

SULLA SPONDA MEDITERRANEA DEL MAGREB: GLI EBREI NELLA STORIA DELL'OCCIDENTE ISLAMICO

La presenza ebraica nei territori dell'Occidente islamico risale ad un periodo che precede di diversi secoli l'invasione araba dell'Africa mediterranea. I modi e la diffusione di questa presenza sono stati a lungo oggetto di dibattito: miti di origine religiosa, di cui l'approfondimento delle ricerche ha dimostrato l'inconsistenza storica, la facevano nascere in un'antichità remota, addirittura all'epoca di Giosué e all'invasione della terra di Canaan da parte degli israeliti, tra il 1500 e il 1200 prima della nostra era¹. Dal nucleo mitico di questa prima emigrazione verso i territori africani deriva la tradizione secondo la quale i berberi sarebbero stati i discendenti dei filistei fuggiti dalla Palestina. Secondo un'altra ipotesi, già all'epoca della fondazione fenicia di Kart Hadasht (tradizionalmente fissata all'anno 814 a.C.), o nei secoli immediatamente successivi, gruppi di ebrei vi si sarebbero trasferiti, diffondendo gradualmente la loro presenza nel territorio cartaginese. Si afferma ancora che comunità ebraiche si svilupparono nei territori ad occidente dell'Egitto tre secoli prima dell'inizio dell'era cristiana, sulla base della testimonianza di Flavio Giuseppe secondo la quale in epoca tolemaica gruppi di ebrei furono inviati a popolare Cirene: le regioni della Tunisia attuale avrebbero in quei secoli costituito la propaggine estrema di un ebraismo che era penetrato verso occidente dalla valle del Nilo e poi dalla Cirenaica lungo la sponda africana del Mediterraneo. Tuttavia «non possediamo nessuna traccia archeologica o epigrafica che venga a sostenere l'ipotetica esistenza di una comunità ebrea nella Cartagine punica o in qualunque altra città fenicia d'Africa [...]». Per l'epoca romana disponiamo di una documentazione più fornita benché abbastanza deludente². In definitiva, tracce materiali evidenti di una presenza ebraica nelle regioni occidentali dell'Africa mediterranea non esistono prima della metà del secondo secolo dell'era volgare.

In età romana la presenza ebraica si sarebbe diffusa aldilà del *limes*, tra le tribù berbere delle regioni montagnose e dei margini sahariani: questo processo si sarebbe accelerato durante il regno di Traiano, quando, in seguito alla rivolta

¹Cfr. N. Schlousch, *Hébraeo-Phéniciens et Judéo-Berbères. Introduction à l'histoire des Juifs et du judaïsme en Afrique*, Archives marocaines, vol. XIV, Leroux, Paris 1908; J. Goulven, *Notes sur les origines anciennes des Israélites du Maroc*, in «Hespéris», 3/1921, pp. 316-336; H. Z. Hirschberg, *A History of the Jews in North Africa*, II ed. tradotta dall'ebraico (I ed. Gerusalemme 1965), 2 vol., Brill, Leiden 1974-1981 [da adesso: Hirschberg I; Hirschberg II], vol. I, p. 23: «Jewish history in Africa west of Egypt begins with some wondrous

tales: of the promise of the Land of Canaan to the children of Israel; of the withdrawal of the Tyrians and Sidonians [...] to Africa after being expelled from Canaan in the days of Joshua; of David's victory over the Philistine ("Berber") Goliath [...]»; J. Toledano, *Les Juifs maghrébains*, Brepolis, s.l. 1989 (trad. italiana: *Gli Ebrei del Maghreb*, Interlogos, Città del Vaticano, 1998), p. 11.

²G. Camps, *Réflexions sur l'origine des Juifs des régions nord-sahariennes*, in M. Abitbol, édité par, *Communautés juives des marges*

di Cirene tra il 115 e il 117 dopo Cristo, la comunità ebraica della città fu annientata, mentre gli scampati trovarono rifugio nei territori circostanti³. È stata sostenuta la tesi di una graduale giudaizzazione dei berberi nei secoli precedenti l'invasione araba: tuttavia nessuna fonte archeologica o documentaria permette di dare un fondamento sicuro a questa affermazione, che rimane molto controversa⁴. Ciò che sembra probabile è un aumento della presenza ebraica e una sua ruralizzazione in epoca tardoromana, a partire dal V e soprattutto dal VI secolo: si formarono allora delle tribù nei territori più interni, mentre in età imperiale le comunità ebraiche conosciute si situavano unicamente in un quadro urbano⁵.

Quale che sia stata la sua origine – e niente vieta di pensare ad una molteplicità di origini – un popolamento ebraico antico, che continuò a diffondersi fino agli albori dell'islām e nei primi secoli della sua affermazione, si sviluppò lungo un arco territoriale molto vasto, che si estendeva dalla Tripolitania alle sponde dell'oceano Atlantico. All'interno di quest'area la presenza ebraica nei secoli successivi si concentrò soprattutto nel territorio dell'attuale Marocco meridionale – nella regione del Sūs, del wādī Dra' e intorno a Tiznit –, così come in alcune località del Sahara – nel Ghurāra e nel Tū'āt, nel Tafilālt, nello M'zab e nel Sūf –, e più ad oriente lungo il litorale Mediterraneo, nell'isola di Jerba, e nel Jabāl Nafūsa tripolitano. Ibn Khaldūn, che scrive nella seconda metà del XIV secolo, conserva nella sua opera il ricordo dell'adesione al giudaismo di numerose tribù berbere all'interno di tutti questi territori⁶.

sahariennes du Maghreb, Institut Ben Zvi, Jérusalem 1982 [da adesso: *Communautés*], pp. 60-61. In questo saggio si esaminano brevemente le tracce archeologiche relative alla presenza ebraica in età antica (pp. 60-64).

³Gabriel Camps sintetizza così le diverse ipotesi: 1. Arrivo di ebrei all'epoca della fondazione delle città fenice lungo le coste africane. Cartagine, in particolare, avrebbe avuto una comunità ebraica molto importante. 2. Immigrazione forzata in Egitto e in Cirenaica sotto i Lagidi, e successiva espansione nei territori dell'odierno Magreb. 3. Immigrazione in Arabia già dall'epoca di David, diffusione in Yemen, in Abissinia e da lì verso il Sahara. 4. Deportazione all'epoca di Tito dopo la distruzione del Tempio nel 70 d.C. 5. Apparizione nel V secolo di tribù giudeo-berbere che potrebbero essere state convertite all'ebraismo dai discendenti di Onias lo Zelota dopo il fallimento dell'insurrezione ebraica in Cirenaica. 6. Apparizione nel V secolo di Berberi ebraicizzati di origine yemenita che sarebbero penetrati attraverso l'Abissinia verso la fine del II secolo. 7. Penetrazione dell'ebraismo dal contatto di popolazioni berbere con gli israeliti della Siria. Quest'ipotesi terrebbe conto di una tradizione (di cui si trovano tracce in Flavio Giuseppe, Sant'Agostino e Procopio) secondo la quale l'origine dei berberi rimonterebbe ai Cananei,

ma che di fatto – afferma Camps – non è altro che l'eco dell'espansione fenicia in Africa. 8. Immigrazione di ebrei ellenizzati della Diaspora nelle città costiere del Mediterraneo africano. 9. Penetrazione di Ebrei tradizionalisti zeloti, in fuga dall'Egitto e dalla Cirenaica, verso la Tripolitania ed il sud dell'attuale Tunisia, «un milieu particulièrement favorable, préparé par une profonde et durable punication. Ces Judéo-Berbères auraient assuré, en Afrique, un pont entre Carthage et l'Islam» (G. Camps, *op. cit.*, pp. 59-60).
⁴Hirschberg sostiene che la 'teoria berbera', cioè la conversione delle tribù berbere al giudaismo, è un'ipotesi senza nessun solido fondamento (Hirschberg I, pp. 88 e seg., 145-147). Zafrani considera «molto controversa» l'ipotesi della giudaizzazione dei berberi (H. Zafrani, *Judaeo-berber*, in «Encyclopaedia of Islam», II ed., Leyde-Paris 1960- [da adesso: EI2], vol. IV, p. 307).

⁵G. Camps, *Réflexions...cit.*, p. 64.

⁶Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'Ibar*, trad. De Slane, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique du Nord*, Alger 1852-1856, n. ed. a cura di P. Casanova, 4 vol., Paris 1925-1926, *passim*. Nella tradizione storiografica arabo-islamica si ritrovano in generale tracce imprecise della diffusione dell'ebraismo nei territori africani in età preislamica. Leone Africano, ad esempio,

Con la penetrazione araba nell'Africa settentrionale si assiste ad una progressiva islamizzazione delle popolazioni autoctone. Il processo è radicale per le popolazioni cristiane, la cui presenza diminuisce fino alla quasi totale sparizione tra il XII e il XIV secolo⁷, ma lo stesso fenomeno non si verifica per gli ebrei. Qualche caso di conversione in massa all'islām è riportato da fonti arabe: ad esempio, quello della tribù Jarāwa dei monti Awrās alla fine del VII secolo, in seguito alla sconfitta della ribellione berbera guidata dalla Kahina da parte di Hassân b. al-Nu'mân⁸. Tuttavia l'ebraismo, diversamente dal cristianesimo autoctono, rimarrà sempre presente nell'Occidente islamico fino all'età contemporanea e non sarà mai totalmente assorbito dalla religione dominante.

Al popolamento ebraico di più antica origine si aggiunsero durante il medioevo nuovi gruppi, provenienti in particolare dalla penisola iberica. Nella logica ricorrente degli spostamenti della popolazione ebraica in seguito a episodi di intolleranza e persecuzioni, è stata fatta l'ipotesi che già all'epoca dei regni visigoti del VII secolo alcuni gruppi si fossero spostati dall'estremo occidente europeo verso i territori africani⁹, ma neanche di questa emigrazione medievale esistono documenti probanti. Negli ultimi secoli del medioevo le persecuzioni e gli eccidi, come il massacro di Siviglia del 1391, furono all'origine di una grande fuga verso i territori islamici. L'obbligo della conversione al cristianesimo e infine il decreto di espulsione emanato dai re Cattolici nel marzo del 1492 generarono le ultime emigrazioni di massa dalla penisola iberica verso i territori del Magreb: lungo le coste del Mediterraneo islamico si riversarono allora i *megôrâshîm*, 'coloro che furono espulsi', sommandosi all'emigrazione musulmana andalusa successiva alla caduta del regno nasride di Granata.

La documentazione medievale sulla presenza ebraica nell'Occidente islamico non è particolarmente ricca: soltanto qualche sprazzo episodico illumina alcuni momenti di questo lungo periodo. Ibn Khurdadbîh nel IX secolo

scrive all'inizio del XVI secolo che alcuni popoli antichi dell'Africa «furono introdotti nella legge giudaica, nella quale vi stettero molti anni», e fa riferimento ad alcuni regni antichi, non meglio precisati, tra cui «sono quelli che erano giudei, e da Cristiani e da Africani furono totalmente distrutti» (*Descrizione dell'Africa e delle cose notabili che quivi sono per Giovan Leone Africano*, in *Il viaggio di Giovan Leone e le navigazioni[...] quali si leggono nella raccolta di Giovambattista Ramusio*, Plet, Venezia 1837, I, XXIV, p. 23). Indicheremo da adesso le citazioni dal testo di Leone Africano secondo la suddivisione in parti e in capitoli adottata in questa edizione.

⁷Per una sintesi sull'estinzione del cristianesimo nel Magreb, cfr. Y. Courbage, Ph. Fargues, *Chrétiens et Juifs dans l'Islam arabe et turc*, Fayard, Paris 1992, pp. 59-79 (cap. II, *La déchristianisation de l'Afrique du Nord*); X. De Planhol, *Minorités en Islam*, Flammarion, Paris 1997, pp. 194-201.

⁸Sulle tribù berbere degli Awrās regnava nella

seconda metà del VII secolo «une reine puissante surnommée la Kahina, c'est-à-dire la prophétesse. Cette femme [...] pratiquait selon Ibn Khaldoun, le judaïsme, ainsi que les gens de sa tribu. [...] A vrai dire, nous ne connaissons guère d'elle que son nom, son prestige et sa farouche résistance à l'envahisseur» (Ch.-A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord de la conquête arabe à 1830*, II ed., Paris 1952, II, p. 21). Sulla figura storica e sulla vicenda della Kâhina, peraltro molto controversa nella storiografia moderna, cfr. Hirschberg I, pp. 87-88.

La conversione di tribù giudeo-berbere all'islamismo è ricordata anche da Leone Africano, che a proposito della città di «Eitdevet», situata nella regione atlantica del Marocco, riporta la tradizione secondo la quale «gli antichi popoli di detta città furono giudei della stirpe di David: ma posciaché i Maumettani fecero acquisto di quel paese, gli abitatori si diedero alla fede di Maumetto» (II, 13).

⁹Ch.-A. Julien, *op. cit.*, vol. II, p. 57.

accenna all'esistenza di un regno ebraico nella valle del Dra', nel sud marocchino¹⁰, che avrebbe continuato ad esistere fino agli inizi del secolo XI: ciò non è del tutto inverosimile, data la grande frammentazione politica del periodo e l'esistenza probabile in quella regione di un popolamento ebraico antecedente alla penetrazione islamica¹¹. Secondo la testimonianza di al-Ya'qûbi, in diverse città dell'Ifriqiya in epoca aghlabide (IX secolo) all'interno delle comunità ebraiche si era costituita un'élite intellettuale che si distingueva soprattutto nella pratica della medicina: anche Ibn 'Idhârî cita la presenza di un medico ebreo alla corte di un governatore arabo di Qayrawân¹².

L'affermazione degli Almoravidi e successivamente degli Almohadi, tra l'XI e la metà del XIII secolo, fu estremamente dannosa per le comunità ebraiche, in particolare nelle regioni più occidentali, fulcro della potenza delle due dinastie. Questi due movimenti politico-religiosi, che costituirono grandi imperi nel Magreb e nella Spagna musulmana, affermarono una visione radicale dell'islâm in cui gli 'infedeli' trovavano spazi ridotti di espressione e di esistenza. Alcuni sovrani si distinsero per una posizione estremamente intollerante nei confronti delle minoranze: Ibn al-Athîr testimonia che all'epoca della conquista almohade dell'Ifriqiya (1159) i cristiani e gli ebrei che vivevano a Tunisi furono obbligati alla conversione, non essendo lasciata loro altra alternativa che la morte; in altre città fu interdetta loro la residenza, così come era stato fatto qualche tempo prima nella nuova capitale dell'impero almoravide, Marrakûsh¹³.

L'evoluzione dell'ultimo periodo del regime portò un miglioramento delle condizioni dei non-musulmani, tuttavia l'episodio almohade costituì un momento critico per la loro sopravvivenza in ambito magrebino. La quasi definitiva estinzione del cristianesimo autoctono, in precedenza ancora presente soprattutto nella fascia mediterranea, si realizzerà allora:

Nelle città dell'Africa settentrionale non si troveranno più che Cristiani venuti dall'altra riva del Mediterraneo, mercanti di Bugia o di Tunisi, e soldati spagnoli al servizio dei Merinidi del Marocco¹⁴.

Per quanto riguarda gli ebrei, molti si convertirono all'islamismo, mentre coloro che desideravano conservare la loro religione furono costretti a cercare rifugio nelle regioni più periferiche dell'impero, o a fuggire al suo esterno: tracce di questa diaspora sono state trovate a Genova, in Sicilia, in Egitto e a Gerusalemme. Malgrado ciò, e anche se non è possibile avere un'idea precisa della sua dimensione, la comunità del Marocco rimaneva la più importante comunità ebraica del Magreb, e probabilmente la più numerosa tra quelle dei paesi del mondo islamico¹⁵.

¹⁰Ibn Khurdadbi, *Description du Maghreb et de l'Europe au IIIe/IXe siècle*, trad. M. Hadj Sadok, Alger 1949, pp. 117-118.

¹¹M. Abitbol, *Juifs maghrébins et commerce transsaharien au moyen-âge*, in *Communautés*, p. 232.

¹²Ch. A. Julien, *op. cit.*, II, p. 46; Hirschberg I, p. 100.

¹³Cfr. G. Marçais, *La Berbérie musulmane et*

l'Orient au Moyen Âge, Paris, 1946, p. 269; Hirschberg I, p. 116, 120.

¹⁴X. De Planhol, *op. cit.*, p. 200. Una presenza residua di una comunità cristiana autoctona nel Nefzâwa (Jarid tunisino) sembra essere attestata fino al XVI o addirittura al XVII secolo (*ibid.*, p. 201).

¹⁵Cfr. B. Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton University Press, Princeton 1987, p. 149.

Si attribuisce a quest'epoca anche la fine delle 'città-stato' ed una forte diminuzione della presenza ebraica lungo l'asse occidentale sahariano che univa i territori sudanesi al Mediterraneo attraverso la regione delle oasi del Tū'ât, del Ghurâra e del Tafilâlt. Le restrizioni e le persecuzioni suscitate dalla rigida ortodossia almohade portarono alla rovina alcune comunità fiorenti: da Aghmât, a Fez, a Sijilmâsa, nel Magreb estremo, da Orano a Bugia, nel Magreb centrale, da Sfax, a Sûsa, a Gafsa, a Jerba in Ifriqiya¹⁶. Infine sotto il regno dell'almohade Abû Yûsuf Ya'qûb al-Mansûr (1184-1199), quando gli Ebrei furono obbligati ad adottare un abbigliamento particolare che li distingueva dai musulmani, sembra apparire per la prima volta nell'Occidente islamico questo tipo di discriminazione riservata alla popolazione ebraica¹⁷.

La situazione sembra mutare dopo la caduta dell'impero almohade, quando, con la costituzione di dinastie locali,

le comunità ebraiche del Magreb ritrovarono un'esistenza normale, grazie in particolare alla benevolenza dei governanti Merinidi nell'estremo occidentale e degli Hafside dell'Ifriqiya, che ne apprezzarono la partecipazione all'economia dei rispettivi paesi e l'apporto finanziario ai tesori reali; ciò valse ad alcune Ebrei marocchini, ad esempio, di elevarsi fino a posizioni ufficiali di primaria importanza¹⁸.

Le fonti arabe fanno conoscere a grandi linee le vicende di alcuni ebrei che assunsero posizioni rilevanti alla corte merinide di Fez. Il *Kitâb al-'Ibar* di Ibn Khaldûn permette di ricostruire parzialmente la vicenda dei Banû Ruqqâsa, una famiglia legata al merinide Abû Ya'qûb che fu sultano dal 1286 al 1307: due membri di questa famiglia, Khalifa b. Hayyûn e Khalifa b. Ibrahim, ricoprirono successivamente le più alte cariche dell'amministrazione del regno, e furono assassinati per rivalità di potere o per vendetta¹⁹. Alla fine dell'epoca merinide un altro ebreo, Harûn b. Batas, fu primo ministro del sultano 'Abd al-Haqq. Questi episodi sono stati interpretati diversamente: alcuni vi hanno visto il segno di una particolare benevolenza della famiglia regnante verso gli ebrei per affinità di appartenenza tribale; altri li hanno spiegati con ragioni di carattere più generale legate all'apertura del paese alla presenza ed all'influenza degli immigrati – ebrei e musulmani – di al-Andalus e dei commercianti europei, che

¹⁶Cfr. A. Chouraqui, *Les Juifs d'Afrique du Nord*, PUF, Paris 1952, p. 60, che cita tra l'altro il compianto del grande poeta andaluso Ibn Ezra, dove si elencano i nomi delle comunità ebraiche che decadde in questo periodo. Furono soprattutto le comunità del Marocco a subire i maggiori danni: «[the] Almohad persecution and repression [...] left them in a state of material degradation and intellectual impoverishment from which they never fully recovered» (B. Lewis, *The Jews...*, cit., p. 148).

