire sotto il regime collaborazionista.<sup>64</sup>

D'altro canto, oltre al movimento nazionalista erano presenti altri tre attori esterni che aspiravano ad aggiudicarsi la lealtà degli ebrei del Marocco durante il secondo e il terzo quarto del XX secolo. Innanzitutto, le élites e le associazioni ebraiche francesi (Aiu in testa) erano a favore dell'assimilazione alla nazione francese sull'esempio di quanto era stato fatto con gli ebrei algerini attraverso il decreto Crémieux del 1870. Il movimento nazionalista richiedeva invece l'assimilazione degli ebrei del Marocco alla nazione marocchina, tutto sommato in linea con la posizione del Protettorato, il quale spingeva affinché gli ebrei marocchini rimanessero sudditi del sultano al solo scopo di mantenere lo status quo ed evitare disordini. Infine, i gruppi e le organizzazioni sioniste ne reificavano l'identità ebraica e chiedevano di poterne organizzare l'emigrazione nella Palestina mandataria.<sup>65</sup> Le identità in competizione erano quindi sostanzialmente tre: arabo-marocchina, ebraica e francese.

Un certo senso di appartenenza al popolo arabo in Marocco sembra essere nato, almeno tra le élites, durante il periodo saadiano (1549-1659). Difatti la dinastia araba rivendicava la sua ascendenza profetica (e quindi araba) per promuovere le sue aspirazioni califfali in contrapposizione a (e in polemica con) i turchi ottomani che spingevano sui confini marocchini da Nord-Est. Questo sentimento ebbe però una più ampia diffusione tra la popolazione solo dopo la Seconda guerra mondiale e con la diffusione del panarabismo e del nasserismo. Tuttavia, l'identità rivendicata collettivamente nel periodo delle lotte anticoloniali in generale nel Maghreb è stata specificamente arabo-musulmana, non semplicemente araba o musulmana, e il Marocco in ciò non ha costituito un'eccezione.

Per la maggior parte delle comunità ebraiche del Mondo arabo in generale l'identità di ebreo arabo è principalmente un'identità diasporica. Si formò, cioè, solo una volta lasciato il Paese d'origine, come reazione nostalgica al distacco dalla propria terra e spesso come recriminazione nei confronti degli Stati e delle società che dal loro punto di vista li avevano costretti a migrare. In questo caso il Marocco rappresenta un'eccezione, poiché coloro che si sono sempre identificati come ebrei arabi sono ebrei che non partirono mai o che ritornarono nel loro Paese stabilmente, come André Azoulay (consigliere dei re Hassan II e Mohammed VI), Edmond Amran El Maleh (scrittore ed ex membro del Pcm), Abraham Serfaty (oppositore politico di

---

<sup>62</sup> Cfr. per es. G. Bensoussan, *Juifs en pays arabes: Le grand déracinement 1850-1975*, Paris, Éditions Tallandier, 2012 e Id., *Les Juifs du monde arabe. La question interdite*, Paris, Odile Jacob, 2017; ma anche M. Abitbol, *Histoire du Maroc*, Paris, Éditions Perrin, 2014<sup>2</sup>, pp. 550-553, e Id., *Histoire des juifs. De la genèse à nos jours*, Paris, Éditions Perrin, 2016<sup>2</sup>, pp. 726-741.

<sup>63</sup> C.D. Smith, *Palestine and the Arab-Israeli Conflict. A History with Documents*, Boston, Bedford/St. Martin's, 2017<sup>9</sup>, p. 171.

<sup>64</sup> Cfr. M. Abitbol, *Les Juifs d'Afrique du Nord sous Vichy*, Paris, CNRS Éditions, 2012<sup>3</sup>.