¹⁷Ch.-A. Julien, *op. cit.*, II, p. 115. Dalla testimonianza di al-Marrâkushi, un contemporaneo, l'obbligo di indossare lunghe tuniche di colore blu scuro ed un particolare copricapo prima, abiti di colore giallo più tardi, era rivolto agli ebrei convertiti di recente all'islâm (cfr.

Hirschberg I, p. 201). Sui segni esterni di riconoscimento imposti agli *ahl al-dhimma* nella società islamica, introdotti in Oriente da un decreto del califfo abbaside Mutawakkil (233/848) e che probabilmente servirono da prototipo all'Europa cristiana, cfr. I. Lichtenstaedter, *The distinctive dress of non-Muslims in Islamic countries*, in «Historia Judaica», XXX, 1943, pp. 35-52; M. Perlmann, *a.v. Ghîyâr*, in EI2, II, p. 1100.

¹⁸M. Abitbol, *Juifs maghrébins...* cit., p. 239.

¹⁹Ibn Khaldûn, *op. cit.*, IV, pp. 167-168, cit. in M. Shatzmiller, *Un facteur ethnique dans une révolution sociale médiévale: le rôle des courtisans juifs sous les Mérinides*, in *Communautés*, pp. 299-300.

avrebbe favorito un clima di maggiore tolleranza²⁰. E' stato peraltro sottolineato come l'arrivo di esponenti della comunità ebraica a così alte cariche politiche ed amministrative non abbia significato un cambiamento di statuto della comunità nel suo insieme, o una generale pacificazione dei rapporti tra le religioni nella capitale del regno. Al contrario, il favore dimostrato dai sultani merinidi a membri della minoranza ebraica sembra avere a più riprese suscitato l'ira della popolazione musulmana, rivelatasi in alcuni eccidi e saccheggi. Nel 1276, ad esempio, il quartiere ebraico di Fez fu attaccato dalla folla: quattordici persone furono uccise nella sommossa suscitata dalla notizia dell'aggressione di un ebreo ad una giovane musulmana, e la sommossa fu arrestata soltanto per l'arrivo delle truppe del sultano in difesa degli ebrei. Secondo una cronaca dell'epoca, fu allora fatto affiggere nella città un avviso in cui si minacciavano punizioni severe contro coloro che li avessero molestati ancora²¹. Un altro episodio di persecuzione contro la popolazione ebraica di Fez è attestato nel 1348²², ma più grave di tutti fu il risultato della rivolta del 1465, a Fez e nelle altre città del Marocco. Questa rivolta, che in realtà era diretta contro il sultano merinide e non soltanto contro il suo ministro Hârûn b Batas, vide l'attacco dei quartieri ebrei e il massacro della loro popolazione: secondo una cronaca dell'epoca tutti gli ebrei di Fez, ad eccezione di cinque uomini e sei donne sfuggiti per caso al massacro, furono uccisi. Motivo scatenante dell'eccidio fu una notizia simile a quella che aveva motivato l'episodio di quasi due secoli prima, ma la ragione reale fu il tentativo del governo di introdurre un nuovo sistema fiscale a danno di una parte influente della popolazione musulmana²³.

A partire dall'epoca merinide si riscontra un rafforzamento degli scambi tra le rive opposte del Mediterraneo occidentale, che aveva probabilmente tra le sue cause principali l'afflusso sulla sponda africana di mercanti ebrei dalla penisola iberica. Già precedentemente, tuttavia, alcuni documenti mostrano la presenza nelle città della costa mediterranea e l'inserimento nei traffici di commercianti ebrei: in particolare a Bugia, Ceuta, Orano e Tilimsân nella prima metà del XIII secolo si incontrano ebrei impegnati in traffici monetari per conto di corrispondenti cristiani della sponda opposta²⁴. Il crescente impegno di commercianti israeliti nei traffici mediterranei in questo periodo è dimostrato tra l'altro da alcune clausole del trattato di pace del 1360 tra il sultano di Tunisi Abû Ishâq Ibrâhîm e Pedro IV di Aragona, in cui si assicura ai commercianti ebrei tunisini

²⁰Cfr. D. Corcos, *The Jews of Morocco under the Marinides*, in «Jewish Quarterly Review», nn. 54-55, 1964-1965; Hirschberg I, pp. 277-278; M. Shatzmiller, *op. cit.*, pp. 295-296.

²¹*Al-dakhirat al-saniya*, ed. M. Ben Cheneb, Alger 1921, p. 84, cit. in M. Shatzmiller, *op. cit.*, p. 297.

²²Cfr. J. Oliel, *Les Juifs au Sahara*, CNRS, Paris 1994, p. 172.

²³M. Shatzmiller, *op. cit.*, p. 301; J. Oliel, *op. cit.*, p. 111. L'eccidio del 1465 è raccontato da 'Abd al-Bâsit: cfr. R. Brunschvig, *Deux récits de voyage inédits en Afrique du Nord (Abdalbasit B. Khalil et Adorno) au XVe siècle*, Larose, Paris 1936, p. 109. Nelle conclusioni del suo

articolo già citato, Maya Shatzmiller afferma che il favore di cui godettero alcuni cortigiani ebrei sotto i merinidi fu dovuto all'isolamento della dinastia ed ai suoi rapporti conflittuali con i suoi sudditi musulmani. La nomina di ebrei a cariche importanti non fece che accrescere l'ostilità della popolazione verso i merinidi, coinvolgendo nella questione l'insieme della comunità ebraica: «Malheureusement, comme nous le savons trop bien à la lumière d'autres exemples de l'histoire juive, l'hostilité suscitée par certains juifs devait impliquer la communauté toute entière» (*op. cit.*, p. 302).

²⁴Cfr. Ch. A. Julien, *op. cit.*, II, p. 124.

libertà di passaggio e protezione contro i furti, nonché un particolare trattamento giuridico: questo documento sembra testimoniare, tra l'altro, i legami intensi che si erano stabiliti tra le comunità impegnate nei commerci in Ifriqiya e Aragona²⁵.

Nella geografia arabo-islamica del Mediterraneo i riferimenti alla presenza degli ebrei fino agli inizi del XVI secolo sono poco frequenti, addirittura rari: al-Bakrî parla di una numerosa popolazione ebraica a Giado, nel *jabâl* tripolitano, li cita a Sijilmâsa, ma soprattutto a Fez, dove «gli Ebrei sono più numerosi che in qualunque altra città del Magreb»²⁶. Al-Idrisî ne parla unicamente a proposito della città di Aghmât-'Aylan, ai piedi del Grande Atlante, e della proibizione fatta loro in età almoravide di risiedere a Marrâkush: a questo proposito afferma che qualunque ebreo accusato di aver passato la notte nella città è passibile della pena di morte e della confisca dei beni²⁷. In conclusione, le informazioni disponibili non permettono di delineare in maniera soddisfacente la storia delle comunità ebraiche del Magreb durante il periodo medievale, ad eccezione di pochi episodi meglio conosciuti. Per quanto riguarda le fonti, inoltre, è da rilevare la generale rarità di documenti ebraici fino alla fine del Medioevo. Sono valide anche a questo proposito le osservazioni di Simon Schwarzfuchs in un saggio sui documenti di fonte rabbinica relativi alla storia delle comunità dell'Africa settentrionale:

Le cronache sono rarissime e [...] non riusciamo a definire in maniera soddisfacente il quadro cronologico di leggi, decreti, regolamenti, giudizi etc. che permette, per la storia della maggior parte delle comunità ebraiche dell'Europa, un'organizzazione del tempo storico che molto spesso ci sfugge per l'ebraismo nordafricano. A partire da questo punto di vista, non avendo che poca o punta storia, si è giunti ad adottare come principio della ricerca la sua immobilità: non sarebbe accaduto niente in Africa settentrionale, o in tutti i casi non molto, e la sua società ebraica è una società tradizionale, immobile e fissa, agitata da pochi drammi brutali, da poche onde di profondità²⁸.

Una prima opera in cui la presenza ebraica appare più compiutamente è la *Descrizione dell'Africa* di Hasan al-Zayyâtî al-Fâsi, conosciuto in cristianità con il nome di Giovan Leone Africano: composta nei primi decenni del secolo e pubblicata a Venezia nel 1550²⁹, quest'opera, che ebbe una grande fortuna editoriale nei secoli successivi, descrive con ricchezza di dettagli i territori posti tra il Mediterraneo e il Sahara. Le citazioni di Giovan Leone sulla presenza e

²⁵Cfr. C. E. Dufourcq, *L'Espagne catalane et le Magreb aux XIIIe et XIVe siècle*, Paris 1965, passim.

²⁶Abû 'Ubad al-Bakrî, *Kitâb al-masalik wa-l mamalik*, trad. De Slane, *Description de l'Afrique Septentrionale par Abou-Obeid-el-Bekri*, Maisonneuve, Paris, 1911-1913, trad. p. 226. Su Giado, p. 25.

²⁷Al-Idrisî, Nuzhat al-mustaq, trad. M. Hadj Sadok, *Le Magrib au 12 siècle de l'Hégire (6e siècle après J.C)* [sic]. *Texte établi et traduit en français d'après Nuzhat al-mustaq*, OPU, Alger 1983, pp. 77-78.

²⁸S. Schwarzfuchs, *Les responsa et l'histoire des Juifs de l'Afrique du Nord*, in *Communautés*, p. 39. In questo saggio l'autore ricorda come la documentazione rabbinica sia ridottissima per tutti i paesi del Magreb fino alla fine del XVIII secolo: fra i documenti di epoche precedenti sono citate le opere di un rabbino marocchino del XVI secolo e alcuni riferimenti a maestri dell'ebraismo algerino dei secoli XIV e XV.

²⁹Faremo riferimento qui alla ristampa dell'edizione originale ramusiana pubblicata a Venezia nel 1827: cfr. *supra*, nota 6.

sull'attività delle comunità ebraiche in questi territori sono ricorrenti, e testimoniano della loro diffusione in tutti i paesi magrebini agli albori dell'età moderna.

Nelle regioni più occidentali gli ebrei citati da Leone sono soprattutto dediti all'artigianato ed alla lavorazione dei metalli: così ad «Adecchis» si incontra «gran copia di artigiani giudei» (III, 8); ad Ait Dawwad «sono [...] molti artigiani giudei, fabbri, calzolaj, tintori di panni, e orefici» (III, 13). «Artigiani ed orefici Giudei» si incontrano fino nelle desolate contrade sahariane che si estendono a sud dell'Atlante: qui, negli «infiniti casali e castelli, murati di pietre crude e di creta [...] c'è poca civiltà: pur vi sono degli artigiani ed orefici giudei, come ne' suoi confini che rispondono verso Mauritania sopra la strada che è tra Fez e Tombutto» (VI, 15). Fabbri ebrei e artigiani del ferro si incontrano ancora a Miat Bir («Centopozzi»), nella regione costiera atlantica del Duqâla (III, 54) e nel Sûs: artigiani ebrei, soprattutto orefici e fabbri, si incontrano a «Teijeut» (Tiyout, non lontano da Taroudant) (III, 22) e a Tidsi (III, 25); «l'arte fabbrile» è ancora praticata dagli ebrei nel territorio del «monte Seusava» (Seksâwa), con la produzione di zappe, falci e ferri da cavallo. Nella regione dei Seksâwa gli ebrei sono anche muratori.

All'epoca della *Descrittione* le comunità ebraiche che ai limiti del Sahara occidentale si dedicavano ai commerci transahariani sono quasi sparite: nella regione del Ghurâra, in particolare, Leone fa riferimento alla presenza di «Giudei ricchissimi» fino a pochi anni prima, «i quali per cagione di un predicatore di Telensin furono saccheggianti e la più parte uccisi dal popolo; e questa storia fu l'anno proprio che li Giudei furono cacciati di Spagna dal Re Cattolico, e di Sicilia» (VI, 36).

Nella regione del monte «Demensera», nell'Atlante, una zona ricca di miniere di ferro dove l'opposizione delle tribù berbere alla penetrazione araba è ancora molto vivace, si incontra un gruppo in qualche modo anomalo rispetto agli altri gruppi di ebrei del Marocco. Vi esistono ancora a quell'epoca, secondo la testimonianza di Leone, gruppi di ebrei caraiti, dediti al mestiere delle armi: «Gran numero di Giudei cavalca per quei monti, i quali portano arme, e combattono in favore de' loro padroni, cioè del popolo di detto monte: ma questi Giudei, fra gli altri Giudei di Affrica, sono riputati quasi per eretici, e sono chiamati Carraum» (III, 18). Altri caraiti, anch'essi «valenti nel mestiere delle armi», si incontrano nelle montagne di Hintâta, a sud di Marrakûsh (III, 46)³⁰.

Ben cento case di artigiani ebrei erano a Safi «sulla riva del mare Oceano» prima della conquista portoghese agli inizi del Cinquecento (III, 50). Se l'arrivo dei cristiani poteva costituire una vera e propria catastrofe per le comunità ebraiche, in alcuni casi esse avevano saputo evitarla: così all'epoca dell'attacco portoghese contro Azemmûr, furono gli ebrei ad aprire le porte della città agli invasori, dopo un accordo segreto che offriva loro in cambio l'immunità (III, 58).

³⁰Sulla presenza nel Magreb del caraismo (il movimento religioso ebraico 'fondamentalista' che considera tra l'altro la Torah come la sola fonte della dottrina e della pratica religiosa, confutando il valore del Talmûd, e dunque in contrasto con l'ebraismo rabbinico) cfr.

Hirschberg I, pp. 157-163, secondo il quale i Caraiti segnalati da Leone erano residui di comunità che avevano fuggito le persecuzioni almohadi, prima fiorenti nella regione di Warghla e forse anche a Tûqqûrt, nella regione centrale del Magreb.

A Tefza, città principale della regione di Tadla, si contano circa duecento case di «Giudei, tutti mercatanti, e ricchi artigiani», che pagano come tributo annuale fino a diecimila ducati (III, 74). Lo stesso a «Etiad» (III, 77). Ma la città dove gli ebrei si incontrano più numerosi è Fez. Qui gli ebrei hanno quasi il monopolio della lavorazione dei metalli preziosi:

la maggior parte di questi orefici sono Giudei: i quali fanno i lavori in Fez nuova, e gli portano a vender nella vecchia a una piazza loro assegnata, la quale è appresso agli speciali; perciocché nella vecchia Fez non si può batter né oro né argento, né alcun Maumettano può usar l'arte dell'orefice: perché essi dicono esser usura a vendere le cose fatte, o d'argento o d'oro, per maggior prezzo di quello che le pesano: ma i signori danno libertà agli ebrei di farlo (III, 53).

Gli ebrei di Fez, che abitano in un quartiere separato, sono arrivati numerosissimi in un'epoca recente, e a tal punto

che non si può trovare il numero, massimamente dopo che i Giudei furono scacciati dal re di Spagna. Essi sono in disprezzo appresso ciascuno: né alcun di loro può portare scarpe; ma usano certe piane fatte di giunchi marini, e in capo alcuni dolopani neri; e quelli che vogliono portar berretta, conviene che portino insieme un panno rosso attaccato alla berretta (III, 53).

Spostandosi verso la costa del Mediterraneo, Leone cita un quartiere ebreo a «Bedis» (la Velez de Gomera degli Spagnoli) come «una bella e lunga contrada [...] dove si vende il vino» (III, 100), e sempre specializzati nella produzione vinicola appaiono gli ebrei di Taza, che abitano nella città cinquecento case, e che dalle «uve bianche, rosse e negre [...] fanno perfettissimi vini: e dicesi che questi sono de' migliori che si truovino in tutte quelle regioni» (III, 145).

Ad oriente di Fez, Leone cita una presenza importante di ebrei a Tilimsân, dove esiste «una gran regione, o contrada che dire la vogliamo, nella quale si stanno molti Giudei, quasi tutti egualmente ricchi; e portano in capo dolopani gialli, per esser conosciuti dagli altri» (IV, 10). La ricchezza degli ebrei di Tilimsân è tuttavia una cosa del passato, afferma Leone, giacché nell'anno 923 dell'Egira (1517/1518) una sommossa popolare li prese di mira, e portò al saccheggio dei loro beni, «onde oggi sono divenuti quasi mendichi».

Dalla *Descrizione* ricaviamo alcuni elementi caratteristici delle comunità ebraiche magrebine agli albori dell'era moderna, che si perpetueranno nel periodo successivo giungendo fino all'epoca coloniale. Il primo tratto riguarda la frequenza con cui una comunità ebraica è associata alla lavorazione dei metalli, in particolare dei metalli preziosi, ma anche del ferro. Per quanto riguarda la manipolazione dei metalli preziosi, gli ebrei ne hanno praticamente il monopolio a causa dell'interdetto religioso che colpisce questa attività nella tradizione dell'islâm sunnita, in particolare per i giuristi malikiti (alla quale appartengono quasi totalmente le regioni magrebine) e hanbaliti. Nella descrizione degli orefici di Fez l'interdetto della lavorazione dell'oro e dell'argento ai musulmani è esplicito: non è ugualmente esplicito nella tradizione giuridica islamica il carattere negativo che si collega alla manipolazione dei materiali metallici non preziosi. Tuttavia nella società islamica il mestiere del fabbro era considerato vile: si trattava probabilmente della sopravvivenza di credenze pagane preisl-

niche secondo le quali ai metalli in generale e al ferro e all'acciaio in particolare erano attribuite qualità magiche e profilattiche³¹. La presenza di popolazioni ebraiche dedite allo sfruttamento e al trattamento dei minerali di rame, di ferro e d'argento delle regioni meridionali del Marocco, ed in particolare del Sûs e del Dra', sembra essere stata continua per diversi secoli, fino all'epoca coloniale³².

La specializzazione nel trattamento dei metalli non escludeva altre lavorazioni artigianali, quali la fabbricazione di calzature o la tintura dei tessuti. Nei mestieri della costruzione, ad esempio, che Leone cita a proposito degli ebrei del monte Seksawa, una presenza ebraica è testimoniata alcuni secoli prima dal già citato al-Bakrî, che nella sua descrizione di Sijilmâsa afferma che «il mestiere di muratore è riservato specialmente agli ebrei»³³.

Anche se le comunità ebraiche non si dedicavano soltanto a questo tipo di attività, è tuttavia evidente che diversi dei loro mestieri erano tra quelli disdicevoli o proibiti ai musulmani per questioni di carattere religioso: così, il mestiere del tintore è tra quelli giudicati vili, di ciò che riguarda la manipolazione dei metalli e la lavorazione dell'oro si è già detto, mentre altri sono interdetti ai musulmani, come la produzione e la vendita del vino. D'altra parte gli ebrei erano particolarmente presenti in uno dei settori professionali più ambiti e rispettati nella tradizione islamica: quello del commercio. In effetti il secondo elemento frequentemente associato alle comunità ebraiche nella descrizione di Leone è l'attività commerciale, sviluppata soprattutto nelle città portuali, ma presente ovunque. In particolare, Leone si sofferma sull'importanza comunità ebraica del territorio sahariano del Ghurâra, che fondava la sua prosperità, fino alla fine del Quattrocento, sui traffici transahariani, e che proprio alla fine del Quattrocento era stata sterminata nel corso delle sommosse suscitate dal predicatore al-Maghîlî³⁴.

La presenza ebraica nei traffici transahariani, che appare rimontare ad epoche molto lontane - forse ai primi secoli dell'espansione musulmana - aveva subito già in passato periodi di decadenza, come all'epoca delle persecuzioni almohadi, ma a quanto sembra aveva saputo ristabilire la sua prosperità. L'episodio collegato alla predicazione di al-Maghîlî portò ad un definitivo tracollo della comunità dei margini sahariani occidentali, strettamente legata ai commerci che attraversavano il deserto ed ancora fiorente attraverso quasi tutto il XV secolo. Le cronache arabe che fanno riferimento a questa vicenda parlano di ebrei ricchi e potenti a Tamentît e nelle altre agglomerazioni della regione, su cui possediamo anche alcune righe tratte da una lettera del mercante genovese Antonio Malfante. Costui fu nel Tû'ât nel 1447, durante un viaggio che lo aveva portato in questa regione del Sahara attraverso un lungo percorso

³¹Cfr. J. Chelhod, *a.v. Kayn*, in EII, IV, p. 819; E. Westermarck, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, Payot, Paris 1935 (ed. orig. *Pagan survivals in Mohammedan civilization*, Amsterdam 1933), pp. 15-17, cit. in P. Shinar, *op. cit.*, p. 90, nota 45.

³²Cfr. G.S. Colin, *Les mines marocaines et les marocains*, in «Bulletin économique du Maroc», III, 11, 1936, pp. 194-200; B.

Rosenberger, *Les vieilles exploitation minières et les centres métallurgiques du Maroc. Essai de carte historique*, in «Revue de Géographie du Maroc», XVII-XVIII, 1970, pp. 71-107; 59-102, cit. in M. Abitbol, *Juifs maghrébins...cit.*, pp. 240-241.

³³Abû 'Ubaid al-Bakrî, *op. cit.*, trad. p. 284.

³⁴Cfr. J. Oliel, *op. cit.*, pp.106-113, 154, 174-175.

terrestre iniziato ad Honain, il porto di Tilimsân sul Mediterraneo. Descrivendo i diciotto villaggi circondati da un muro dell'oasi di Tamentît, che egli chiama De Amamento, così racconta Malfante:

Ci sono qui molti Giudei che conducono una vita tranquilla: perché sono sotto la protezione di diversi Signori, e ciascuno di questi difende i suoi [...]. Tutti i traffici passano qui per le loro mani e sono parecchi quelli di cui ci si può fidare pienamente. Questa terra è lo scalo del paese dei Mori: i mercanti vi penetrano con le loro mercanzie, vendono, vi portano l'oro e comprano da quelli che giungono dalle coste. Così è di questo porto di Tamentit, dove i ricchi sono molti³⁵.

Al-Maghîlî, erudito giureconsulto originario di Tilimsân, si stabilì intorno al 1479 proprio a Tamentit. Secondo le cronache, fu scandalizzato dal comportamento degli ebrei del Tû'ât, e soprattutto dell'arroganza di alcuni di essi, che sembravano aver dimenticato le prescrizioni della legge coranica nei loro riguardi.

E' necessario ricordare che gli ebrei erano sottoposti, insieme alle altre comunità religiose non musulmane tollerate nella *dâr al-islâm*, ad uno statuto particolare, cristallizzatosi in diverse forme nella tradizione giuridica attraverso i secoli. A partire da un versetto coranico che prescriveva di combattere i non musulmani appartenenti alle 'religioni del Libro' fino ad obbligarli al pagamento di una tassa speciale e alla loro umiliazione³⁶, erano state definite le regole a cui dovevano sottostare quanti appartenessero alle altre religioni rivelate, soprattutto i cristiani e gli ebrei: queste sancivano uno statuto particolare all'interno della società musulmana, quello dei *dhimmî*, o degli *ahl al-dhimma* (coloro che sono sottoposti alla *dhimma*, o protezione), che aveva lo scopo, oltre al suo primario carattere fiscale, di umiliare e tenere in posizione subalterna i non musulmani, secondo il dettato coranico.

Queste regole, variabili e diversamente applicate secondo le situazioni storiche ed i paesi, comprendevano da un lato il pagamento della tassa prescritta dal Corano (*jizya*), dall'altro una serie di prescrizioni che avevano lo scopo, sempre coranico, di umiliare i non musulmani. La lista di tali interdizioni e obblighi comprendeva diversi ambiti, da quello comunitario a quello individuale: ad esempio, per quanto riguarda le interdizioni di carattere comunitario, mentre si riconosceva il diritto di conservare gli edifici di culto esistenti prima

³⁵Cit. in R. Di Tucci, *Il genovese Antonio Malfante*, Bologna 1935, p. 70. La lettera di Antonio Malfante fu ritrovata e pubblicata da Ch. De la Roncière, *Découverte d'une relation de voyage datée de Tuat et décrivant en 1447 le bassin du Niger*, in «Bulletin de la section de Géographie», 1918: quella di Di Tucci è una parafrasi.

³⁶«Combattete [...] coloro, tra quelli cui fu data la Scrittura, che non s'attengono alla Religione della Verità. Combatteteli finché non paghino il tributo uno per uno, umiliati» (Cor., IX, 29, trad. Bausani, *Il Corano*, Firenze 1958, p. 135). Un articolo illuminante sull'atteggiamento

dell'islâm verso i non musulmani è B. Lewis, *L'islam et les non-musulmans*, in «Annales. ESC», XXXV, n. 3-4, 1980, pp. 784-800, dove si afferma che sulla questione della tolleranza e dell'intolleranza dell'islâm «les réponses diffèrent selon que l'on entend par tolérance absence de discrimination ou absence de persécution. La discrimination a toujours existé d'une manière permanente et nécessaire, inhérente au système, institutionnalisée dans le droit et dans la pratique. En revanche, la persécution était atypique et rare» (ivi, p. 785).

della conquista musulmana, era fatta proibizione di costruirne di nuovi, perché a tale scopo sarebbe stato necessario occupare terre musulmane, a meno che non esistesse un patto attraverso il quale era riconosciuto il diritto alle comunità 'infedeli' di possedere terre proprie³⁷; né si potevano svolgere in maniera pubblica, se non all'interno dei luoghi autorizzati, atti di culto o altre manifestazioni di carattere religioso, come funerali solenni, o vendite di oggetti sacri, o processioni in cui si esponessero pubblicamente simboli religiosi. Tra le proibizioni rivolte agli individui si andava dal portare armi (e dunque di far parte di un esercito o di essere arruolati), al ricoprire incarichi pubblici, a usare cavalcature, ovvero a usare la sella se era consentito usare determinate cavalcature. In definitiva,

le diverse scuole giuridiche elaborarono tutta una serie di regolamenti e tutta una giurisprudenza di dettagli che giungevano ai numerosi livelli del diritto privato e pubblico (tasse commerciali speciali; fiscalità particolare sull'imposta fondiaria, o *kharâj*; limitazioni alla capacità di ereditare; proibizione per un *dhimmî* di sposare una musulmana, di possedere schiavi non soltanto musulmani, ma a volte anche pagani; esclusione almeno teorica dagli impieghi pubblici; nullità o scarso valore della testimonianza, in particolare nel caso di processi con musulmani, etc.) a pregiudicare gravemente la situazione delle minoranze non musulmane³⁸.

Particolarmente lunga è la lista delle prescrizioni sul modo di vestire, variabili secondo le epoche e i luoghi e applicate in particolare agli ebrei: dal coprirsi con abiti di un certo colore, all'obbligo di indossare un copricapo specifico, o alla proibizione di mettere il turbante, all'obbligo di andare a piedi nudi. Notiamo qui che gli obblighi e gli interdetti imposti agli ebrei circa il modo di vestire, di cui abbiamo trovato la prima traccia sotto gli Almohadi, furono applicati nei territori magrebini fino ad epoche molto più recenti: ad esempio, quella di indossare un copricapo di colore nero era una regola ancora in vigore in Tripolitania intorno alla metà dell'Ottocento e nello M'zab fino all'occupazione francese³⁹. Un'altra misura vessatoria applicata fino all'inizio

³⁷F.M. Pareja (con la collaborazione di A. Bausani e L. Hertling), *Islamologia*, Orbis Catholicus, Roma 1951, p. 426. Certo, i giuristi potevano interpretare diversamente le prescrizioni coraniche e la tradizione successiva secondo un atteggiamento più tollerante o più rigorista: così, ad esempio, secondo alcuni il permesso di conservare gli edifici di culto precedenti alla conquista musulmana poteva implicare la proibizione di ripararli o restaurarli (cfr. X. De Planhol, *op. cit.*, p. 37).

³⁸F.M. Pareja, *op. cit.*, ivi

³⁹Cfr. P. Shinar, *op. cit.*, p. 92. Nello M'zab fino a tutto il XIX secolo e all'annessione francese le misure vessatorie che lo statuto di *dhimmî* permetteva di imporre agli ebrei comprendevano l'interdizione di cavalcare a dorso d'asino e di indossare l'*haik* bianco. Anche qui gli ebrei maschi erano obbligati a portare un turbante nero, pratica in vigore in

Tripolitania fino alla metà circa dell'Ottocento (N. Slouschz, *Travels in North Africa*, Philadelphia 1927, p. 192). Aldilà del Magreb, dove in generale la presenza coloniale li abolì, altri paesi islamici hanno continuato ad applicare agli ebrei lo statuto dei *dhimmî* anche in epoche più recenti: ad esempio in Yemen, dopo la caduta dell'impero ottomano, l'imâm Yahyâ promulgò un editto che, oltre a prescrivere il pagamento di tasse diverse, prevedeva tredici obblighi o proibizioni riservati agli ebrei. Tra questi, la proibizione di alzare la voce rivolgendosi ad un musulmano, di costruire case più alte di quelle dei musulmani, di usare montature sellate. In presenza di un musulmano ogni ebreo aveva l'obbligo di mettere piede a terra, se stava cavalcando (cfr. T. Parfit, *The position of the Jews and their contribution to Yemeni society during the reign of Imam Yahya*, in «Orientalia Karalitana», 3, 1998, p. 86).

dell'epoca coloniale fu l'obbligo di andare a piedi nudi, ad eccezione di alcuni spazi circoscritti: così nelle città della regione mozabita gli ebrei dovevano camminare scalzi all'esterno dei loro quartieri riservati⁴⁰. In ogni situazione, infine, doveva affermarsi la preminenza dei musulmani, con l'obbligo di manifestare in pubblico segni di rispetto e di deferenza da parte dei non musulmani ogni volta che l'occasione si presentasse.

Imponendo questa lunga serie di restrizioni, lo statuto dei *dhimmî* garantiva loro la vita e il rispetto dei beni, la difesa contro i nemici esterni e la libertà di culto, nonché l'applicazione di pratiche giuridiche particolari negli affari interni delle diverse comunità religiose. Il mancato rispetto delle regole stabilite (in particolare il rifiuto del pagamento delle tasse o dell'obbedienza, il proselitismo, l'oltraggio alla religione islamica, il rapporto sessuale con una donna musulmana) comportava per i *dhimmî* la perdita della 'protezione', e poteva essere punito con la confisca dei beni, la schiavitù o la morte⁴¹.

Ma torniamo alla vicenda da cui abbiamo preso lo spunto per delineare brevemente lo statuto giuridico degli ebrei nei paesi magrebini. Come raccontano alcune cronache, durante il suo soggiorno nelle oasi sahariane al-Maghîlî notò che i ricchi ebrei indossavano abiti raffinati allo stesso modo dei più agiati musulmani, che cavalcavano con selle riccamente decorate calzando stivali e speroni, e che infine non si degnavano di manifestare la dovuta riverenza ai notabili musulmani che incontravano sul loro cammino. Il mancato rispetto delle regole (che al-Maghîlî conosceva molto bene, dal momento che aveva scritto un trattato sulla questione, la *Risâla fi ahkâm ahl al-dhimma*⁴²), equivaleva alla rottura del patto che consentiva agli ebrei di vivere in pace all'interno della società musulmana. Il fatto più grave, che secondo le fonti arabe portò all'eccidio della comunità ebraica, fu il progetto di costruzione di una nuova sinagoga a Tamentît, che i notabili locali sembravano voler consentire: contro questo progetto insorse al-Maghîlî, suscitando una disputa tra i giureconsulti della regione ed una richiesta di pareri ai loro più illustri colleghi di alcuni dei centri più importanti del Magreb, come Fez, Tilimsân e Tunisi.

I pareri non furono unanimi, ma in definitiva prevalse il partito di al-Maghîlî: «Le sinagoghe devono essere demolite [...] non può essere mantenuta [in un

⁴⁰P. Shinar, *op. cit.*, p. 92.

⁴¹Una codificazione delle regole di comportamento dei *dhimmî*, suddivise in due categorie (la prima delle quali riunisce le regole che contemplavano la condanna a morte del colpevole, se non rispettate) si trova già in al-Mâwardî (m. 1058) (testo anche in B. Ye'or, *Le dhimmî. Profil de l'opprimé en Orient et en Afrique du Nord depuis la conquête arabe*, Anthropos, Paris 1980, pp. 143-145. Il volume di B. Ye'or, utile come antologia di documenti sulle limitazioni di libertà e le vessazioni subite dagli ebrei nel mondo islamico, adotta tuttavia un approccio diacronico fuorviante: cfr. la recensione di F. Mardam Bey, in «Revue d'études palestiniennes», 1-1981, pp. 145-148).

Una sintesi sulla *dhimma* nei suoi diversi

aspetti giuridici e sociali è in F.M. Pareja, *op. cit.*, pp. 425-427; C. Cahen, *a.v. Dhimma*, in EI2, II, pp. 234-238; X. De Planhol, *op. cit.*, pp. 30-42. Cfr. anche B. Lewis, *L'Islam... cit., passim*; A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Imprimerie catholique, Beyrouth 1958.

Bisogna ricordare che dopo la sparizione delle comunità cristiane i *dhimmî* del Magreb erano soltanto gli ebrei.

⁴²Cfr. G. Vajda, *Un traité maghrébin "adversos judaeos": "Ahkâm ahl al-dhimma" du sayh Muhammad b. 'Abd al-Karîm al-Maghîlî*, in «Etudes d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal», Maisonneuve et Larose, Paris 1962, vol. II, pp. 805-813. Il testo della *risâla* è stato edito da R. Bunâr (Alger 1968).

paese musulmano] nessuna sinagoga degli Ebrei maledetti [...]. Ogni musulmano che può farlo deve impegnarsi con tutte le sue capacità a demolire la sinagoga di Tamentit. [... Questo atto] è un atto della più meritoria delle guerre sante».

In seguito a questa *fatwâ*, al-Maghili e i suoi partigiani lanciarono una vera e propria campagna di distruzione contro la comunità ebraica del Tû'ât: la sinagoga fu rasa al suolo, la popolazione massacrata. Lo stesso al-Maghili offrì una ricompensa in denaro per ogni ebreo ucciso. Molti scelsero di convertirsi all'islamismo per avere salva la vita e rimasero nelle oasi della regione, mentre altri riuscirono a fuggire, dirigendosi soprattutto verso il nord e l'est: si trattò di una ulteriore diaspora, che lasciò nella memoria ebraica delle regioni sahariane il ricordo della prosperità del passato e la speranza di tornare, un giorno, a Tamentit⁴³.

Lo sterminio e la dispersione della comunità ebraica del Tû'ât mostrano come lo statuto giuridico degli ebrei nel Magreb lasciasse spazio ad episodi di intolleranza, a massacri e a eccidi indiscriminati. Tuttavia le vessazioni collegate allo statuto di minoranza religiosa elaborate dai dotti musulmani potevano essere ignorate o non applicate: tra la teoria della giurisprudenza, la pratica sociale e la convivenza quotidiana delle comunità poteva esserci una grande differenza. Così, abbiamo visto ebrei assumere cariche importanti di governo in epoca merinide e abbiamo incontrato gruppi di ebrei addetti al mestiere delle armi nella descrizione di Giovan Leone: anche se gli episodi di discriminazione ci sembrano insopportabili e ingiusti in una prospettiva contemporanea, nella vicenda storica sembra prevalere attraverso tutto il medioevo una situazione di convivenza pacifica tra ebrei e musulmani - tanto più apprezzabile se confrontata con la situazione degli ebrei nei paesi cristiani -, intervallata da spasmi improvvisi di intolleranza ed assassinio⁴⁴.

⁴³44) Cfr. J. Oliel, *op. cit.*, p. 108-120. «Dans un certain nombre de régions du Sahara (Mzab, Tafilalet...) et dans quelques localités précises (Kenadza, Figuig, Béni-Ounif...), on a pu trouver, jusque dans les années 1960, des gens qui se distinguaient des autres membres de ces communautés: à l'occasion des fêtes de Pessah, la Pâque juive, ils se saluaient en exprimant le souhait de se retrouver "l'an prochain à Tamentit"» (ivi, p. 120).

Sulla vicenda e sulla figura di al-Maghili, cfr. I. Goldziher, *Mélanges judéo-arabes*, XXXIII (*Sur les Juifs du Magreb*), in «Revue des études juives», LX, 1910, pp. 32-38; J.O. Hunwick, *Al-Maghili and the Jews of Tawât: the demise of a community*, in «Studia Islamica», LXI, 1985, pp. 155-185; Id., *a.v. al-Maghili*, in EI2, V, pp. 1155-1156.

⁴⁴Cfr. X. De Planhol, *op. cit.*, p. 38: «Les règles d'oppression et d'exclusion ne semblent avoir été appliquées qu'épisodiquement, ou en tout cas assez irrégulièrement. Les siècles de l'Islam médiéval, jusqu'à l'époque ottomane, donnent l'impression d'une réalité fluctuante, où la situation des minorités non musulmanes oscillait entre le pire et, parfois, le meilleur».

M. Kenbib (*Les relations entre musulmans et juifs au Maroc 1859-1945*, in «Hespéris Tamuda», XXIII, 1985, p. 84) sottolinea «une nette discordance entre, d'une part, la rigidité des dogmes et des stipulations canoniques et, d'autre part, la souplesse d'une pratique sociale que ne parviennent pas à entamer, même en période de crise, les injonctions d'Uléma(s) soucieux de redresser les 'déviation' et de combattre les 'innovations'».