<sup>65</sup> J. Wyrzten, *Making Morocco*, cap. 6.

sinistra radicale), Sion Assidon (attivista politico antisionista) e Nicole Elgrissy Banon (scrittrice).<sup>66</sup>

Non essendo mai esistito un nazionalismo berbero – nel senso di progetto politico seguito da ampi strati della popolazione che chiede l'indipendenza della nazione berbera in un suo Stato-nazione – gli ebrei berberofoni del Sud del Marocco erano rimasti ai margini di questi processi. Ciò non significa che un certo senso di appartenenza al popolo berbero non fosse mai esistito; anzi, era già presente all'epoca delle dinastie degli Almoravidi e degli Almohadi. Tuttavia, l'identità berbera delle due dinastie era emersa in contrasto con quella araba dei nuovi invasori, e il principale fattore di legittimazione e di aggregazione per queste dinastie rimaneva comunque l'islam. È solo di recente che l'identità berbera ha assunto un significato di rivendicazione, comunque più sociale e culturale che politica, e declinato in maniera molto diversa a seconda della provenienza geografica e sociale.<sup>67</sup> Per quanto riguarda più specificamente gli ebrei berberofoni, invece, sono presenti poche fonti, la maggior parte delle quali prodotte in epoca precoloniale da viaggiatori europei. Nonostante l'incertezza dovuta alla narrazione ideologicamente costruita di queste fonti,<sup>68</sup> sembra che gli ebrei della regione non furono praticamente mai trattati come *ḍimmī* in senso stretto, ma che le leggi consuetudinarie locali ne rimarcassero comunque l'alterità rispetto ai berberi musulmani. Ciò non impedì loro di trasmettere oralmente all'interno delle varie comunità quelli che potremmo considerare dei miti fondatori atti a ribadire l'antichità del loro insediamento (VI sec. a.C. secondo alcune leggende) e il loro attaccamento alla terra in cui vivevano.<sup>69</sup> A ogni modo, considerando che l'Alleanza israhelita universale era penetrata in misura molto minore e in ritardo all'interno del territorio marocchino rispetto alle grandi città costiere, le organizzazioni sioniste erano rimaste le sole a preoccuparsi di queste comunità agricole. In questo modo potevano anche rispondere al bisogno che aveva Israele, durante gli anni Cinquanta, di nuovi cittadini abituati al lavoro nei campi da insediare nei territori conquistati dopo la Guerra arabo-israeliana del 1948.<sup>70</sup>

#### 4. *Confronto sociale: lealtà in competizione*

L'assunto strutturalista alla base della teoria dell'identità sociale è che la definizione di un gruppo di qualsiasi tipo acquista un senso solo in presenza di altri gruppi. Durante il processo di confronto sociale, dunque, l'individuo mette a confronto la categoria sociale con cui si identifica e che risulta essere saliente in un determinato periodo con le altre categorie sociali che lo circondano. Il confronto sociale diventa psicologicamente rilevante nel momento in cui evidenzia una situazione di deprivazione relativa, ovvero lo stato risultante dal confronto che occorre tra un gruppo deprivato e un gruppo non deprivato di qualsiasi aspetto materiale o meno si sia deciso di prendere in considerazione.<sup>71</sup> Nell'analizzare gli aspetti (soprattutto giuridici) che avrebbero potuto innescare dinamiche di confronto sociale, sembra inutile e fuorviante partire da un esame approfondito delle fonti classiche del diritto islamico, quali *sunna*, Corano o Patto di Omar e, quindi, dell'istituto giuridico della *ḍimma*. Innanzitutto, perché le fonti sono estremamente contraddittorie e quindi manipolabili: per ogni draconico versetto del Corano

---

<sup>66</sup> Cfr. E. Benichou Gottreich, *Historicizing the Concept of Arab Jews in the Maghrib*, «The Jewish Quarterly Review», IIC, 2008, 4, pp. 433-451.

<sup>67</sup> Cfr. D. Crawford, *Royal Interest in Local Culture: Amazigh Identity and the Moroccan State*, in M. Shatzmiller (a cura di), *Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2005.

<sup>68</sup> Cfr. A. Boum, *Southern Moroccan Jewry Between the Colonial Manufacture of Knowledge and the Postcolonial Historiographical Silence*, in E. Benichou Gottreich, D.J. Schroeter (a cura di), *Jewish Culture and Society*, 2011.

<sup>69</sup> Cfr. A. Larhmaid, *Jewish Identity and Landownership*.

<sup>70</sup> H. Zafrani, *Deux mille ans de vie juive*, p. 293.

<sup>71</sup> J.A. Davis, *A Formal Interpretation of the Theory of Relative Deprivation*, «Sociometry», XXII, 1959, 4, p. 283.

decontestualizzato, si potrebbe trovare un *ḥadīṭ* in cui il profeta Muḥammad convive con gli ebrei che vivevano all'epoca in Arabia. In secondo luogo, un'analisi storica dimostra che i precetti contenuti in queste fonti riflettevano solo in minima parte la realtà.<sup>72</sup>

Piuttosto, per rimanere nell'ambito temporale d'analisi di questo articolo, sono più importanti altri parametri, il primo dei quali è la nazionalità. Così come i concetti di nazione e di Stato-nazione, anche i concetti moderni di nazionalità e cittadinanza sono di origine europea, ed erano pertanto sconosciuti al Marocco precoloniale. Almeno fino alla fine del XIX secolo, il rapporto tra il popolo marocchino e il sultano era quello che possono avere i sudditi verso il loro sovrano, la cui legittimazione è di origine religiosa e dinastica. Non esisteva neanche uno Stato nel senso moderno della parola, e il *makhzen* era concepito più che altro in senso patrimoniale e clientelare. Allo stesso modo erano considerati sudditi del sultano tutti i musulmani residenti sul territorio controllato dal sultano stesso. I non musulmani afferenti alle altre religioni rivelate (la cosiddetta *ahl al-kitāb*) erano considerati *ḍimmī*, lett. «protetti» – sottinteso: militarmente e dietro pagamento di una tassa, la *ḡizya* – e costituivano l'*ahl al-ḍimma*.<sup>73</sup>

La situazione cominciò a evolversi verso la metà del XIX secolo con le prime capitolazioni accordate dal Marocco a favore delle potenze europee. La conseguenza fu l'incremento del numero dei cosiddetti *protégés*, persone per l'appunto «protette» dalla giurisdizione del *makhzen* grazie all'extraterritorialità che veniva loro garantita nonostante fossero teoricamente sudditi del sultano. Inizialmente il fenomeno riguardò soprattutto mercanti facoltosi e notabili locali, sia ebrei che musulmani, come 'Abd al-Salām, *ṣarīf* di Ouazzane, al quale nel 1882 venne concessa la protezione consolare dai francesi. La potenza coloniale voleva sfruttare i suoi enormi possedimenti terrieri e la sua ambizione per incominciare a inviare corpi di spedizione nella regione del Rif<sup>74</sup> – ciò venne evitato solo con l'opposizione della Gran Bretagna.<sup>75</sup> A questi si aggiunsero di volta in volta sempre più impiegati delle ambasciate e dei consolati europei, in maggioranza ebrei probabilmente grazie all'istruzione moderna e alla francese che avevano ricevuto nelle scuole dell'Aiu. Inoltre, i *protégés* non dovevano pagare tasse, erano esentati dal servizio militare e non erano giudicati dai tribunali locali, e avevano la possibilità di allargare tali privilegi a tutta la famiglia.<sup>76</sup>

Il sultano di allora, Mawlāy Hassan I, tentò di risolvere la situazione e controbilanciare quindi il potere degli Stati coloniali nella conferenza di Madrid del 1880. La conferenza di per sé non riuscì a invertire la rotta intrapresa dalle potenze europee per aumentare la loro influenza in Marocco, ma pose le basi per le future leggi marocchine sulla nazionalità, in particolare per l'istituto giuridico che in francese è conosciuto come *allégeance perpétuelle*, lett. «fedeltà perpetua». Questo principio viene espresso per la prima volta nell'art. 15 della convenzione di Madrid per contrastare il sistema di protezioni elargito dalle potenze europee ai sudditi del sultano. Vi veniva stabilito che i sudditi del sultano non potessero essere naturalizzati dagli altri Stati firmatari (e ottenere quindi lo status di *protégé*) senza il consenso del sultano.<sup>77</sup> L'*allégeance perpétuelle* fu dunque il primo passo che portò i marocchini a non considerarsi

---

<sup>72</sup> M. Abitbol, *Jews of Muslim Lands*, p. 55.

<sup>73</sup> M. al-Mahdī, *al-Ġinsiyā al-maġribiyya fī daw' mustaġaddāt al-qānūn 62.06: Qirā'a wa-tahlīl*, al-Dār al-baydā', Dār al-āfaq al-maġribiyya li-l-našr wa-tawzī', 2014<sup>3</sup>, pp. 26-27.