Michel Abitbol ha fatto notare che sul tema dei rapporti tra gli ebrei e i musulmani nel Magreb la storiografia moderna fa apparire due approcci radicalmente opposti tra «those viewing the Jewish past in North Africa - before the colonial period - as a chain of ceaseless persecutions and humiliations, ant those, on the other head, who consider the Arab-Jewish relations in North Africa as an endless Golden Age of tolerance, cultural symbiosis and social harmony» (M. Abitbol, *Jews and Arabs in Colonial North Africa*, in «Orientalia Karalitana» cit., p. 47). Per i primi (che Abitbol chiama i 'negativisti') il rapporto negativo tra ebraismo e islâm è fondato essenzialmente sulle basi giuridiche che definiscono il ruolo dei *dhimmî*,

Nella descrizione di Giovan Leone troviamo in diversi casi, ed in particolare nei territori controllati dalla dinastia merinide (a Tilimsân, a Fez, a «Bedis», ma anche nel sud marocchino, come a Taghawust) l'esistenza di un quartiere riservato alla comunità ebraica all'interno delle città. Se nelle città del mondo islamico fino all'età moderna la suddivisione della popolazione in quartieri caratterizzati da una comune appartenenza etnica, geografica o religiosa dei loro abitanti era un elemento ricorrente⁴⁵, a partire dall'epoca merinide gli ebrei delle principali città del Marocco furono obbligati ad abbandonare le loro antiche abitazioni per risiedere in un quartiere a loro riservato. Il primo di questi quartieri si incontra a Fez, e prese il nome di *mellâh* dal luogo in cui sorse: successivamente divenne usuale chiamare con questo nome il quartiere delle città marocchine in cui gli ebrei erano obbligati ad abitare. Inizialmente il *mellâh* di Fez era un quartiere separato destinato alla guardia dei Merinidi: a partire dal XV secolo - e più precisamente, secondo una cronaca ebraica, dal 1438 - gli ebrei furono costretti a trasferirsi. Così dice Leone:

Quella parte dove anticamente abitava la guardia degli arcieri, oggi è tenuta da' Giudei [...] i quali prima abitavano nella città vecchia. Ma ciascuna volta che ne seguiva la morte d'un re, i Mori gli saccheggiavano: e fu di mestiere che 'l re Abusabid gli facesse tramutar dalla città vecchia alla nuova, raddoppiando loro il tributo, dove oggidì dimorano; che è in una molto lunga e molto larga Piazza, nella quale ànno le lor botteghe, case e sinagoghe (III, 53).

Un secondo *mellâh* si incontra a Marrakûsh a partire dalla metà del XVI secolo: vi furono fatti risiedere gli ebrei trasferiti dai villaggi dell'Atlante e da Aghmât. Un terzo ghetto sorse a Miknâs alla fine del Seicento, e ancora più tardi, agli inizi del XIX secolo, furono separate dal resto della popolazione le comunità ebraiche di Rabat, Salé, Tetuan e di altri centri. In generale questi

per i secondi, gli episodi drammatici di questo rapporto derivano da cause esterne, in particolare, per l'epoca moderna, dalle ingerenze europee. Lo stesso autore sottolinea la dicotomia esistente tra lo statuto legale e la situazione reale degli ebrei nel mondo islamico premoderno (ivi, p. 49).

Il «mosaico stranamente eterogeneo e contraddittorio» che si presenta a chi studia la storia delle comunità ebraiche del Magreb è stato rilevato da Chouraqui: «Ce qui, à une date déterminée, est vrai pour les Juifs du royaume de Tlemcen est contredit, au même moment, pour ceux de Tunis, de Kairouan ou de Marrakech. Le massacre correspond sur un autre point du territoire à la plus grande faveur; les lumières de la plus exquise culture à la misère d'inimaginables désespoirs. C'est une succession de jours, ou, pour mieux dire, d'humeurs, sans ordre logique, sans références plus hautes que le bon plaisir ou la convoitise du plus fort» (A. Chouraqui, *op. cit.*, pp. 51-52).

⁴⁵Cfr. H. Zafrani, *Mille ans de vie juive au Maroc, culture et histoire, religion et magie*,

Paris 1983, *passim*.

Laddove non esisteva un vero e proprio quartiere riservato, come nel caso dei *mellâh* marocchini, il fatto che gli isolati abitati dagli ebrei (così come, in Oriente, da altre comunità religiose) potessero essere chiusi da porte e cancelli non li distingueva da altre parti delle città del mondo arabo-islamico, dove tradizionalmente le popolazioni si raggruppavano secondo le origini geografiche o le appartenenze religiose (D. Chevallier, *Non-Muslim Communities in Arab Cities*, in B. Braude, B. Lewis, eds., *Christian and Jews in the Ottoman Empire*, Holmes and Meier, 2 vol., New York-London 1982, p. 159).

Secondo M. Kenbib, l'«assimilation systématique des mellahs et des casbahs aux ghettos européens» (così come di ogni «exaction» contro gli ebrei magrebini ai pogrom di stile zarista) è un fattore di distorsione che non permette di cogliere la realtà e la specificità dei rapporti tra ebrei e musulmani nei territori marocchini (M. Kenbib, *Les relations... cit.*, p. 85).

ghetti erano isolati dal resto della città mediante una cinta di mura, le cui porte erano controllate da guardie. Una situazione diversa si incontrava nei villaggi e nelle regioni rurali, dove il *mellâh* in genere non era chiuso: si trattava piuttosto di un gruppo di abitazioni senza muro di cinta situato a qualche distanza dal villaggio fortificato della popolazione musulmana⁴⁶.

Se si crede alla testimonianza di Leone, nel caso di Fez il motivo per separare gli ebrei dal resto della popolazione era stato quello di proteggerli contro i saccheggi e gli assalti che li colpivano periodicamente. In realtà la protezione che il *mellâh* offriva era del tutto relativa, come dimostrarono la sommossa e l'eccidio del 1465 di cui si è già detto⁴⁷. I *mellâh* costituiti successivamente non ebbero più questo scopo protettivo, ma unicamente quello di isolare e penalizzare gli ebrei secondo le intenzioni pie dei sultani, o risposero al bisogno di organizzare nuovi spazi per gruppi di ebrei che provenivano da altre regioni. Resta da sottolineare che non tutte le città del Marocco possedevano un vero e proprio ghetto, e che per il Marocco il processo di separazione forzata si realizzò in generale in un'epoca abbastanza recente. Tuttavia nella maggior parte del Magreb, così come nelle altre regioni del mondo islamico per tutto il periodo medievale e fino all'epoca coloniale, gli ebrei nelle grandi città abitavano in uno o in più quartieri ben identificati, se non fisicamente separati dal resto della popolazione. I quartieri ebraici erano in generale situati all'interno del perimetro urbano e non si differenziavano dagli altri: a Tunisi, ad esempio, fin dall'epoca medievale esisteva una *hârat al-yahûd*, così come a Tripoli, mentre ad Algeri esistevano tre «giudeiche» secondo un'immagine cinquecentesca⁴⁸.

Il quadro fornito da Leone all'inizio del XVI secolo mostra una presenza ebraica molto forte soprattutto nelle regioni meridionali del Marocco e nelle sue grandi città, in particolare a Fez, più sporadica nelle altre contrade magrebine e lungo le coste del Mediterraneo. Se è vero che Leone conosce meglio il Magreb estremo e che dunque la parte della sua descrizione dedicata a questo territorio è più dettagliata della rimanente, è anche vero che la sua opera si situa in un periodo di particolari cambiamenti nella storia delle comunità ebraiche dell'Occidente islamico. In quest'epoca, mentre la sponda meridionale del Mediterraneo vede l'inizio della penetrazione ottomana, a nord si rafforza la monarchia iberica. Questi due episodi concomitanti hanno molta importanza per il nostro soggetto: in effetti, mentre la potenza spagnola perseguita ed espelle gli ebrei, il nuovo potere ottomano - che riuscirà nel corso del Cinquecento ad imporre il suo controllo dall'Egitto all'odierna Algeria -, si mostrerà disposto ad accogliere le comunità ebraiche cacciate dalla penisola iberica applicando loro le regole generali della *dhimma*.

⁴⁶Cfr. H. Zafrani, *a.v. Mallâh*, in EI2, VI, pp. 292-294. Il modello dei *mellâh* del Marocco sembrano essere state le *juderías* della Spagna, situate in prossimità della residenza reale, da cui ricevevano protezione.

⁴⁷B. Lewis, *The Jews...* cit., p. 149.

⁴⁸Da *hârat al-yahûd*, *hâra* passò a designare in Tunisia e in Tripolitania il quartiere ebraico per eccellenza. Sulla *hâra* di Tunisi, cfr. P. Sebag, R. Attal, *L'évolution d'un ghetto nord-africain*.

La Hara de Tunis, Paris 1959.

I tre quartieri ebrei di Algeri, «giudeica maggior, ovvero alta [...] giudeica bassa [...] giudeica di Babaluet» sono così indicati nella legenda della veduta della città nel *De praecipuis totius universi urbibus* di Braun e Hogenberg (Colonia 1575): cfr. F. Cresti, *Fonti iconografiche e letterarie per una storia urbana di Algeri nel XVI secolo*, in «Studi magrebini», XV, 1983, pp. 59, 63, tav. IV.

Gli ebrei, così come i *moriscos* fuggiti dalla Spagna dopo la caduta di Granada, o definitivamente cacciati nei primi anni del Seicento, si stabilirono nelle principali città magrebine, soprattutto nelle città costiere: il loro arrivo arricchì culturalmente e materialmente le città, inserendole in nuove reti di rapporti e di scambi tra le due sponde del Mediterraneo. Tuttavia l'accoglienza non fu sempre facile e immediata. A volte i gruppi erano talmente numerosi da suscitare paura o rifiuto, e le città chiusero le porte al loro arrivo: «molti morirono nelle campagne di fame, sete e per mancanza di ogni cosa [...] molti di quelli che non trovarono accoglienza tornarono in Spagna e si convertirono [al cristianesimo]»⁴⁹.

Per una parte degli ebrei fuggiti nei territori magrebini, l'aver messo il mare tra sé e la cristianità non fu sufficiente ad arrestare le persecuzioni. In effetti, nei primi decenni del Cinquecento la potenza spagnola iniziò la conquista dei principali porti del Magreb. Nel 1509 la presa di Orano fu seguita da uno spaventoso massacro e da conversioni forzate, di cui anche gli ebrei fecero le spese; a Bugia la comunità ebraica fu totalmente distrutta nel 1510, mentre riuscì ad evitare le conseguenze della conquista di Tripoli: secondo una tradizione, 800 famiglie fuggirono allora a Tagiura e nella regione di Gharian, mettendosi in salvo⁵⁰. Non si stenta a capire perché qualche decennio dopo gli ebrei della città abbiano accolto con gioia il fallimento della grande spedizione spagnola condotta da Carlo V contro Algeri (1541), così come l'esito della battaglia dei Tre re (1578), che vide la disfatta catastrofica dell'armata cristiana condotta da Sebastiano del Portogallo alla conquista del Marocco: questi avvenimenti furono celebrati dalle comunità ebraiche con l'istituzione di *purim* di ringraziamento per essere state salvate in quell'occasione dalle mani sanguinarie dei re cristiani⁵¹.

Gli ebrei giunti dalla Spagna non andarono in generale a fondersi con gli ebrei autoctoni: i costumi, le abitudini, i riti, erano troppo diversi e le due comunità spesso si giustapposero, piuttosto che integrarsi. Nelle principali città della costa mediterranea, come Algeri e Tunisi, essi non soltanto conservarono attraverso il tempo una tradizione culturale di origine andalusa (nell'artigianato, in particolare nell'oreficeria, e nella musica), ma mantennero anche in ambito giuridico-religioso caratteristiche particolari che li distinguevano dalle comunità ebraiche da più lungo tempo presenti nei territori africani⁵².

L'ingresso ottomano nel Magreb costituisce, dunque, uno spartiacque, di

⁴⁹Da una cronaca ebraica cit. in Hirschberg I, p. 407.

⁵⁰Hirschberg II, p. 148.

⁵¹In epoca coloniale gli ebrei di Algeri festeggiavano la disfatta di Carlo V «aux Purim Kettanim des 4 Hesvan et 11 Tammouz de chaque année» (A. Chouraqui, *op. cit.*, p. 64). «Le Purim Sebastiano, appelé aussi Purim d-en-Nsara ou Purim de los Christianos [sic] fut institué après la bataille des Trois Rois et la victoire remportée par le Sultan Abd-al-Malik

sur Don Sebastian [...]. L'événement est célébré, chaque année, particulièrement à Tanger, Tétouan et Fès, par une distribution d'aumônes et un rituel spécial qui a intégré quelques pièces poétique très significatives et une megillah, 'rouleau' qui raconte l'événement» (H. Zafrani, *Mille ans... cit.*, p. 266). Cfr. anche L. Valensi, *Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des trois rois*, Seuil, Paris 1992, pp. 107-117.

⁵²G. Camps, *Réflexions... cit.*, p. 57

carattere storico e geografico, nella vicenda delle comunità ebraiche dell'Africa settentrionale: da allora le comunità stabilite nel territorio ottomano e quelle del Magreb estremo, che vivranno sotto il dominio delle dinastie sceriffiane, seguiranno percorsi alquanto diversi.

Non sempre è possibile, per il periodo ottomano, definire con precisione le vicende delle comunità ebraiche delle principali città della costa mediterranea: mancano quasi totalmente cronache o documenti che permettano di averne una visione dall'interno. E' questo il caso di Algeri, dove tuttavia l'assenza è compensata in parte dalle testimonianze e dai documenti europei.

Accanto ai gruppi autoctoni, la cui storia è molto mal conosciuta, una prima comunità di *megôrâshîm* si stabilì ad Algeri nel 1391, fuggendo dalla penisola iberica: la tradizione ebraica fa conoscere i nomi di due rabbini che la guidarono nel passaggio da una sponda del Mediterraneo all'altra, e che grazie ai loro miracoli permisero la riuscita dell'impresa⁵³. Quando Khayr al-Din 'Barbarossa' all'inizio del Cinquecento si impadronì della città ponendola sotto la sovranità del sultano di Costantinopoli, agli ebrei fu riconosciuto il diritto di praticare il commercio in cambio del versamento di un'imposta periodica. Aldilà di alcuni riferimenti sporadici, non abbiamo quasi nessuna informazione sugli ebrei di Algeri fino alla pubblicazione della *Topographia e historia general de Argel* del benedettino spagnolo Diego de Haedo. L'opera fu pubblicata all'inizio del Seicento, ma si riferisce ad un periodo di cattività che risale agli ultimi decenni del secolo precedente. Gli ebrei di Algeri, a cui è dedicato un capitolo, secondo Haedo abitano due quartieri di centocinquanta case in tutto, ciascuno dei quali possiede una sinagoga, e pagano un tributo annuale di seicento scudi d'oro, che viene ripartito tra i membri della comunità secondo le possibilità di ciascuno: scelgono all'interno dei loro notabili un rappresentante presso il governo, che chiamano «Caciz». Si suddividono in diversi gruppi, secondo la loro provenienza: accanto agli autoctoni, molti vengono dalla Spagna e dalle isole Baleari, ma anche dalla Francia, dall'Italia e dall'Oriente. Si occupano di tutti i generi di commercio: dalla vendita ambulante nelle strade della città, al commercio a lunga distanza verso i paesi del mondo islamico, al grande traffico di uomini e merci generato dalla guerra corsara tra cristianità e islâm. Tra i mestieri che praticano sono citati la sartoria e la lavorazione del corallo e dell'oro: il governo li incarica inoltre di battere la moneta. La tradizione della lingua è tenuta viva da alcuni maestri, che insegnano ai bambini a scrivere in ebraico e in arabo con caratteri ebraici. Si distinguono dal resto della popolazione per il loro modo di vestire, uguale per tutti, costituito da calzoni, camicia e un farsetto lungo come una sottana di colore nero, così come sono nere le loro calzature: per copricapo, gli ebrei di origine spagnola portano un berretto rotondo, quelli francesi o italiani un berretto lungo con un'estremità cadente sulla nuca, gli africani una calotta rossa con una striscia di stoffa arrotolata intorno (ma per farsi riconoscere devono lasciar pendere i loro capelli sulla fronte); infine, quelli di Costantinopoli hanno un turbante come i turchi, ma di colore giallo. Possono acquistare

⁵³H.-D. De Grammont, *Histoire d'Alger sous la domination turque (1515-1830)*, Leroux, Paris 1887, p. 233; M. Eisenbeth, *Les Juifs en*

Algérie et en Tunisie à l'époque turque (1516-1830), in «Revue Africaine», XCVI, 1952, p. 128.

e possedere schiavi cristiani, ma sono trattati con grande disprezzo dalla popolazione e sottoposti nei luoghi pubblici agli insulti più infamanti senza che abbiano il diritto di reagire: ciò in molti casi li spinge a convertirsi all'islàm, ma, afferma Haedo, anche dopo un gran numero di anni dalla loro apostasia non credono alla legge maomettana e rimangono sempre ebrei nel loro cuore⁵⁴.

È difficile valutare il numero degli ebrei di Algeri a quell'epoca: le centocinquanta case di cui Haedo parla potrebbero corrispondere a centocinquanta famiglie, cioè ad una cifra compresa tra seicento e novecento persone in una situazione normale. Giovan Battista Gramaye, anch'egli schiavo ad Algeri per breve tempo e autore di una descrizione della Barbaria edita nel 1621, afferma che «Judaeorum [...] incredibilis est numerus», e pur mantenendo la quantità di abitazioni proposta da Haedo afferma che il loro numero è superiore a ottomila («octo millium audio excedere numerum»)⁵⁴. Ancora più alta è la cifra proposta da François Pierre Dan, che nel 1634 pubblica una storia della Barbaria dove afferma che gli ebrei di Algeri sono nove o diecimila⁵⁶. Nel periodo che va dal Seicento agli inizi del Settecento si incontrano anche cifre superiori: sono tredicimila in un documento inglese del 1676, occupano addirittura cinquemila case secondo Laugier de Tassy (1725) e sono infine quindicimila secondo l'inglese Thomas Shaw. Nei documenti europei le cifre cominciano a diminuire dalla seconda metà del XVIII secolo, forse avvicinandosi maggiormente alla realtà: Venture de Paradis li stima a settemila intorno al 1789, mentre sono cinquemila secondo Shaler nel 1826, e sempre cinquemila secondo Rozet all'epoca della conquista francese del 1830⁵⁷.

Pur nella difficoltà di valutare precisamente la popolazione di Algeri nel periodo coloniale, le cifre proposte dalle fonti europee sembrano eccessive: in effetti, accettando queste cifre la percentuale degli ebrei nell'insieme della popolazione, variando nel tempo, raggiungerebbe il dieci o addirittura il venticinque per cento in alcuni momenti della storia della città⁵⁸. Sembra tuttavia incontestabile che la comunità di Algeri fosse particolarmente numerosa: essa aveva saputo trovare, nell'epoca in cui la principale fonte di ricchezza della città era la guerra corsara, un suo spazio nell'economia urbana e all'interno della rete di scambi nata dalle relazioni tra le comunità ebraiche dei porti mediterranei. Imprenditori di religione ebraica giunsero a controllare gran parte dei commerci, sia quelli marittimi che quelli con i territori dell'hinterland algerino, assumendo spesso il ruolo di agenti o di intermediari delle élites politiche della reggenza e investendo nei traffici anche somme importanti provenienti dalle casse dello stato: alla fine del Settecento, ad esempio, il

⁵⁴D. de Haedo, *Topographia e historia general de Argel*, Valladolid 1612, trad. Monnerau-Berbrugger, in «Revue Africaine», n. 86, 1871, pp. 90-93.

⁵⁵I. B. Gramaye, *Africae illustratae libri decem*, Tornaci Nerviorum [Tournai], 1621, p. 12.

⁵⁶F. P. Dan, *Histoire de Barbarie et de ses corsaires*, Paris 1634, p. 89.

⁵⁷Cifre e riferimenti bibliografici in F. Cresti, *Quelques observations et hypothèses sur la population et la structure sociale d'Alger à la*

période turque (XVIIe-XIXe siècle), in «Cahiers de Tunisie», XXIV, n. 137-138, 1986, pp. 160-162. Cfr. anche R. Ayoun, B. Cohen, *Les Juifs d'Algérie. Deux mille ans d'histoire*, Lattès, Paris 1982, *passim*.

⁵⁸Cfr. F. Cresti, *Quelques observations...* cit, tab. 1, p. 155 e tab. 3, p. 162; T. Shuval, *La ville d'Alger vers la fin du XVIIIe siècle*, CNRS, Paris 1998, p. 54; M. Eisenbeth, *op. cit.*, pp. 147-151.

muqaddâm, o responsabile, della comunità ebraica aveva l'appalto del commercio dei tabacchi, della lana e delle piume di struzzo, su cui percepiva un'imposta; incassava inoltre una tassa su ogni carico di merce destinato a Costantina. Inoltre anche l'appalto della zecca e della lavorazione dell'oro, per cui pagavano duemila «pataques», lavorando gratis al conio delle monete per conto del governo della città, era nelle mani di artigiani ebrei⁵⁹.

Un particolare spazio nell'economia corsara era stato conquistato dagli ebrei di Algeri che si occupavano delle trattative per il riscatto degli schiavi cristiani ed erano in stretto contatto con la comunità livornese. In effetti il Granducato di Toscana aveva concesso agli ebrei di Livorno privilegi particolari per l'acquisto e la vendita degli schiavi catturati dalle galere dell'ordine dei Cavalieri di Santo Stefano e gli ebrei di Algeri agivano spesso per loro conto: ad esempio, acquistando tutte quelle merci catturate dai corsari algerini il cui traffico era meno interessante sulla riva musulmana e spedendole in cristianità per immetterle in un circuito commerciale più lucrativo⁶⁰. Gli stretti rapporti tra algerini e livornesi portarono all'arricchimento della già numerosa comunità di Algeri con l'arrivo, tra la fine del Seicento e gli inizi del Settecento, di alcuni gruppi di ebrei della città toscana. I *gornim* (così venivano chiamati dal nome della città) godevano di uno statuto diverso da quello degli ebrei autoctoni: in effetti le capitolazioni che l'impero ottomano aveva concesso ad alcuni stati europei implicavano per i loro sudditi ebrei diritti e privilegi in diversi ambiti - quali il commercio, il trattamento giuridico e fiscale - e una libertà personale sconosciuta agli autoctoni.

La presenza dei *gornim* è testimoniata a partire dall'ultimo quarto del Seicento: alcuni decenni dopo la loro preminenza all'interno della comunità e nel controllo dei traffici mercantili della città comincia ad affermarsi, per divenire quasi assoluta nell'ultimo secolo del dominio ottomano. Questi ebrei, che gli autori europei chiamano 'ebrei franchi' o 'ebrei cristiani', erano esentati dal regime opprimente della *dhimma*, non erano obbligati a risiedere nei ghetti e potevano vestirsi alla maniera europea. Nei commerci, ad esempio, godevano delle tariffe applicate agli europei, che erano uguali a quelle dei musulmani e molto inferiori a quelle applicate agli ebrei locali: dalle note di Venture de Paradis sappiamo infatti che alla fine del Settecento questi si vedevano imporre al porto di Algeri un diritto di dogana pari al dodici e mezzo per cento del valore

⁵⁹Venture de Paradis, *Alger au XVIIIe siècle*, ristampa anastatica dell'ed. Fagnan, Bouslama, Tunis s.d., pp. 29, 89, 163-164. Particolarmente interessanti le annotazioni di Venture de Paradis sulla moneta di Algeri: «La monnaie est battue au nom du Grand Seigneur. Les Juifs afferment pour 2.000 pataques le magasin où on bat monnaie; ils travaillent gratis pour le beilik, qui a seul droit de faire battre de la monnaie d'argent. [...] D'une piastre d'Espagne, qui vaut 36 mezzounes, il en fait 42. Pour les sequins au titre, chacun est maître d'en faire battre. On paye aux Juifs pour droit de ferme 6 livres par marc d'or, et pour la façon 50 sols par marc.

Les empreintes sont entre les mains d'un *emin* turc, qui les ferme à clef et qui est toujours présent lorsque la monnaie d'or et d'argent se fait» (ivi, p. 163-164).

Tra le altre informazioni di Venture de Paradis sugli ebrei di Algeri una riguarda la produzione e il consumo dell'acquavite di fichi, a cui è dedicata quasi mezza pagina (ivi, p. 31).

⁶⁰H.-D. De grammont, *op. cit.*, p. 234. Lo stesso accadeva a Tunisi: cfr. R. Ayoun, *Le commerce des Juifs livournais à Tunis à la fin du XVIIIe siècle*, in A. Baccar-Bournaz, *textes recueillis et publiés par, Tunis Cité de la Mer, L'Or du Temps*, Tunis 1999, pp. 203-214.

delle merci, mentre gli altri commercianti erano tassati al cinque per cento. Anche se i diritti doganali erano applicati ad Algeri con un certo lassismo, ne risultava che la dogana pagata dagli ebrei franchi era quattro volte inferiore a quella pagata dai loro correligionari sudditi ottomani⁶¹.

Oltre che al pagamento del *kharaj*⁶², la comunità autoctona di Algeri continuava ad essere sottoposta alle misure umilianti dello statuto coranico, a volte interpretate secondo il costume locale: ad esempio, per il rifornimento dell'acqua alle fontane della città gli ebrei dovevano cedere sempre il posto, anche a quelli che erano arrivati dopo di loro, e persino agli schiavi cristiani⁶³. I giannizzeri in particolari occasioni, come alla vigilia della partenza per le spedizioni in mare, usavano taglieggiare quelli che incontravano sulla loro strada, molestandoli ed umiliandoli, a tal punto che in quei giorni gli ebrei preferivano non aprire le loro botteghe e rifugiarsi in casa. Intorno alla fine del Settecento erano costretti a partecipare in misura doppia rispetto alle altre corporazioni alle *corvées* per i lavori di carattere pubblico e per la manutenzione delle difese militari della città. Avevano l'obbligo di andare vestiti di nero dalla testa ai piedi e non avevano il permesso di portare cinture di seta rossa o di colori appariscenti: come copricapo dovevano avere un berretto nero, che potevano cingere con un fazzoletto di stoffa o di seta. Non possiamo dire se le regole che riguardavano l'abbigliamento fossero applicate strettamente, ma sappiamo che il governo della città teneva a ricordarle periodicamente: così, testimonia *Venture de Paradis*, il 13 dicembre 1788 tutti coloro che non rispettavano la regola furono arrestati e ricevettero come punizione trecento colpi di bastone sulla pianta dei piedi. La discriminazione raggiungeva a volte livelli di efferatezza: mentre la pena di morte applicata normalmente era la decapitazione o l'impiccagione, per gli ebrei era prevista la condanna al rogo⁶⁴.

Nella storia della comunità ebraica nell'ultimo periodo ottomano è particolarmente notevole la vicenda di alcune famiglie livornesi i cui capostipiti si trasferirono nella capitale della Reggenza algerina nei primi decenni del Settecento: queste famiglie assunsero fino alla conquista coloniale la direzione della comunità ebraica ed un vero e proprio predominio non soltanto nei traffici commerciali e nell'economia della città, ma anche nella sua direzione politica, tanto che alcuni dei loro membri furono definiti come i veri 're' di Algeri⁶⁵. La

⁶¹ «Comme toute les marchandises sont tarifées à un prix qui n'est pas le quart de leur valeur, il arrive que les juifs, qui devraient payer 12 et demi pour cent, n'en payent pas réellement 4 et que les Européens et les Maures, qui doivent payer 5 pour cent, en payent à peine 1» (*Venture de Paradis, op. cit.*, pp. 35-36). Anche a Tripoli agli inizi dell'Ottocento i commercianti ebrei pagavano diritti di dogana superiori a quelli degli altri mercanti: tali diritti erano del 10 per cento, contro il 7 per i musulmani ed il 3 per i cristiani (E. Rossi, *Storia di Tripoli e della Tripolitania dalla conquista araba al 1911*, Istituto per l'Oriente, Roma 1968, p. 293). A Tunisi le tariffe erano sensibilmente uguali a quelle di Tripoli (R.

Ayoun, *op. cit.*, p. 213).

⁶² «Le kharadji des juifs dans l'an, y compris les impositions extraordinaires, monte à environ 30.000 livres» (*Venture de Paradis, op. cit.*, p. 161).

⁶³ E. De Aranda, *Relation de la captivité et liberté du Sieur Emanuel de Aranda*, Bruxelles 1656, ed. it. a cura di C. Béguin, *Il riscatto. Relazione sulla schiavitù di un gentiluomo ad Algeri*, Serra e Riva, Milano 1981, p. 144.

⁶⁴ *Venture de Paradis, op. cit.*, p. 42, 151, 158.

⁶⁵ «Salut au roi d'Alger!», secondo un documento francese, fu il saluto ironico che rivolse a Neftali Busnach il suo assassino, tirandogli un colpo di pistola a bruciapelo (cfr. H.-D. De Grammont, *op. cit.*, p. 361).

famiglia Busnach, in particolare, alla fine del Settecento aveva l'appalto del commercio dei cereali, responsabilità di primo piano all'interno della comunità ebraica e un ruolo importante nella conduzione politica degli affari del governo algerino. Alleata della famiglia Cohen-Bacri, e in competizione con l'altra influente famiglia livornese dei Bouchara⁶⁶, alla fine del secolo ottenne il monopolio nell'esportazione del grano grazie ai suoi legami con il *dey* Musfafa. Le cifre d'affari che questo monopolio permetteva di realizzare erano enormi, e la società Bacri-Busnach operava in tutti i porti del Mediterraneo, in particolare a Marsiglia, traendo benefici anche della guerra corsara che ebbe una grande ripresa all'epoca delle guerre napoleoniche. Di fatto, Neftali Busnach era l'agente del *dey* Mustafa ed operava per suo conto - alcuni documenti affermano che governava al suo posto -, utilizzando nelle transazioni d'affari ingenti somme prelevate dalle casse algerine e avvalendosi della sua posizione per determinare le scelte di politica estera e le relazioni internazionali della Reggenza. Designato come *muqaddâm* della comunità ebraica nel 1800, Neftali Busnach seppe conciliare positivamente influenza politica e interessi d'affari, ma il suo strapotere e la sua identificazione con Mustafa ne determinarono la fine: durante un periodo di grave carestia, accusato di affamare il popolo con l'accaparramento e l'esportazione del grano, fu ucciso da un giannizzero nel 1805. Pochi giorni dopo la sua morte la popolazione attaccò le sinagoghe: nella sommossa furono uccisi molti ebrei e le proprietà delle principali famiglie furono saccheggiate⁶⁷.

Il nome dei Busnach e dei Bacri, e il loro monopolio nel commercio dei cereali, rimane legato alla vicenda successiva della Reggenza: una lunga controversia sul pagamento di una fornitura di grano alla Francia fu la ragione del famoso colpo di ventaglio con cui il *dey* Hussein colpì il console Deval nel 1827, motivo del blocco navale da cui pochi anni dopo scaturì la conquista francese della città.

Passando adesso a descrivere la situazione del vicino territorio tunisino, la comunità ebraica dell'Ifriqiya nell'età ottomana comprendeva soprattutto due luoghi storicamente importanti, Tunisi e Jerba: famiglie ebraiche erano presenti nelle principali città della costa (Sfax, Sûsâ, Gabès, Nabeul, soprattutto) ed in alcuni territori dell'interno, come Nefta, Gafsa e Tozeur. Anche qui le pratiche discriminatorie verso gli ebrei comprendevano l'abbigliamento: all'inizio della seconda metà del XVII secolo D'Arvieux racconta come gli ebrei di Tunisi fossero obbligati ad indossare una *shashiya*, il tradizionale copricapo delle classi popolari tunisine, di colore nero: erano previste punizioni corporali per coloro che portassero quella rossa, usata dai musulmani. La comunità ebraica era soggetta a razzie nei periodi di insicurezza e di guerra: per esempio, all'epoca della presa della città da parte delle truppe algerine nel 1752 gli occupanti saccheggiarono le case degli ebrei e dei cristiani per cinque giorni⁶⁸.

⁶⁶Della presenza ad Algeri di membri di queste famiglie, i cui nomi, correntemente trascritti al modo francese, attestano più lontane origini magrebine, si hanno notizie dal 1712 (Bûshara), 1716 (Cohen-Bakri) e 1720 (Bûjnâh) (cfr. M. Eisenbeth, *op. cit.*, pp. 159-

163; Hirschberg II, *passim*).

⁶⁷Cfr. H-D. De Grammont, *op. cit.*, pp. 360-361. Si contarono più di cinquanta vittime: duecento ebrei evitarono la morte rifugiandosi nel consolato francese.

⁶⁸E. Plantet, *Correspondance des Beys de Tunis*

In altre occasioni di agitazione interna i beni degli ebrei facevano le spese delle difficoltà politiche della Reggenza e delle ribellioni, come nel 1808 e nel 1811.

Come ad Algeri, anche a Tunisi una comunità di livornesi (qui chiamati *grâna* per distinguerli dai *tuansa*, gli ebrei di origine tunisina) aveva iniziato a stabilirsi nella città a partire dal XVII secolo. Inizialmente essi occupavano uno dei *funduk* esistenti nella città, riservati ai commercianti dei paesi europei; successivamente iniziarono ad abitare nella *hâra*, il quartiere ebraico⁶⁹, o nelle sue vicinanze, dove si svilupparono le loro attività e una zona di mercato che prese il loro nome, *suq al-grâna*. I rapporti tra i *grâna* e i *tuansa*, inizialmente buoni, si deteriorano per questioni religiose e di interesse economico, tanto che all'inizio del XVIII secolo i *grâna* ebbero una sinagoga separata. Ne seguì un periodo di tensioni interne, ma rispetto al potere tunisino la comunità ebraica continuò ad essere rappresentata da un solo *qâ'id*, responsabile presso il *bey* del pagamento delle tasse, fino al 1824: in quell'anno i livornesi riuscirono ad ottenere dal governo della Reggenza che un secondo *qâ'id* si occupasse unicamente dei loro affari. In effetti le due comunità si differenziavano sotto molti aspetti: i livornesi usavano la lingua delle loro origini, spagnolo o portoghese, o l'italiano, e non l'arabo; vestivano alla maniera europea, mentre i *tuansa* vestivano alla maniera locale, con le limitazioni di cui si è detto; i livornesi avevano modi diversi di comportarsi e in generale mostravano un gran disprezzo per i tunisini che giudicavano arretrati e ignoranti⁷⁰.

Grazie al loro stretto collegamento con la comunità italiana ed ai loro rapporti internazionali, i *grâna* cominciarono ad imporsi in diversi settori dell'economia, ma soprattutto nei commerci: presto controllarono le esportazioni e le importazioni, agendo come corrispondenti di società europee, praticando l'assicurazione contro i rischi e il prestito⁷¹. Durante il governo di Husayn b. 'Ali alcuni personaggi facoltosi della comunità erano appaltatori dei beni di monopolio governativo, come ad esempio il cuoio e le pelli⁷², mentre per la maggior parte i *tuansa* praticavano i mestieri tradizionali dell'artigianato, ovvero il piccolo commercio, ed avevano l'affidamento del conio delle monete.

Diversamente dagli altri territori magrebini, dal Marocco in particolare, la popolazione ebraica della Tunisia era soprattutto urbana: almeno la metà di essa, probabilmente, viveva a Tunisi già intorno alla metà del Settecento. Anche

et des Consuls de France avec la cour (1577-1830), Alcan, Paris 1893-1899, vol. II, p. 447, cit. in M. Eisenbeth, *op. cit.*, p. 137.

⁶⁹Dove tuttavia fino al XIX secolo non avevano il diritto di possedere abitazioni, e dovevano prenderle in affitto dai proprietari musulmani; nella *hâra* si raggiungevano livelli di affollamento che impressionavano tutti i viaggiatori europei (cfr. P. Sebag, R. Attal, *op. cit.*, *passim*; R. Ayoun, *op. cit.*, pp. 206-207).

⁷⁰Cfr. A. Chouraqui, *op. cit.*, pp. 268-274; Hirschberg II, pp. 101-103. Nel 1741 un accordo sottoscritto dai rabbini regolamentò la separazione i rapporti tra le due comunità: il testo dell'accordo è citato da R. Ayoun (*op. cit.*, p. 208), secondo il quale le cause determinanti della separazione erano di ordine economico, e

non religioso e culturale. Chouraqui ipotizza, invece, che il nodo dell'opposizione risiedeva nella diversità dello statuto e del ruolo che le due comunità riconoscevano alla donna (ivi, p. 274). Sulla situazione giuridica della comunità livornese nell'Ottocento cfr. P. Grandchamp, C. Masi, *Fixation du statut des sujets toscans israélites dans la régence de Tunis (1822-1847)*, in «Revue Tunisienne», n.s. 9, 1938, pp. 155-179, 323-342.

⁷¹P. Sebag, *Tunis au XVIII^e siècle. Une cité barbaresque au temps de la course*, L'Harmattan, Paris 1989, pp. 54-55.

⁷²M. H. Cherif, *Pouvoir et société dans la Tunisie de H'usayn Bin 'Ali (1705-1740)*, Université de Tunis, Tunis 1984, vol. I, p. 206.

se è azzardato, come nel caso di Algeri, proporre delle cifre riguardanti la popolazione prima dei censimenti dell'età moderna, si calcola che la popolazione ebraica di Tunisi raggiungesse agli inizi del Settecento nove o diecimila persone⁷³; un secolo dopo il loro numero era probabilmente raddoppiato⁷⁴. Intorno alla metà dell'Ottocento le cifre proposte dalle fonti europee variano tra 15.000 e 30.000 persone (un dato, quest'ultimo, sicuramente eccessivo), di cui i livornesi, circa 1.000, costituiscono una piccola parte⁷⁵.

Accanto alle comunità urbane esistevano anche in Tunisia, soprattutto nei territori del sud, alcuni gruppi che vivevano dell'agricoltura e all'allevamento: a Gabès, per esempio, è attestata l'esistenza di ebrei che intorno alla metà dell'Ottocento coltivavano vigneti e palme da datteri, mentre a Gafsa, Tozeur e Nefta, pur praticando essenzialmente il commercio, si incontravano coltivatori e allevatori ebrei⁷⁶.

La comunità ebraica della Tripolitania era numericamente la meno importante dell'Occidente islamico da un punto di vista quantitativo. A Tripoli, dove già nel medioevo esisteva una *hâra* situata nella parte settentrionale della città murata⁷⁷, dopo la fuga verso Tagiura e l'interno del paese in occasione dell'attacco cristiano del 1510 non dovettero più esserci ebrei per tutta la prima metà del Cinquecento. Con la conquista ottomana (1551) la comunità cominciò gradualmente a riformarsi, tanto che si può parlare di una rinascita dell'ebraismo tripolitano:

Rabbi Shimon Labi, a Spanish refugee travelling from Fez to Palestine, seems to have played a decisive role in the revival. Arriving in Tripoli in 1549, he became aware of the extreme decline of the community. Many of its members had very cursory knowledge of religious precept and were even ignorant of traditional rites and prayers. He decides to interrupt his trip and devote himself to bringing the Jews of Tripoli back to the Torah. According to local tradition, it was Rabbi Labi who actually restored and organised the modern community, and it was he who revived religious life in Tripoli⁷⁸.