<sup>74</sup> M. Kenbib, *Makhzen et système des protections aux XIXe et XXe siècles*, in J.-C. Santucci (a cura di), *Le Maroc actuel: Une modernisation au miroir de la tradition?*, Paris, Éditions du CNRS, 1992, pp. 50-57.

<sup>75</sup> M. Abitbol, *Histoire du Maroc*, p. 440.

<sup>76</sup> Sui *protégés* cfr. anche M. Kenbib, *Les protégés: Contribution à l'histoire contemporaine du Maroc*, Rabat, Faculté des lettres et des sciences humaines, 1996.

<sup>77</sup> Cfr. P. Decroux, *De la nationalité marocaine*, Paris, Université de Paris, 1945.

più solo come una comunità su base religiosa (una *umma* guidata dall'*amīr al-mu'minīn*, lett. «il principe dei credenti»), e le richieste di rottura della fedeltà perpetua furono poste più spesso da parte dei musulmani che degli ebrei, venendo tuttavia sempre rifiutate da parte del sultano.<sup>78</sup>

Per far sì che la giurisprudenza definisca più nello specifico le modalità di ottenimento della nazionalità marocchina bisognerà aspettare i primi decenni del XX secolo. In questo periodo il principio regolante l'ottenimento della nazionalità marocchina fu lo *ius sanguinis* (*ḥaqq al-dam* in arabo), portando dunque a considerare suddito del sultano chiunque fosse nato da padre marocchino, senza distinzione di religione. I Protettorati francese e spagnolo evitarono di intervenire oltre innanzitutto proprio a causa della divisione territoriale e amministrativa del Marocco colonizzato, che impediva un coordinamento efficace. In secondo luogo, i due Stati europei volevano evitare di dare l'impressione di stare effettivamente dividendosi il Marocco e i marocchini, e di creare quindi problemi di ordine pubblico. Si voleva evitare, sostanzialmente, di toccare ed emanare decreti ai quali la popolazione si sarebbe potuta dimostrare sensibile dal punto di vista politico, come sarebbe successo nel 1930 con il cosiddetto *zahr* («decreto») berbero.

Una volta ottenuta l'indipendenza il codice della nazionalità marocchina venne promulgato con un decreto il 6 settembre 1958.<sup>79</sup> La nazionalità non risulta più essere un legame di carattere religioso tra i musulmani e il loro sultano, bensì un legame di carattere politico tra il cittadino marocchino e il suo Stato senza distinzioni di religione. Il principio dell'*allégeance perpétuelle* viene mantenuto, comportando che i marocchini non possano rinunciare alla loro cittadinanza se non con il consenso del re. Inoltre, in caso di acquisizione di una nuova nazionalità da parte di un altro Stato, i marocchini hanno la facoltà di tenere entrambe le nazionalità – a meno che la seconda nazionalità non sia stata ottenuta da uno dei firmatari della convenzione di Madrid.<sup>80</sup> Ciò significa che gli ebrei marocchini possono ottenere con molta facilità la nazionalità israeliana grazie alla legge del ritorno e, allo stesso tempo, possono mantenere senza problemi quella marocchina, non ponendo in conflitto le due identità, almeno da un punto di vista formale.

Il Regno del Marocco si dotò di una costituzione e di un ordinamento giuridico che potremmo considerare moderni solo nel XX secolo. Durante il periodo coloniale, infatti, il Protettorato cercò di codificare le leggi consuetudinarie perseguendo una politica di *divide et impera* – sforzi di cui il *zahr* berbero è un esempio lampante. Con la riconquista dell'indipendenza il Marocco ebbe bisogno di dotarsi anche di una costituzione, la quale venne concessa (e redatta direttamente) dal re Hassan II e approvata attraverso referendum popolare nel 1962. Già dalla sua prima costituzione il regno veniva definito (art. 6) come una monarchia costituzionale la cui religione ufficiale è l'islam, senza che l'articolo subisse alcuna modifica con gli emendamenti costituzionali del 1970, 1972, 1992, 1996 e 2011. Ciò non ha comunque comportato nessun effetto pratico poiché i riferimenti alla religione sono espressi solo in termini molto generici. Per esempio, la *ṣarī'a*, la *sunna* o il Corano non sono mai stati inseriti nella costituzione marocchina come fonti del diritto. Viene garantita inoltre la libertà di culto alle minoranze di cristiani ed ebrei, le istituzioni delle quali sono riconosciute ufficialmente dallo Stato.<sup>81</sup>

---

<sup>78</sup> Cfr. A. Chouraqui, *La condition juridique de l'israélite marocain*, Paris, Presse du livre français, 1950, cap. 3.

<sup>79</sup> Cfr. A. Nūrī (a cura di), *Qānūn al-ḡinsiyya al-maḡribiyya wa-l-nuṣūṣ al-murtabiṭa bihi*, al-Ribāt, Dār al-inmā' al-ṭaqāfī, 2016.

<sup>80</sup> P. Guiho, *La nationalité marocaine*, Rabat, Université de Rabat, 1961, pp. 11-12, 91-93.

<sup>81</sup> Cfr. L. Buskens, *Sharia and National Law in Morocco*, in J.M. Otto (a cura di), *Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*, Leiden, Leiden University Press, 2010; e J. Granci, *Traiettorie dell'islam politico in Marocco: Dissidenza e riformismo al cospetto*

Lo statuto personale dei musulmani fu codificato nel 1958 con la *Mudawwanat al-ahwāl al-šahsiyya*, ispirata dalla scuola di diritto malikita. A riprova dell'alto valore simbolico assunto da questo ambito del diritto nei Paesi musulmani, lo statuto personale valse al re Hassan II non poche contestazioni verso la fine del suo regno: da parte del campo progressista, che ne chiedeva una profonda riforma in senso liberale, e da parte degli islamisti e dei conservatori, che pretendevano il mantenimento dello status quo. Il re attuò qualche tiepido cambiamento, il quale però non accontentò nessuno, e si dovette aspettare il 2004, quando il suo successore Mohammed VI promulgò la nuova e relativamente più liberale *Mudawwanat al-usra*.<sup>82</sup> La minoranza ebraica non vide alcuna codificazione del suo statuto personale e mantenne la totale autonomia amministrativa prevista dall'istituto della *dimma*. Per le materie riguardanti il diritto di famiglia la comunità ebraica era infatti giudicata dai tribunali rabbinici<sup>83</sup> e vedeva così tutelata la sua identità religiosa.

Appare quindi chiaro che questi aspetti giuridici appena esaminati non abbiano comportato alcuna discriminazione o deprivazione per la comunità ebraica marocchina. La nazionalità era garantita a tutti, indipendentemente dalla religione. Per quanto riguarda i riferimenti all'islam nell'ordinamento marocchino, la codificazione di uno statuto personale chiaramente legato al diritto malikita classico non ha certamente comportato alcuna deprivazione poiché, come previsto dalla tradizione, alle minoranze religiose viene permesso di applicare le loro leggi e di essere giudicati da tribunali separati in queste materie. Potrebbero avere sortito un effetto diverso, invece, i richiami all'islam nella costituzione. Essendo la carta costituzionale espressione del patto sociale in cui ogni cittadino si dovrebbe riconoscere, ci si potrebbe legittimamente aspettare che l'ufficializzazione dell'islam in religione di Stato avesse trasformato gli ebrei in cittadini "di serie B". Seppure questo fattore potesse avere avuto un peso per qualcuno, ciò non è indicato in nessun testo consultato e, soprattutto, una volta arrivati in Israele gli ebrei non trovavano una situazione diversa ad attenderli. Nel 1951 infatti le partenze degli ebrei subirono una battuta d'arresto a causa delle voci diffuse sulle pessime condizioni di vita che aspettavano i migranti una volta arrivati nello Stato d'Israele appena fondato<sup>84</sup> e tra il 1952 e il 1954 più di duemila di loro decisero persino di tornare in Marocco.<sup>85</sup>