Nei pochi documenti che si riferiscono agli ebrei tripolitani nella prima età ottomana si incontrano episodi di persecuzione sporadica: secondo la cronaca di Ibn Ghalbûn, nel corso di una rivolta capeggiata da un dotto marocchino, Yahyâ al-Suwaydî, gli ebrei della Tripolitania furono costretti ad abbracciare la religione musulmana nell'anno dell'egira 996 (1587-1588). Una volta ristabilito il controllo ottomano sulla regione questa imposizione venne abrogata⁷⁹.

A Tripoli la comunità andò aumentando con il tempo, riprendendo la sua sede nell'antica *hâra*: in questo quartiere, che nelle rare descrizioni dell'epoca precoloniale appare come estremamente povero, sporco e sovrappopolato, fu costruita nel 1628 una nuova sinagoga: ciò testimonia l'importanza della comunità già a quell'epoca, ma anche la relativa libertà, o forse una poco severa

⁷³P. Sebag, *op. cit.*, p. 56.

⁷⁴Hirschberg II, pp. 104-105.

⁷⁵Ivi, p. 115.

⁷⁶J.J. Benjamin, *Acht Jahre in Asien und Afrika von 1846 bis 1855*, Hannover 1858, cit. in Hirschberg II, p. 119.

⁷⁷Cfr. E. Rossi, *op. cit.*, p. 113.

⁷⁸R. De Felice, *Jews in an Arab land. Libya 1935-1970*, University of Texas Press, Austin 1985 (ed. it. *Ebrei in un paese arabo, Gli Ebrei nella Libia contemporanea tra colonialismo, nazionalismo arabo e sionismo 1835-1970*, Il Mulino, Bologna 1978), p. 5.

⁷⁹Cit. in E. Rossi, *op. cit.*, p. 160.

applicazione degli statuti degli *ahl al-dhimma*, nella Libia ottomana. Un altro esempio, a proposito della costruzione di nuovi edifici di preghiera, è conosciuto alla metà del Settecento, quando crollò la sinagoga di Zâwiya al-Gharbiya: inizialmente ne fu impedita la ricostruzione, e non potendo disporre di una sede per il culto gli ebrei decisero di trasferirsi a Tripoli. La loro partenza fu causa di un immediato declino nell'economia del paese, i cui abitanti fecero allora pressioni per il loro ritorno: fu concesso di costruire una nuova sinagoga, che esistè fino al 1905, anno in cui ne fu costruita una nuova.

Soprattutto sotto il dominio dei Qaramanlî, a partire dall'inizio del XVIII secolo, la comunità ebraica trovò a Tripoli condizioni di pace e tolleranza favorevoli al suo sviluppo e alla sua laboriosità. Gradualmente si impose in particolari settori dell'artigianato, come nella lavorazione dei metalli e, grazie alla presenza di un gruppo di *gornim*, nei traffici commerciali: nel corso del Settecento praticamente tutto il commercio marittimo di Tripoli era nelle mani di due o tre società di ebrei livornesi e dei loro corrispondenti a Tripoli, anch'essi ebrei⁸⁰.

Secondo la testimonianza del console americano Noah, nei primi decenni dell'Ottocento c'erano a Tripoli circa 2.000 ebrei⁸¹. Altri gruppi si incontravano a quell'epoca anche a Tagiura, dove era esercitata la tessitura e la confezione di barracani, e nei suoi dintorni, dove si trovavano ebrei agricoltori. Se la popolazione urbana sembrava godere di una certa libertà e prosperità, da alcune testimonianze appare diversa la situazione degli ebrei che vivevano nelle campagne: a Zliten, ad esempio, un viaggiatore della prima metà dell'Ottocento afferma che gli ebrei erano nelle condizioni di servi della gleba, «enslaved by their Muslim neighbours»⁸².

Anche in Marocco, dove le comunità che risiedevano lontano dai grandi centri urbani e nelle zone rurali erano sicuramente più numerose che nel resto del Magreb, la situazione era particolarmente dura. Ne fa fede la testimonianza di Charles de Foucault, che alla fine dell'Ottocento viaggiò attraverso il paese sotto la guida del rabbino Mardocheo Abi Serour, travestendosi da ebreo e spesso ospite delle comunità ebraiche: la sua descrizione offre un quadro terribile delle condizioni delle piccole società minoritarie del *bilâd al-sîba* («i cinque sestî del Marocco [...] interamente chiusi ai Cristiani», virtualmente autonomi, dove la sovranità sceriffiana non aveva la capacità di imporsi), ridotte praticamente ad uno stato di merce e di schiavitù:

Le Juif du *bled es-siba* appartient corps et biens à son seigneur, son *sid*. Si sa famille est établie depuis longtemps dans le pays, il lui est échu par héritage comme une partie de

⁸⁰N. Slousch, *Un voyage d'études juives en Afrique*, Paris 1909, *passim*; Id., *La Tripolitaine sous la domination des Karamanli*, in «Revue du Monde Musulman», VI, 1908, pp. 211-232; E. Rossi, *op cit.*, p. 236.

⁸¹M. Noah, *Travels in England, France, Spain and the Barbary States in the years 1813, 1814 and 1815*, New York-London 1819, cit. in Hirshberg II, p. 159. Anche nel caso di Tripoli le cifre delle fonti europee sulla popolazione sono

nella maggior parte dei casi estremamente indicative e contraddittorie: il veneziano Doxerà aveva proposto nel 1783 per gli ebrei di Tripoli una cifra di duemila persone. Alla metà del Settecento un altro veneziano, il capitano Zorzi Tavanelli, prigioniero dei corsari a Tripoli, valutava che la città avesse da 16 a 17.000 abitanti, di cui quasi la metà ebrei (cfr. E. Rossi, *op. cit.*, pp. 240, 248).

⁸²Cit. in Hirschberg II, p. 159.

son avoir [...]. Si lui-même est venu se fixer au lieu qu'il occupe il a dû, aussitôt arrivé, se constituer le Juif de quelqu'un, son hommage rendu, il est lié pour toujours, lui et sa postérité, à celui qu'il a choisi. Le sid protège son Juif [...] comme chacun défend son bien. Il use de lui comme il gère son patrimoine, suivant son propre caractère. Le Musulman est-il sage, économe? Il ménage son Juif, il ne prend que le revenu de ce capital [...]. Que le seigneur soit emporté, prodigue, il mange son juif comme on gaspille un héritage; il lui demande des sommes excessives: le Juif dit ne pas les avoir; le sid prend sa femme en otage, la garde chez lui jusqu'à ce qu'il ait payé. [...] Le Juif mène la vie la plus pauvre et la plus misérable, il ne peut gagner un liard qui ne lui soit pas arraché; on lui enlève ses enfants. Finalement on le conduit lui-même sur le marché, on le met aux enchères et on le vend, ainsi que cela se fait en certaines localités du Sahara, mais non partout; ou bien on le pille et on détruit sa maison, et on le chasse avec les siens. On voit des villages dont tout un quartier est désert: le passant étonné apprend qu'il y avait là un mellah, et qu'un jour les *sids* d'un commun accord ont tout pris à leurs Juifs et les ont expulsés. Rien au monde ne protège un Israélite contre son seigneur: il est à sa merci⁸³.

Peraltro de Foucauld divide gli ebrei del Marocco in due classi, e se quelli che vivono nel *bilâd al-sîba* sono «les plus infortunés des hommes», gli altri, che vivono nel *bilâd al-makhzen*, il territorio controllato dal sultano,

protégés des puissances européennes, soutenus par le sultan, qui voit en eux un élément nécessaire à la prospérité commerciale de son empire et à sa propre richesse [...] acquièrent de grandes fortunes, oppriment les Musulmans pauvres, sont respectés des riches, et parviennent à résoudre le problème difficile de contenter à la fois leur avarice, leur orgueil et leur haine de ce qui n'est pas juif⁸⁴.

Un aspetto particolarmente rilevante della differenza di trattamento della popolazione ebraica nei territori del Marocco era la situazione di al-Suwayra, conosciuta nei documenti europei con il nome di Mogador: fondata sulla costa atlantica nel 1764 per sostituire Agadir nei traffici internazionali con le Americhe e l'Europa, la città fu popolata con gruppi di ebrei che precedentemente abitavano in un villaggio poco distante. Il sultano Muhammad b. 'Abd Allâh fece appello ai più ricchi e intraprendenti commercianti ebrei del suo regno perché venissero a stabilirsi nel nuovo centro, concedendo a quanti lo fecero il titolo di *tujjâr al-sultân* (mercanti del sultano), esenzioni dalle imposte e altri privilegi⁸⁵. Nella nuova città gli ebrei godettero per qualche tempo gli stessi diritti dei

⁸³Ch. de Foucauld, *Reconnaissance au Maroc*, Paris 1888, pp. 398-399. La citazione è tratta dall'appendice «*Les Israélites du Maroc*» (pp. 395-403), che contiene una tabella con la ripartizione degli ebrei nel territorio da lui percorso. Sui giudizi complessivi di Charles de Foucauld riguardo agli ebrei del Marocco, che sarebbe un *understatement* definire poco caritatevoli, cfr. A. Chouraqui, *Les Juifs d'Afrique du Nord*, PUF, Paris 1952, pp. 95-9

⁸⁴Ch. de Foucauld, *op. cit.*, p. 395. Gli ebrei delle città costiere erano stati i primi a trarre profitto dall'accresciuta presenza europea dopo il trattato del 1856 che apriva il Marocco alle imprese straniere, ma se «une telle promotion excitait les jalousies [...] elle ne

touchait pas les communautés de l'intérieur. Celles-ci continuaient de vivre une existence misérable et précaire. On se vengeait sur elles du juif de la côte [...] désormais hors d'atteinte» (J.-L. Miège, *Le Maroc et l'Europe (1830-1894)*, 4 vol., PUF, Paris 1961, vol. II, p. 560).

⁸⁵D. J. Shroeter, *Merchants of Essaouira. Urban Society and Imperialism in Southern Morocco*, Cambridge University Press, Cambridge 1988; J.-F. Troin, *a.v. al-Suwayra*, in *EI2*, IX, 948-950. Sull'importanza del ruolo dei commercianti ebrei, ed in particolare della comunità di Mogador, negli scambi internazionali del Marocco, cfr. J.-L. Miège, *op. cit.*, vol. II, pp. 86-98.

musulmani e dei cristiani che vi risiedevano, finché nel 1807 fu decisa la loro separazione dal resto della popolazione e fu costruito un *mellâh* cinto di una muraglia e con una porta fortificata.

Soprattutto nel corso dell'Ottocento i gruppi più facoltosi dell'ebraismo, non soltanto in Marocco, trovarono il modo di sottrarsi alla giurisdizione islamica ponendosi sotto la protezione dei consolati europei. Già in precedenza i trattati di capitolazione prevedevano che gli ebrei impiegati come interpreti o con qualunque altro incarico presso i consolati godessero del trattamento e dei privilegi riconosciuti ai sudditi delle nazioni capitolari: la 'protezione' poteva essere comprata o addirittura elargita dai consoli delle potenze europee, che acquistando 'protetti' o sudditi nei paesi del Magreb vedevano aumentare la loro importanza e le possibilità di intervenire nei loro affari⁸⁶.

Le prime pressioni per far mutare, se non lo statuto nel suo insieme, almeno le restrizioni più odiose dello statuto ebraico cominciarono a farsi sentire agli inizi dell'Ottocento: il loro successo dipese dalla forza che le potenze europee erano disposte a mettere in gioco per sostenerle. Bernard Lewis ricorda come un primo episodio del genere sia avvenuto nel 1806, quando James Green, console generale di Gran Bretagna in Marocco, sollecitato da alcuni ebrei di Gibilterra, chiese al sultano di annullare un suo recente decreto che proibiva indistintamente a tutti gli israeliti l'uso di abiti europei all'interno del suo regno. La sua richiesta e le pressioni del suo governo portarono all'annullamento del decreto per i sudditi inglesi. Lewis sottolinea come fu questa la prima volta in cui ebrei europei promossero in loro favore l'intervento di una nazione occidentale nei confronti di un governo musulmano⁸⁷. Un episodio simile si svolse a Tunisi nel 1814, motivato da una ragione analoga: il rinnovato obbligo per tutti gli ebrei, sudditi o no del *bey*, di indossare la calotta nera che ne identificava l'appartenenza religiosa. In seguito alle proteste del console inglese per l'arresto di un agente consolare ebreo di Gibilterra per aver portato un cappello alla foggia europea, il *bey* fu costretto ad applicare la misura soltanto ai suoi sudditi⁸⁸.

⁸⁶Cfr. J.-L. Miège, *op. cit.*, vol. II, p. 561; M. Kenbib, *Structures traditionnelles et protections étrangères au Maroc au XIXe siècle*, in «Hespéris Tamuda», XXII, 1984, pp. 79-101.

⁸⁷B. Lewis, *Jews...* cit., pp. 154-155.

⁸⁸M. Eisenbeth, *op. cit.*, p. 139; Hirschberg II, p. 110.

A proposito di incarichi di carattere diplomatico svolti da ebrei nei territori magrebini, intorno al 1800 un membro della famiglia Bouchara era anche console di Ragusa, carica che in quel periodo era generalmente ricoperta dal *muqaddâm* della comunità ebraica. In diversi casi si incontrano ebrei impiegati come dragomanni dagli europei, ad esempio nel consolato inglese a Tunisi nel 1710 e addirittura un console ebreo degli Stati Uniti, Mordecai Noah, a Tripoli e a Tunisi negli anni 1814-1815 (cfr. M. Eisenbeth, *op. cit.*, p. 370).

Peraltro gli stessi governi magrebini si erano serviti in diversi casi di loro sudditi ebrei per

incarichi di carattere diplomatico. Ad esempio di Samuele Pallache (il cui nome è trascritto in diversi modi nei documenti dell'epoca) che fu nei Paesi Bassi dal 1609 come agente diplomatico e commerciale di Mulay Zaydân e che nel 1610 negoziò un trattato commerciale tra il Marocco e l'Olanda; il fratello Giuseppe continuò dopo la sua morte a risiedere ad Amsterdam con lo stesso incarico. Jehuda Cohen, di Algeri, fu inviato in Olanda nel 1699 dal sultano marocchino per offrire un trattato di alleanza, poi stipulato nel 1702; fu poi a Tunisi, Tripoli ed Algeri per stipulare accordi sulla stessa base per conto dell'Olanda (cfr. M. Eisenbeth, *op. cit.*, pp. 368-370; Hirschberg II, p. 213). Nel corso della prima metà dell'Ottocento diversi rappresentanti dell'*élite* ebraica marocchina svolsero incarichi diplomatici per conto del sultano Mulay 'Abd al-Rahmân (cfr. J.-L. Miège, *op. cit.*, vol. II, p. 89).

Le modifiche più radicali nella condizione giuridica delle comunità ebraiche del Magreb si realizzarono con la progressiva penetrazione coloniale.

In Algeria la conquista francese del 1830, a partire dal trattato di capitolazione di Algeri in cui era stipulata «la libertà degli abitanti di tutte le classi», aboliva le gerarchie tradizionali e le discriminazioni contro gli ebrei. In un progressivo processo di assimilazione, nel territorio furono gradualmente applicate le regole che reggevano le comunità religiose in Francia. Dal 1845 un concistoro rappresentò gli interessi della comunità presso il governo francese: ciascun ebreo era libero di conservare il proprio statuto personale indigeno o, dal 1865, di chiedere la naturalizzazione francese a titolo individuale. Infine, il 24 ottobre 1870 fu promulgato il decreto che sanciva la naturalizzazione collettiva degli ebrei algerini:

Les Israélites indigènes des départements de l'Algérie sont déclarés citoyens français: en conséquence, leur statut réel et leur statut personnel seront à compter de la promulgation du présent décret réglés par la loi française: tous droits acquis jusqu'à ce jour restent inviolables⁸⁹.

Il decreto, che prendeva il nome del ministro della giustizia Adolphe Crémieux, uno dei più importanti rappresentanti della comunità ebraica in Francia, rovesciava la situazione precoloniale: di colpo gli ebrei algerini assunsero con i pieni diritti della cittadinanza francese una marcata superiorità giuridica rispetto alla maggioranza musulmana che conservava lo statuto indigeno. La nuova situazione dell'ebraismo in Algeria creò condizioni estremamente favorevoli al suo sviluppo: anche grazie all'immigrazione dal Marocco e dagli altri paesi mediterranei registrò un notevole incremento numerico e dai circa trentamila ebrei presenti nel 1830 si passò un secolo dopo a più di centodiecimila⁹⁰.

Nelle province di Tripoli e Bengasi, dove l'intervento francese ad Algeri aveva per contraccolpo portato nel 1835 al ristabilimento del diretto controllo ottomano, i primi cambiamenti nello statuto tradizionale degli ebrei si realizzarono con la promulgazione a Istanbul degli editti califfali del 1839 e del 1856: questi decreti, volti alla riforma amministrativa e alla modernizzazione dell'impero, abolivano tra l'altro le distinzioni di carattere religioso tra i sudditi. Gli ex *dhimmi* di religione ebraica si vedevano infine riconosciuto il diritto di svolgere il culto senza restrizioni, di costruire nuove sinagoghe, di essere ammessi agli impieghi pubblici e alle cariche governative, di accedere all'istruzione pubblica e alle carriere militari. Tuttavia nelle due province africane il cambiamento rimase del tutto teorico: le condizioni reali della popolazione ebraica ed i suoi rapporti con la popolazione musulmana non subirono cambiamenti significativi fino all'intervento italiano del 1911. Tra l'altro gli effetti delle riforme ottomane giunsero nei territori libici molto più tardi e la loro realizzazione incontrò molti ostacoli: ad esempio, quando nel 1879 furono introdotte importanti modifiche nell'ordinamento della giustizia,

⁸⁹Il testo del decreto è anche in A. Chouraqui, *Les Juifs... cit.*, p. 107. ⁹⁰M. Eisenbeth, *op. cit.*, p. 384.

sottraendo molte delle sue competenze al tribunale della *shari'a*, si registrarono manifestazioni di malcontento tra la popolazione musulmana⁹¹.

Anche negli altri territori magrebini, con la nuova situazione creata dalla presenza francese in Algeria, la 'questione ebraica' entrò in un'epoca di grandi sviluppi: le pressioni per l'abolizione degli ormai anacronistici statuti e gli interventi europei si fecero più frequenti, anche perché in Europa cominciarono a svilupparsi le prime associazioni per la promozione della situazione sociale e giuridica delle comunità ancora sottoposte alla discriminazione, in particolare nei paesi del mondo islamico. L'intervento delle rappresentanze diplomatiche dei paesi europei in favore degli ebrei in occasione degli incidenti suscitati dal loro statuto di *dhimmî*, se da un lato risolveva a volte situazioni gravi e penose, dall'altro contribuiva a far coincidere gli interessi degli ebrei e delle potenze, in un momento in cui queste sempre di più si ingerivano negli affari dei paesi del Magreb in funzione di politiche di espansione e di conquista coloniale. In effetti le potenze europee non erano spinte ad intervenire nelle questioni che riguardavano lo statuto degli ebrei per mera filantropia, quale che fosse il peso dei rappresentanti dell'ebraismo all'interno dei loro governi: si può considerare che in alcuni casi, e principalmente in Marocco, la situazione degli ebrei fu sfruttata come un vero e proprio cavallo di Troia - oggi diremmo come un fattore destabilizzante - dalle potenze europee per penetrare nei paesi con una serie di interventi che ne prefigurano la sottomissione definitiva⁹².