Ciò che ha invece attivato dinamiche di confronto sociale è stato l'intervento dell'Alleanza israelite universale che, con le sue attività filantropico-educative atte a instaurare un senso di solidarietà tra gli ebrei di tutto il mondo, ha fornito agli ebrei del Marocco un'educazione di alto livello, moderna e di stampo europeo. Educazione che è mancata al resto della popolazione musulmana, un terzo della quale, a oggi, rimane analfabeta, e che ha fatto sì che gli impiegati indigeni dei consolati e dell'amministrazione coloniale fossero in maggioranza ebrei. In questo modo non solo ha creato di fatto la categoria di ebreo marocchino, ma l'ha posta su un piano diverso, mettendola a confronto con le altre comunità ebraiche e gli europei. Il fattore scatenante il sentimento di deprivazione relativa sarebbe stato la sensazione che il proprio gruppo, visti gli alti livelli d'istruzione e gli ottimi impieghi generalmente ottenuti, meritasse per così dire di più rispetto a un Paese post-coloniale per la maggior parte sottosviluppato, come ben espresso dalle parole di Carlos de Nesry, giornalista ed avvocato ebreo di Tangeri: «Esodo che non è, in fondo, desiderato da nessuno, ma che gli imperativi economici rendono spesso inevitabile. Esodo che

---

della monarchia, in L. Guazzone (a cura di), *Storia ed evoluzione dell'islamismo arabo: I Fratelli Musulmani e gli altri*, Milano, Mondadori, 2015.

<sup>82</sup> L. Buskens, *Sharia and National Law*, pp. 100-109.

<sup>83</sup> H. Zafrani, *Deux mille ans de vie juive*, pp. 128-131.

<sup>84</sup> M.S. Mandel, *Muslims and Jews*, p. 38.

<sup>85</sup> M.M. Laskier, E. Bashan, *Morocco*, in R. Spector Simon, M.M. Laskier, S. Reguer (a cura di), *The Jews of the Middle East and North Africa in Modern Times*, New York, Columbia University Press, 2002, p. 554.



non rappresenta un'opzione politica qualunque, ma, in queste circostanze, un'iniziativa che si giudica vitale. Il popolo non fuggè dal Marocco, ma dalla propria miseria.»<sup>86</sup> A quel punto Israele e sionismo fecero solo quello che la Francia non aveva fatto in Marocco ma che fece in Algeria, nonostante l'Aiu<sup>87</sup> e buona parte degli ebrei marocchini non aspettassero altro,<sup>88</sup> ossia naturalizzare e «rimpatriare» gli ebrei.

### 5. Conclusioni

In conclusione, si può tranquillamente affermare che gli ebrei in Marocco non rappresentarono mai un corpo estraneo alla società, impossibile da integrare o assimilare. Ciò non significa sostenere l'esistenza di una situazione primigenia di simbiosi e pace, senza nessun conflitto o attrito tra le due comunità, rovinata in ultima istanza da un intervento esterno che ha sconvolto gli equilibri tradizionali. Si può tuttavia parlare di complementarità nella misura in cui i membri delle due comunità religiose si sono sempre suddivisi i ruoli e gli spazi sociali. Senza che ciò comportasse che la vita di ebrei e musulmani si svolgesse come su due binari paralleli, poiché esistevano anche ruoli e spazi condivisi.

Confini che erano sempre risultati permeabili e sfocati diventarono via via più netti a causa dell'intervento di attori esterni nello scenario politico e sociale marocchino. Pur non volendo eleggerla a spiegazione univoca degli eventi, la presenza dell'Alliance israélite universelle ha sicuramente contribuito ad attivare processi di categorizzazione sociale e a creare la categoria di ebreo marocchino attraverso l'insegnamento di una lingua e di programmi scolastici comuni (ed esogeni), aumentando in questo modo la percezione di omogeneità interna e di diversità con le altre categorie sociali. E ciò è vero soprattutto per due ordini di motivi: *in primis* perché le attività dell'associazione filantropico-educativa ebraica puntavano a favorire l'assimilazione alla nazione francese; in secondo luogo, perché proprio in Marocco l'Aiu aveva aperto la sua prima scuola e col tempo poté vantare una presenza diffusa pressoché su tutto il territorio.

Fermo restando il rifiuto del governo francese di naturalizzare in massa gli ebrei marocchini come fatto in Algeria nel 1870 col decreto Crémieux, i primi a emigrare furono gli ebrei berberofoni del Sud del Marocco. E anche qua gli ordini di motivi sono due: innanzitutto il focus di Israele sull'immigrazione di comunità agricole, delle quali aveva maggiore bisogno nei primi anni di esistenza; ma anche la relativa facilità con cui lo Stato ebraico poté organizzare l'emigrazione degli ebrei del Sud del Marocco. Facilità dovuta soprattutto al fatto che il sionismo non trovò altre ideologie a contendergli la lealtà delle comunità berberofone meridionali, poiché l'Alliance israélite universelle aveva solo una presenza molto blanda in quelle zone, le quali non riscuotevano neanche l'interesse del movimento nazionalista marocchino, principalmente urbano e arabo-islamico.

Gli attori interni allo scenario marocchino non furono comunque spettatori inermi di quanto stava accadendo. Proprio il nazionalismo marocchino fu uno dei motivi che concorse alla mancata integrazione degli ebrei a causa della concezione della nazione che esprimeva, ovvero una nazione arabo-islamica, in cui ebrei e berberi (e a maggior ragione ebrei berberi) potevano trovare spazio solo marginalmente. Mentre il nazionalismo non era riuscito a far identificare ebrei e musulmani nella stessa nazione marocchina, al contrario la classe sociale si era dimostrata una categoria in cui ebrei e musulmani poterono identificarsi entrambi a parte intera.

---

<sup>86</sup> C. de Nesry, *Les israélites marocains à l'heure du choix*, Tanger, Éditions internationales, 1958, pp. 98-99.

<sup>87</sup> M.M. Laskier, *The Alliance israélite universelle*, pp. 163-171.

<sup>88</sup> Quantomeno se si considera la posizione di J. Dahan, *Regard d'un juif marocain sur l'histoire contemporaine de son pays: De l'avènement de Sa Majesté le Sultan Sidi Mohammed Ben Youssef au dénouement du complot d'Oufkir (1927-1972)*, Paris, Éditions l'Harmattan, 1995, rappresentativa in quanto segretario del Conseil des communautés israélites du Maroc.

Tuttavia, il posizionamento del Marocco a Occidente nel sistema internazionale della Guerra fredda fece sì che re Hassan II potesse avere mano libera nella persecuzione del Partito comunista marocchino (Pcm) e delle altre formazioni radicali di sinistra – difatti due tra i più importanti dissidenti politici di estrema sinistra perseguitati dal regime marocchino furono gli ebrei Edmond Amran El Maleh e Abraham Serfaty. E in generale le forze politiche di sinistra, seppure più moderate, furono comunque quantomeno ostracizzate e tenute fuori dal gioco politico lungo pressoché tutto il regno di Hassan II. Il campo d'azione politica privilegiato in Marocco è sempre rimasto la nazione. E ciò dimostra anche come processi di identificazione sociale si poterono attivare quasi esclusivamente nei confronti del movimento sionista e della sua causa, per quanto questo non sia avvenuto in maniera omogenea e lineare.

Infine, se da una parte la presenza dell'Aiu contrastò almeno in un primo momento la presa del sionismo sugli ebrei marocchini, dall'altra contribuì anche all'attivazione di processi di confronto sociale con la società ebraica ed europea, piuttosto che con quella araba musulmana. Risultano difatti essere assenti discriminazioni formali ed effettive che avrebbero potuto determinare una situazione di deprivazione relativa per gli ebrei in Marocco. Tuttavia, una volta che il Paese riuscì a riottenere l'indipendenza, la comunità ebraica marocchina si trovò a poter scegliere tra vivere in uno Stato post-coloniale povero e tumultuoso, senza esserne veramente parte integrante, e poter emigrare con relativo agio verso Francia e Israele, dove avrebbe trovato società che ormai le risultavano più affini e dove si aspettava di riceverne le stesse opportunità di tipo economico, sociale e politico.

---

**Giornaledistoria.net è una rivista elettronica, registrazione n° ISSN 2036-4938.**

Tutti i contenuti pubblicati in questa rivista sono Copyright degli autori e, laddove non diversamente specificato, sono rilasciati con licenza Creative Commons: [Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International \(CC BY-NC-ND 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)



Per ogni utilizzo dei contenuti al di fuori dei termini della licenza si prega di contattare l'autore e/o la Redazione, al seguente indirizzo email:  
[redazione.giornaledistoria@gmail.com](mailto:redazione.giornaledistoria@gmail.com)