La situazione era in lenta evoluzione anche per spinte dall'interno: in Tunisia, ad esempio, sotto il beylicato di Muhammad (1855-1859), soprattutto per l'influenza di Joseph Shemama, *qa'id al-yahūd*, suo consigliere e banchiere, furono abolite alcune misure fiscali che gravavano unicamente sulla comunità ebraica⁹³. Fu tuttavia per l'intervento della Francia che lo statuto discriminatorio degli ebrei tunisini fu abolito in seguito ad un episodio che riaffermava drammaticamente i principi della legge coranica contro le minoranze. Nel 1856 un ebreo di nome Batto Sfez, accusato di aver insultato l'islām nel corso di un litigio con un musulmano, fu condotto davanti al tribunale sciaraitico, che aveva competenza per le questioni di carattere religioso, e condannato a morte con un giudizio sommario: fu giustiziato malgrado le pressioni dei consoli europei che tentarono di salvarlo. L'avvenimento suscitò una grande emozione nelle comunità non musulmane di Tunisi: una delegazione inviata in Francia

⁹¹Cfr. E. Rossi, *op. cit.*, p. 329.

⁹²M. Kenbib ha fatto notare il parallelismo esistente tra le tappe più significative del processo di conquista coloniale del Marocco e dell'emancipazione delle comunità ebraiche, e lo sfruttamento da parte delle potenze europee - in particolare da parte della Francia - dei maltrattamenti contro gli israeliti (gli «affaires» di Fez nel 1880, N'Tifa nel 1881, Demnate nel 1884 e Debdou nel 1886) per gli scopi della loro politica coloniale: «Prétexte à des violentes campagnes de presse anti-Makhzen dans les 'gazettes' de Tanger, Gibraltar, Londres, Paris et Madrid, ces 'affaires' servirent admirablement la théorie de l'incurie des

autorités chérifiennes', l' 'insécurité administrative', et, par conséquent, la nécessaire remise en ordre des 'affaires marocaines' par une salutaire prise en charge européenne» (*Les relations...* cit., pp. 88-89).

⁹³Oltre all'immigrazione da altri paesi, le ragioni dell'incremento furono senza dubbio la stabilità politica ed economica garantita dalla presenza francese e il miglioramento delle condizioni igieniche e sanitarie: tra il 1881 e il 1931, mentre la popolazione musulmana d'Algeria aveva un incremento del 97 per cento, quella ebraica toccava il 210 per cento (cfr. M. M. Laskier, *op. cit.*, p. 310).

chiese a Napoleone III di intervenire in difesa dei diritti delle minoranze, e il governo francese accanto ai mezzi diplomatici decise di adottare misure più convincenti. Il 31 agosto 1857 una squadra francese venne ad ancorarsi nella rada della Goletta: qualche giorno dopo con una cerimonia solenne nel palazzo del Bardo Muhammad Bey promulgò l'*ahd al-amân*, o patto fondamentale, che contemplava, tra l'altro, le garanzie del diritto e la piena uguaglianza dei suoi sudditi di fronte alla legge, quale che fosse la loro religione⁹⁴.

I principi del patto fondamentale, che per quanto riguarda i diritti delle minoranze e la libertà religiosa erano in assoluto contrasto con il dettato coranico e la tradizione sciaraitica, furono integrati qualche anno dopo nella costituzione tunisina. Se la comunità ebraica aveva ragione di gioire, la popolazione musulmana, nel periodo di grave crisi economica e politica che il paese visse in quegli anni, riconobbe ancora una volta negli ebrei gli alleati delle potenze europee, principali promotrici della costituzione che era additata come la causa degli squilibri di quel periodo⁹⁵. In effetti gli ebrei, soprattutto a Sfax e a Gerba, furono a più riprese il bersaglio delle rivolte popolari di quegli anni. Nel 1864 il governo fu costretto a sospendere la costituzione: ciò tuttavia non significò per gli ebrei il ritorno alle condizioni precedenti, dal momento che Inghilterra e Francia aumentarono le loro pressioni in favore delle minoranze locali⁹⁶.

Dopo l'intervento francese del 1881 e la successiva imposizione del protettorato sul paese gli ebrei tunisini rimasero sudditi del *bey*: di fatto, anche se la costituzione rimase sospesa durante il periodo coloniale, la discriminazione giuridica prevista per gli *ahl al-dhimma* cessò del tutto di essere applicata. L'*élite* della comunità, soprattutto attraverso l'accesso all'istruzione scolastica nelle scuole francesi, si integrò gradualmente nella società della potenza protettrice: nella prima metà del Novecento una parte degli israeliti della Tunisia ebbe la possibilità di accedere alla naturalizzazione, e si calcola che circa un terzo di essi intorno al 1950 avesse ottenuto la nazionalità francese⁹⁷.

Nel Marocco, all'esterno della sfera di influenza ottomana e impenetrabile nella maggior parte dei suoi territori alle ingerenze europee, la condizione giuridica degli ebrei rimase attraverso tutta la metà dell'Ottocento quella sancita dagli statuti degli *ahl al-dhimma*. In occasione dello scoppio della guerra con la Spagna (1859) un numeroso gruppo di ebrei, circa 4.000, provenienti da Tetuan, da Tangeri e dalle altre città della regione settentrionale cercò la

⁹⁴A. Chouraqui, *op. cit.*, pp. 86-89; Hirschberg II, pp. 113-115, che tuttavia fanno confusione tra patto fondamentale e costituzione.

⁹⁵Come nota Michel Abitbol, l'accusa «was not totally inaccurate if we recall that the Jewish Question as an integral part of the Minorities Question had been cynically used by the European Powers as a political mean in order to increase their influence upon the Ottoman Empire or the local regimes in North Africa, by forcing them to introduce more liberal reforms, including the equal rights for religious minorities» (M. Abitbol, *Jews and Arabs...* cit.,

p. 53). Cfr. anche M. Kenbib, cit. *supra*, nota 93).

Sul ruolo della comunità ebraica nella crisi finanziaria tunisina cfr. J. Ganiage, *La crise des finances tunisiennes et l'ascension des Juifs de Tunis (1860-1880)*, in «Revue Africaine», 95, 1955, pp. 153-173.

⁹⁶Ivi, p. 54.

⁹⁷Cfr. Hirsch II, pp. 132 e seguenti. Intorno al 1881 gli ebrei soggetti del *bey* di Tunisi erano circa trentamila; nel censimento del 1921 erano 48.436. Fino al 1910 nessun ebreo tunisino ebbe la nazionalità francese; in

protezione dell'Inghilterra rifugiandosi a Gibilterra: la popolazione ebraica temeva che la guerra sarebbe stata l'occasione di attacchi e di saccheggi contro i suoi quartieri, ed in effetti poco prima dell'entrata delle truppe spagnole a Tetuan il *mellâh* della città fu devastato e in parte incendiato, con numerose vittime tra la sua popolazione. Per la prima volta nella storia del Magreb gli ebrei accolsero gioiosamente gli invasori spagnoli, quando due giorni dopo i massacri entrarono nella città⁹⁸. Il governo inglese, che stimava contraria ai suoi interessi la conquista della regione settentrionale del Marocco da parte della Spagna, trovò nella 'questione ebraica' il pretesto per un intervento. Già all'epoca della presa di Tetuan (1860) il console inglese a Tangeri, Drummond Hay, era stato incaricato di portare alla popolazione ebraica il soccorso organizzato da un comitato nato in Inghilterra e fortemente sostenuto dai principali esponenti della comunità inglese. In occasione dell'occupazione spagnola, un'inchiesta sulla comunità ebraica di Tetuan condotta da Hermann Cohn aveva dipinto a fosche tinte la situazione, facendo temere rischi di rappresaglie da parte del governo del sultano. Qualche tempo dopo, con l'appoggio delle autorità inglesi alcuni personaggi influenti dell'ebraismo britannico organizzarono un intervento in favore dei loro correligionari: una delegazione ufficiale guidata da Moses Montefiore, uomo d'affari e personaggio influente nella vita politica inglese, profondamente impegnato nel filantropismo ebraico, fu in Marocco tra la fine del 1863 e i primi mesi dell'anno seguente. Montefiore fu ricevuto dal sultano e perorò la causa della comunità marocchina: in risposta alle sue richieste fu promulgato il decreto del 5 febbraio 1864, in cui si garantiva indistintamente a tutti i sudditi giustizia ed equità di trattamento, ma che non ebbe particolari conseguenze nell'ordinamento giuridico del paese⁹⁹.

seguito, anche per ragioni di politica internazionale (e in particolare per le rivendicazioni italiane sulla Tunisia nel periodo fascista) la Francia facilitò la naturalizzazione. Nel 1950, 7.311 ebrei avevano ottenuto la nazionalità francese - circa un terzo della comunità tunisina, se si tiene conto delle loro famiglie.

⁹⁸Cfr. S. Leibovici, *Chronique des Juifs de Tétouan (1860-1896)*, Maisonneuve et Larose, Paris 1984, pp. 20-21. Secondo M. Kenbib l'episodio di Tetuan costituisce l'inizio del processo di deterioramento delle relazioni tra ebrei e musulmani nel Marocco (M. Kenbib, *Juifs et musulmans au Maroc. 1859-1948*, Université Mohammed V, Rabat 1994; Id., *op. cit.*, p. 83. Cfr anche Id., *Les Juifs de Tétouan entre la chronique et l'histoire*, in «Hespéris Tamuda», XXIV, 1986, pp. 273-299, che costituisce una critica serrata del testo cit. di S. Leibovici, giudicato una «simple reprise de stéréotypes dépassés forgés à l'époque coloniale» e considerato come parte di un progetto di «confection [...] d'une sorte de 'légende noire' des juifs en Terre d'Islam dont l'un des objectifs politico-idéologiques ultimes serait d' 'aligner' arbitrairement le passé des 'Orientaux' sur celui des 'Ashkenazes' et, par le

recours à divers artifices, de suggérer une sorte de 'variante islamique' de l' 'Holocauste'» (ivi, pp. 298-299).

⁹⁹Sulla strumentalizzazione della questione ebraica da parte della Gran Bretagna, ed in particolare di Drummond Hay, e sulle manovre inglesi per porre sotto l'influenza britannica gli ebrei marocchini al fine di contrastare l'influenza spagnola e francese nel paese, cfr. J.-L. Miège, *op. cit.*, vol. II, p. 565.

Nel corso del suo viaggio a Tetuan, Cohn aveva riunito gli ebrei che vi rimanevano nella sinagoga della città, preannunciando «les heureux changements qu'amèneront nécessairement la paix et la surveillance européenne» (H. Cohn, *Moeurs de Tétouan (Maroc)*, Paris 1866, p. 36). Nel libro che pubblicò qualche anno dopo, H. Cohn calcolava che la comunità del Marocco contasse tra 120.000 e 150.000 persone (cfr. A. Leibovici, *op. cit.*, p. 37).

Sulla missione Montefiore, che «d'un coup enflamma l'orgueil des Juifs et la haine des Musulmans», cfr. J.-L. Miège, *op. cit.*, vol. II, pp. 564-569.

Moses Montefiore, nato a Livorno nel 1784, discendeva da una famiglia sefardita emigrata in Italia dalla penisola iberica (o forse di origine

L'episodio, non ultimo di una lunga serie di interventi europei, convinse il sultanato marocchino che un complotto fomentato dagli ebrei si stava tramando contro la sua sovranità: ciò provocò un generale peggioramento della situazione della comunità ebraica, accusata di congiure occulte e identificata come una quinta colonna delle potenze europee all'interno del paese. La firma del trattato di Fez (30 marzo 1912), che stabiliva il protettorato francese sul Marocco, fu il segnale delle sommosse scoppiate nella capitale qualche giorno dopo: il 17 e il 18 aprile il *mellâh* fu messo a sacco e dato alle fiamme, alcune decine di ebrei furono uccisi, le donne violentate¹⁰⁰.

Il sacco e l'incendio del *mellâh* di Fez sembrarono ad alcuni l'atto finale e la chiusura di un'epoca¹⁰¹. Nel periodo del protettorato tuttavia la Francia non applicò le misure giuridiche che aveva preso in Algeria e in Tunisia in favore della minoranza ebraica: nell'ambito del diritto delle persone gli ebrei marocchini avevano la possibilità di applicare la legge e la tradizione ebraica, mentre per il resto erano sottoposti alla giurisdizione civile e penale corrente applicata nei tribunali sciaraitici¹⁰².

Al dilà delle modifiche relative al loro statuto giuridico, l'influenza e l'intervento europeo nel corso dell'Ottocento avevano iniziato a provocare cambiamenti importanti nella struttura e nella compagine sociale delle comunità ebraiche. Gli effetti di questo processo si rivelarono gradualmente. La penetrazione europea aveva portato al grande sviluppo dei centri urbani preesistenti ad alla nascita di alcuni nuovi, soprattutto lungo le coste: nella speranza di un miglioramento delle loro condizioni economiche, migliaia di ebrei si spostarono dai territori dell'interno verso i porti del Mediterraneo e dell'Atlantico: gli israeliti magrebini divennero una minoranza fortemente urbanizzata. Intorno alla metà dell'Ottocento, ad esempio, in alcune città portuali marocchine, come Mogador, Casablanca e Tangeri, la presenza ebraica costituiva dal 25 al 40 per cento della popolazione, mentre nel resto del Marocco, con un totale di circa centomila persone, essa costituiva circa il 3 per cento della popolazione. Questa tendenza ad urbanizzarsi andò progressivamente aumentando nella seconda metà del secolo, e all'inizio del Novecento circa il 90 per cento della popolazione ebraica del Magreb risiedeva nelle città¹⁰³.

Il fenomeno dell'inurbamento si riscontrò anche in Algeria, dove tuttavia la presenza ebraica era meno numerosa che in Marocco: vi si contavano poco più di 31.000 ebrei nel 1858, 37.000 circa nel 1870; nel 1886 erano 43.182, poco più di 53.000 alla fine del secolo e 73.697 nel 1921. In quest'ultima data costituivano l'1,3 per cento della popolazione totale. In Algeria il fenomeno più

marocchina: cfr. J.-L. Miège, *op. cit.*, ivi). Educatore in Inghilterra, accumulò una grande fortuna economica e si dedicò anche alla vita politica (*sheriff of London* nel 1837, *sir e lord* più tardi). Intervenne più volte presso i governi, in particolare quello ottomano e quello zarista, che attuavano politiche discriminatorie nei confronti delle comunità ebraiche e fu presidente del comitato londinese per l'aiuto ai profughi ebrei di Gibilterra, istituito e finanziato da Salomon de Rothschild.

Mori in Inghilterra nel 1885.

¹⁰⁰L'episodio costò la vita a sessanta persone secondo A. Chouraqui (*op. cit.*, p. 104), a quarantacinque secondo Hirschberg (Hirschberg II, p. 318).

¹⁰¹Cfr. A. Chouraqui, *op. cit.*, p. 98.

¹⁰²M. M. Laskier, *North African Jewry in the Twentieth Century*, New York University Press, New York 1994, p. 56.

¹⁰³M. Abitbol, *Jews and Arabs...* cit., p. 52; X. De Planhol, *op. cit.*, p. 320.

rilevante era la concentrazione nella capitale: nel 1921 gli ebrei di Algeri erano quasi sedicimila, poco meno di un quarto del totale algerino, e circa il 7,7 per cento della popolazione della città. La concentrazione urbana che si era accentuata nella prima epoca coloniale non aveva tuttavia modificato sostanzialmente la situazione economica della maggioranza. Un'inchiesta della fine dell'Ottocento mostra come gli ebrei siano tra le classi più povere della popolazione: più di 41.000 dei 53.000 ebrei dell'Algeria appartengono a quell'epoca al proletariato. Le condizioni miserabili in cui gran parte di essi vivono emergono dalle cifre sulle loro condizioni abitative: a Costantina, delle 1.248 famiglie recensite soltanto 23 sono proprietarie di un'abitazione; 877 famiglie abitano in una sola stanza e in 717 casi una stanza è abitata da sei persone in media. A Orano lo spazio di abitazione disponibile per i membri delle circa 400 famiglie della città è di tre metri quadrati e mezzo a testa. Dei circa 12.000 ebrei di Algeri, i due terzi ricevono un sussidio per sopravvivere. L'inchiesta rivela anche i mestieri esercitati dai capifamiglia che lavorano nel settore dell'industria e dell'artigianato nella capitale della colonia francese: si contano allora 200 calzolai, 150 fabbri e addetti alla lavorazione dei metalli, 200 sarti, 40 falegnami e tornitori, 70 imbianchini, 100 gioiellieri e orologiai¹⁰⁴.

Malgrado questa situazione, con l'Ottocento e il periodo coloniale le comunità ebraiche del Magreb iniziano un percorso di trasformazioni profonde nel senso della modernizzazione di società in precedenza estremamente conservatrici. Il fenomeno sembra essere generalizzato, anche se alcune comunità più periferiche, ad esempio a Jerba e nello M'zab, conservano gelosamente le loro strutture tradizionali. Soprattutto a partire dalla seconda metà del secolo grazie all'azione di associazioni internazionali come l'*Alliance Israélite Universelle* e all'accesso all'insegnamento pubblico delle scuole coloniali, le élites comunitarie cominciano ad essere sostituite da generazioni formate alla cultura occidentale¹⁰⁵. Aldilà delle trasformazioni giuridiche ed economiche, sono le trasformazioni di carattere culturale e politico che iniziano ad approfondire il solco che separa le comunità ebraica e musulmana dell'Africa mediterranea.

¹⁰⁴I.O. Lewin, *a.v. Algerien*, in «Encyclopaedia Judaica», Il vol., Berlin 1928, pp. 302-303; M. Wischnitzer, *a.v. Algier*, ivi, pp. 306-308.

Le cifre appena esaminate mettono in evidenza come, aldilà di una comoda semplificazione utile in un discorso di carattere generale, l'uso della categoria 'comunità ebraica', a cui si fa normalmente ricorso anche in questo saggio, non deve nascondere le profonde differenze di carattere economico e di posizione sociale (e dunque le contraddizioni) esistenti tra i membri della comunità stessa nel corso della sua storia. Queste contraddizioni, che erano ovviamente presenti anche nella società 'di *ancien régime*', appaiono con immediatezza nel periodo più recente, quando le inchieste sociologiche permettono di disporre di dati precisi. Come nota L. Massignon (*Enquête sur les corporations musulmanes des artisans et commerçants du Maroc*, in «Revue du Monde Musulman», LVIII, 1924, p. 151), «il faut

distinguer [...] une oligarchie et un prolétariat. Un petit nombre monopolisant, grâce à leurs capitaux, à leur correspondants internationaux, à leur information supérieure en matière d'arrivages de terre et de mer, l'importation du thé, du sucre et des cotonnades; grossistes et banquiers rigoureux à l'égard de leur coreligionnaires, petits détaillants et petits usuriers dans le mellah [...]» (cit. in M. Kenbib, *Les relations...* cit., p. 84).

¹⁰⁵L'*Alliance Israélite Universelle*, fondata nel 1860 in Francia, aveva tra i suoi scopi principali quello di migliorare le condizioni delle comunità ebraiche e di combattere le discriminazioni sociali e politiche di cui erano vittime, e poneva particolarmente l'accento sulla promozione dell'istruzione (cfr A. Chouraqui, *Cent ans d'histoire. L'Alliance Israélite Universelle et la renaissance juive contemporaine 1860-1960*, PUF, Paris 1965).

Mentre i processi di trasformazione sociale e politica in cui si trovarono inseriti gli ebrei nel corso dell'Ottocento suscitavano, soprattutto in Algeria, ondate di antisemitismo tra i coloni europei ma non tra i musulmani¹⁰⁶, un reale contrasto tra le comunità cominciò ad emergere dopo la prima guerra mondiale. È il periodo in cui il sionismo organizza la colonizzazione della Palestina in seguito alla dichiarazione Balfour, mentre nei paesi del Magreb si affermano le ideologie e le organizzazioni politiche dei nazionalismi.

Nel 1932 a Sfax ebbero luogo manifestazioni antiebraiche e nel 1933 anche a Casablanca, Rabat e Tangeri si registrarono episodi di tensione tra le due comunità: il primo incidente grave tra le due comunità si realizzò qualche tempo dopo a Costantina, causando alcune decine di morti e molti feriti tra gli ebrei. Le ragioni di questi avvenimenti, che sono stati attribuiti sia alla propaganda antiebraica di arabi di Palestina sia alla propaganda antisemita europea, non sono ancora state chiarite in ambito storiografico¹⁰⁷.

La propaganda antisemita nazista ottenne un notevole successo alla fine degli anni Trenta tra la popolazione musulmana, influenzando anche alcuni dei principali esponenti dei movimenti nazionalisti. Con lo scoppio della seconda guerra mondiale le comunità ebraiche del Magreb francese persero i diritti che avevano acquisito nell'epoca coloniale: nel 1940 le leggi razziali del governo di Vichy abrogarono il decreto Crémieux, revocando la nazionalità francese agli ebrei algerini. Lo stesso avvenne per gli ebrei di nazionalità francese in Tunisia e in Marocco: i bambini ebrei furono espulsi dalle scuole, o ammessi soltanto in numero limitato, i funzionari licenziati, le proprietà immobiliari confiscate.

Si assistette in Marocco, all'epoca dell'entrata in vigore della legislazione antisemita promossa da Vichy, a quello che si potrebbe definire un paradosso della storia (o, forse piuttosto, della storiografia): il ricorso da parte della comunità israelitica al sultano Muhammad b. Yûsuf per invocarne la protezione sulla base degli antichi statuti degli *ahl al-dhimma*. Malgrado l'opposizione del sultano alle misure antisemite, agli ebrei di nazionalità marocchina fu proibito di abitare fuori dai *mellâh*; in tutto il Magreb francese una parte della popolazione ebraica fu confinata in campi di concentramento o di lavoro e sottoposta a lavori forzati di pubblica utilità o nelle basi militari; tornarono i segni distintivi e le imposizioni di tasse discriminatorie¹⁰⁸.

La vicenda della Libia tra le due guerre seguì un percorso in parte simile a quello della Tunisia: la nazionalità non fu mai concessa a tutti gli ebrei, malgra-

Sull'opera dell'AIU in Marocco, M. Laskier, *The Jewish communities in Morocco and the Alliance Israélite Universelle (1860-1956)*, California University Press, Los Angeles 1979; S. Leibovici, *op. cit.*

E' stato peraltro fatto notare il ruolo di strumento di propagazione dell'influenza francese nel Marocco (ma in generale in tutti i paesi del mondo islamico in cui si trovò ad operare) giocato dall'AIU (cfr. J. G. Roland, *The Alliance Israélite Universelle and French Policy in North Africa 1860-1918*, Columbia University Press, New York 1969).

¹⁰⁶Il decreto Crémieux «devait pendant des

décades, singulièrement faire perdre la tranquillité des Israélites algériens. Le décret du 24 octobre 1870 allait servir de prétexte à un véritable déferlement d'antisémitisme» (A. Chouraqui, *Les Juifs d'Afrique du Nord*, PUF, Paris 1952, p. 108).

¹⁰⁷M. M. Laskier, *op. cit.*, p. 57.

¹⁰⁸Sulla situazione degli ebrei durante il governo di Vichy, cfr. M. Abitbol, *Les Juifs d'Afrique du Nord sous Vichy*, Paris 1983. Circa la protezione chiesta al sultano, M. Kenbib cita un documento d'archivio (una petizione al sultano perché non permettesse l'applicazione delle leggi antisemite in Marocco) in cui si

do le pressioni della comunità israelitica italiana in favore di un provvedimento dello stesso tipo del decreto Crémieux, ma un buon numero di essi la ottenne a titolo individuale. Dall'inizio del periodo coloniale (1911), la comunità libica, retta da un consiglio elettivo che ne rappresentava gli interessi presso il governo, entrò in una fase di espansione: nel censimento del 1936 era composta da più di 28.000 persone, di cui la grande maggioranza in Tripolitania (24.000 circa, e di questi più di 17.000 a Tripoli) e il resto in Cirenaica (più di tremila a Bengasi). La *hâra* trasse profitto dai lavori di miglioramento che furono realizzati nella città vecchia di Tripoli e la popolazione ebraica accolse con molto favore già dai primi anni della colonizzazione l'apertura delle scuole italiane nelle principali città¹⁰⁹.

L'arrivo del fascismo al potere non introdusse novità di rilievo per la comunità ebraica: momenti di tensione tra i dirigenti della comunità e il governo si verificarono in occasione di alcuni episodi di matrimoni in età giovanissima o di bigamia, approvati dai tribunali rabbinici, che fecero scandalo nella colonia. Le leggi razziali del 1938 iniziarono ad essere applicate nell'ultimo periodo della dominazione italiana, non molto prima della perdita del territorio: in precedenza il governatore Italo Balbo, cercando di ostacolare i provvedimenti antisemiti, aveva fatto notare al governo che l'applicazione stretta delle leggi razziali in Libia avrebbe portato al tracollo economico, data l'importanza della comunità ebraica negli affari della colonia. Durante la guerra un campo di internamento destinato agli ebrei della Cirenaica sorse a Giado, a poco più di duecento chilometri a sud di Tripoli, e funzionò nel corso della prima metà del 1942, mentre alcune centinaia di ebrei furono costretti a partecipare ai campi di lavoro obbligato in diversi punti del territorio.

Alla fine della guerra le *élites* ebraiche del Magreb sono divise tra l'assimilazione totale nella società francese e l'appello del ritorno a Sion: sono pochissimi a schierarsi con i movimenti di liberazione magrebini, e la proclamazione dello stato di Israele nel 1948 provoca un'ulteriore allontanamento tra ebrei e musulmani.

Nella Libia del 1945 sotto il controllo dell'amministrazione militare britannica scoppiano sommosse antiebraiche, promosse dalla propaganda palestinese in Libia e da esponenti dei gruppi nazionalisti: i massacri nella *hâra* di Tripoli e a Zanzur, Cussabat, Zuara e Tagiura fanno contare più di cento morti, case saccheggiate, sinagoghe distrutte¹¹⁰. La comunità ebraica, grazie all'opera della

ricordava che «les Juifs peuvent vivre en territoire musulman et s'y adonner à toutes les professions [...] sous la condition de payer l'impôt et de respecter la religion musulmane» (M. Kenbib, *Structures...* cit., p. 101).

Per quanto riguarda la Tunisia, dove l'applicazione delle leggi antiebraiche non sembra essere stata particolarmente dura, dopo lo sbarco americano in Algeria (8 novembre 1942) le truppe italiane e tedesche presero il controllo del paese: da duemila a tremila lavoratori al giorno dovevano essere forniti dalla comunità di Tunisi e in minor numero dalle comunità di Sfax e Sousse per i

campi di lavoro. Divenne obbligatorio per gli ebrei portare la stella di Davide gialla nei centri provinciali, ma non a Tunisi: gli ebrei italiani ne erano esentati (M. Abitbol, *Les Juifs d'Afrique du Nord...* cit., pp. 59-81).

¹⁰⁹Cfr. R. De Felice, *op. cit.*, pp. 166-167, 347; F. Cresti, *Per uno studio delle élites politiche nella Libia indipendente: la formazione scolastica (1912-1942)*, in «Studi storici», 1-2000, pp. 124 e *passim*.

¹¹⁰Dopo i massacri in Tripolitania si contarono 135 morti secondo Hirschberg (Hirschberg II, p. 186), 120 secondo Chouraqui (*Les Juifs...* cit., p. 126), 130 secondo De Felice (*op. cit.*, p. 194).

rete sionista clandestina che propagandava la *aliya* verso la Palestina, organizza gruppi di autodifesa, e quando il 16 giugno 1948, dopo la proclamazione dello stato d'Israele, scoppia una seconda sommossa antiebraica oltre ai 13 morti tra gli ebrei se ne contano alcuni musulmani.

L'evoluzione della Libia verso l'indipendenza, l'appello sionista e gli attacchi musulmani portano ad un rapido abbandono del paese: dei 29.000 ebrei di Libia nel 1948 (concentrati in gran parte a Tripoli, dove la comunità era formata da circa 22.000 persone) e dei circa cinquemila della Cirenaica, 26.000 partono poco tempo dopo. All'epoca della proclamazione dello stato indipendente (1951) soltanto 3.500 rimangono a Tripoli, due famiglie e Misurata e 40 a Bengasi¹¹¹. Gli ultimi atti dell'esodo dalla Libia si recitano alla fine degli anni '60. La guerra dei Sei giorni tra Israele ed Egitto scatena sommosse e attentati, con morti e feriti, saccheggi e distruzioni delle proprietà: quasi tutta la residua comunità ebraica, con l'autorizzazione del governo libico, lascia il paese rifugiandosi soprattutto in Italia. Nel 1970, l'anno successivo al colpo di stato degli ufficiali liberi, una delle prime leggi emanate dal nuovo regime sancisce, insieme a quelle degli italiani, la confisca dei beni e l'espulsione degli ebrei: nel paese si contano ancora 40 ebrei nel 1972 e 16 cinque anni dopo¹¹².

Mentre in Libia la popolazione ebraica si riduce drasticamente negli anni immediatamente successivi alla fine della guerra, nei territori magrebini sotto controllo francese si conta ancora alla metà del Novecento una presenza ebraica numerosa, forse la più numerosa di tutta la storia dei territori dell'Africa mediterranea: in Marocco, circa 205.000 persone (2,4 per cento del totale della popolazione del paese), in Algeria 140.000 (1,7 per cento), in Tunisia 105.000 (3,2 per cento)¹¹³.

Il fenomeno dell'emigrazione definitiva verso Israele o verso i paesi europei che si era realizzato in Libia si sviluppò anche negli altri paesi magrebini dopo il 1948: dal Marocco e dalla Tunisia si contarono tra il 1948 e il 1949 circa ventimila emigrati in Israele, e il processo continuò con lo stesso ritmo negli anni successivi. Furono tuttavia gli avvenimenti interni dei diversi paesi, e soprattutto il loro accesso all'indipendenza, a provocare le partenze più numerose: tra il 1956 e il 1957 emigrarono in Israele più di sessantamila ebrei marocchini e più di quindicimila tunisini¹¹⁴.

In Tunisia l'abbandono del paese si realizza in maniera continua tra il 1948 e il 1967, ma i momenti in cui il fenomeno si accelera sono anche quelli legati alle vicende interne, e non soltanto agli avvenimenti mediorientali. Alle circa quindicimila partenze verso Israele dei tre anni che ne seguono la proclamazione, se ne sommano altrettante negli anni a cavallo dell'indipendenza tunisina (1955-1957). La crisi di Biserta nel 1961 provoca un'ulteriore ondata migratoria

A Cussabat donne e ragazze furono violentate e molti ebrei furono costretti ad abbracciare l'islàm per aver salva la vita: aldilà dei morti e dei feriti, le distruzioni ridussero in miseria alcune migliaia di persone (R. De Felice, *ivi*, p. 194-195).

¹¹¹Gli ebrei libici erano divisi in 14 comunità. I dati sono in A. Chouraqui, *op. cit.*, p. 127.

¹¹²Le sommosse del 1967 avrebbero fatto secondo alcune fonti 15 morti e alcune decine di feriti. Su questi ultimi avvenimenti, cfr. R. De Felice, *op. cit.*, pp. 277-286.

¹¹³Cifre in A. Chouraqui, *op. cit.*, p. 200.

¹¹⁴Tabella con l'emigrazione verso Israele in J. Toledano, *op. cit.*, p. 214.

ed infine la guerra dei Sei giorni conclude l'esodo: simbolo della fine dell'ebraismo tunisino è l'incendio della Grande Sinagoga di Tunisi il 5 giugno 1967 e la profanazione dei rotoli della Torah che vi erano custoditi¹¹⁵.

In Algeria l'abbandono del paese si realizza più brutalmente, con un ritardo legato alla drammatica fine dell'esperienza coloniale nel paese, dove dopo la fine della seconda guerra mondiale il decreto Crémieux era tornato in vigore e gli ebrei avevano ritrovato la nazionalità francese. Le organizzazioni rappresentative dell'ebraismo allo scoppio della guerra di liberazione algerina nel 1954 cercarono di mantenere una posizione neutrale, ma tale posizione non fu più sostenibile con il radicalizzarsi della guerra e con lo sviluppo del terrorismo. Gli ebrei erano ormai, da un punto di vista giuridico, ma anche e soprattutto per questioni economiche, politiche e culturali, parte integrante della popolazione francese: appariva evidente che i loro interessi militavano per un mantenimento della presenza coloniale in Algeria. Malgrado le sollecitazioni del Fronte di Liberazione Nazionale per una chiara scelta in favore dell'indipendenza, la maggioranza degli ebrei vedeva con ansia l'approssimarsi di questo avvenimento: oltre a privarli probabilmente delle garanzie della nazionalità francese, l'indipendenza dell'Algeria – temevano – avrebbe scatenato la rivolta musulmana, che si sarebbe rovesciata contro di loro non soltanto in quanto europei, ma anche in quanto ebrei e dunque amici di Israele¹¹⁶. Il saccheggio della Grande Sinagoga di Algeri da parte di sostenitori del Fronte di Liberazione Nazionale alla fine del 1960 ed altri gravi incidenti che colpirono membri della comunità ebraica spinsero molti giovani ebrei ad uscire da una posizione di attesa appoggiando le tesi degli *ultras* e partecipando all'attività dell'*Organisation Armée Secrète* (OAS). La guerra del terrore che si sviluppò nel 1961 colpì a più riprese i quartieri ebraici, in particolare a Costantina e a Orano: terrorismo e controterrorismo assunsero le fosche tinte dei massacri confessionali e seminarono scie di sangue. Lo stato di insicurezza iniziò a provocare un'emigrazione su larga scala verso la Francia, che non si arrestò neanche al momento dell'armistizio: nell'estate del 1962, all'epoca della proclamazione dell'indipendenza, soltanto diecimila ebrei, all'incirca, rimanevano in Algeria¹¹⁷.

Gradualmente riducendosi a pochi gruppi, composti per la maggior parte da anziani, la presenza dell'ebraismo si fece sempre più debole negli anni successivi: all'inizio degli anni '70 era costituita da meno di mille persone, e alla fine di quel decennio si poteva dire che non c'era più in Algeria alcuna vita comunitaria ebraica organizzata¹¹⁸.

L'emigrazione verso la Palestina degli ebrei marocchini, che dagli anni '30 al '48 era stata costituita da un centinaio di persone in media, ebbe un forte incremento nell'anno della nascita dello stato di Israele. Dopo il 1948 (anno in cui si era assistito ai massacri di Oujda e Djerada, con alcune decine di morti) le

¹¹⁵Soltanto la metà circa degli ebrei tunisini scelse l'emigrazione verso Israele, mentre l'altra metà ebbe come destinazione i paesi occidentali e soprattutto la Francia. Cfr. X. De Planhol, *op. cit.*, pp. 336-337.

¹¹⁶M.M. Laskier, *op. cit.*, p. 331.

¹¹⁷La *aliya* non attrasse mai particolarmente

l'ebraismo algerino: poco più di sedicimila algerini in tutto si trasferirono in Palestina e poi in Israele tra la fine degli anni '30 e il 1971 (J. Toledano, *op. cit.*, p. 214; X. De Planhol, *op. cit.*, p. 337), mentre la maggior parte scelse di emigrare in Francia.

¹¹⁸M. M. Laskier, *op. cit.*, p. 344.

partenze verso Israele toccarono livelli variabili tra le 5.000 e le 7.000 ogni anno. Nel periodo che va dal 1955 al 1957, in corrispondenza con l'indipendenza del Marocco, si contarono più di sessantamila emigrati in Israele. Negli ultimi anni '50 il governo marocchino, che si era avvicinato alle posizioni della Lega araba, decretò il boicottaggio delle relazioni con lo stato d'Israele e cercò di impedire l'emigrazione che tuttavia, con alcuni episodi drammatici, continuò prendendo la strada della clandestinità. Le partenze ripresero più numerose alla fine del periodo di repressione, nel 1961. Nel corso degli anni '60 i marocchini che raggiunsero la Palestina furono più di centoventimila. Agli inizi degli anni '90 si contava in Marocco una presenza residua di circa ottomila ebrei, con una tendenza continua alla diminuzione. Soltanto un quarto degli ebrei che lasciarono il Marocco scelsero di emigrare in Francia¹¹⁹.

La storiografia più recente, analizzando la fine della presenza ebraica nei paesi del Magreb, ridimensiona le ragioni legate al deterioramento delle relazioni tra la comunità araba e quella musulmana, agli sviluppi del sionismo e agli avvenimenti mediorientali e privilegia un'interpretazione del fenomeno in cui sono strettamente interrelate la formazione della società ebraica moderna nei territori dell'Africa mediterranea e l'esperienza coloniale. In questa prospettiva l'abbandono da parte degli ebrei dei loro paesi natali

aveva le sue radici nella loro esperienza della colonizzazione, segnata dall'irreversibile divorzio tra Ebrei ed Arabi. Così, la 'fine della storia ebraica nell'Africa settentrionale' fu un inevitabile aspetto del processo di decolonizzazione che si realizzò negli anni '50 e '60. In altre parole, la rapidità con cui gli ebrei nordafricani furono pronti a mettere un termine alla loro storia locale non fu assolutamente il risultato del reale deterioramento delle relazioni tra Ebrei e Musulmani dopo la seconda guerra mondiale, né fu il riflesso delle vicende del conflitto arabo-israeliano [...], ma una diretta conseguenza del processo di decolonizzazione¹²⁰.

¹¹⁹L'organizzazione della *aliya* marocchina da parte delle organizzazioni sioniste in tutte le sue fasi è descritta dettagliatamente in M. M. Laskier, *op. cit.*, pp. 158-253. I dati sono in A. Chouraqui, *La saga des Juifs en Afrique du Nord*, Hachette, Paris 1972, cap. XIII (*L'exode des Juifs d'Afrique du Nord*), pp. 275-294, *passim*. Diverse tabelle statistiche relative alla

variazione della presenza ebraica dopo le indipendenze si trovano anche in N. Grimaud, *Les Juifs d'Afrique du Nord. Leur situation et leurs problèmes en 1968*, in «Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée», n. spec. 1970, (*Actes du IIe Congrès international d'études nord-africaines*), pp. 273-296.

¹²⁰M. Abitbol, *Jews and Arabs...* cit, p. 62.