



«Faisons de nos coeurs le jardinet du dernier cerisier»: retoriche dello sviluppo, fratture culturali e narrazioni della crisi a Sefrou

MICHELA BUONVINO

“Sapienza” – Università di Roma

Riassunto

Il presente articolo tenta di offrire al lettore una prima restituzione dell'elaborazione di specifiche narrazioni della crisi e dei tentativi contesi di (re)immaginazione del futuro a Sefrou avvenuti in seguito alla sospensione prolungata del principale evento pubblico della città, il Festival des Cerises, inaugurato nel 1920, iscritto alla Lista rappresentativa del patrimonio culturale immateriale dal 2012, inquadrando tali dinamiche all'interno dei delicati processi di redistribuzione urbana dei disegni di sviluppo dettati dallo Stato marocchino. La festivalizzazione culturale, in Marocco, dà vita a una serie di articolati processi di (re)invenzione della storia, della memoria e della cultura nazionali; questa si presenta, nei suoi intenti, come una “politica della speranza” e agisce attraverso la trasfigurazione degli spazi cittadini che assumono la fisionomia di “spazi della speranza” in cui si celebra il rituale della coesistenza interculturale e interreligiosa. I festival urbani marocchini si rivelano pertanto spazi complessi di riconfigurazione delle relazioni Stato-città, in cui avviene la socializzazione di determinate rappresentazioni (meta-ideologia e infra-ideologie) dello sviluppo. Si prende in esame in questa sede il caso specifico di Sefrou, ripercorrendone le trasformazioni della morfologia urbana e del profilo demografico e indagando i nessi pluri-mi che intercorrono tra identità urbana e identità festivaliera. In questa storia si registra la presenza di molteplici fratture culturali che agiscono come dispositivi per l'articolazione di un processo di democratizzazione della memoria culturale. Tale processo si esplicita attraverso l'elaborazione di contro discorsi che danno vita a modalità alternative di comprendere e interpretare il corso degli eventi.

Parole chiave: Sefrou, Marocco, festival urbani, sviluppo locale, crisi.

«Faisons de nos coeurs le jardin du dernier cerisier»: Rhetorics of Development, Cultural Fractures, and Narratives of Crisis in Sefrou

This article attempts to offer the reader a first restitution of the elaboration of specific narratives of the crisis and the contested attempts to (re)imagine the future in Sefrou that occurred following the prolonged suspension of the city's main public event, the Festival des Cerises, inaugurated in 1920 and inscribed on the ICH List since 2012, by framing these dynamics within the delicate processes of urban redistribution of development designs defined by the Moroccan state. In Morocco, cultural festivalisation gives rise to a series of articulated processes of (re)invention of national history, memory and culture and seems to act like a 'politics of hope' operating through the transfiguration of urban spaces, which take on the appearance of 'spaces of hope' in which the ritual of intercultural and interreligious coexistence is celebrated. Moroccan urban festivals thus prove to be complex spaces of reconfiguration of State-city relations, in which the socialisation of certain representations (meta-ideology and infra-ideologies) of development takes place. We examine here the specific case of Sefrou, tracing the transformations of urban morphology, demographic profile and investigating the multiple links between urban identity and festival identity. From this analysis emerges the presence of multiple cultural fractures, which serve as devices for the articulation of a process of democratisation of cultural memory, which is expressed through the elaboration of counter-discourses that give rise to alternative ways of understanding and interpreting the course of events.

Keywords: Sefrou, Morocco, urban festivals, local development, crisis.

Festivalizzazione culturale, redistribuzione urbana della diplomazia culturale statale e (re)invenzione della storia nazionale nel Marocco contemporaneo

In una videointervista rilasciata nel 2008 per la United Nations Alliance of Civilizations, André Azoulay, consigliere di Sua Maestà Re Mohammed VI, fondatore del Festival Gnaoua di Essaouira, dichiarò:

You can change the mind of the people more easily and deeply through culture than through ideology [...] I have created many music festivals, for instance, with people on the stage coming from all over the world from all origins or religions [...] It was so powerful! [...] And it was a magical moment of union and of consensus and peace! (Azoulay 2008)

Azoulay è probabilmente uno tra i più influenti promotori di quello che potremmo definire un articolato processo di reinvenzione della sto-

ria, della memoria e della cultura nazionali per mezzo della festivalizzazione culturale. Essaouira – città portuale che sorge sulla costa atlantica, geograficamente proiettata verso il resto del mondo – diviene, nelle sue parole, l’emblema di un Marocco storicamente tollerante, aperto alle diversità interne ed esterne al Paese. Durante la settimana “sacra” del Festival Gnaoua, Essaouira si trasforma in un “santuario urbano”, teatro di rituali della coesistenza interculturale e interreligiosa. In occasione del Festival i partecipanti sperimentano la risemantizzazione rituale e pubblica degli spazi tradizionali della coabitazione religiosa ed economica di ebrei e musulmani che aveva luogo durante i *moussem*s e durante gli *billulot*, feste e/o fiere “tradizionali” celebrate il più delle volte in onore di un santo. Dopo la partenza degli ebrei, il mercato tradizionale ha cessato di rappresentare il luogo idealtipico dell’incontro tra questi e i musulmani ed è stato sostituito dal festival musicale annuale. Dalle testimonianze di Westermarck apprendiamo che gli ebrei venivano spesso considerati individui “impuri”; per questo, durante il *mousssem*, veniva loro interdetto l’accesso al mausoleo, mentre era consentita la loro presenza nella zona commerciale che sorgeva attorno alla tomba del santo. Aomar Boum in un articolo del 2012 notò che i suoi interlocutori avevano incorporato un nuovo discorso diametralmente opposto all’attitudine tradizionale che considerava l’ebreo un “contaminatore”; in altre parole, avevano interiorizzato le retoriche statali, finalizzate a una riscrittura delle relazioni tra ebrei e musulmani, non più divisi dai confini dell’*haram*. André Azoulay mise in evidenza in varie occasioni gli effetti “catartici” delle azioni di sviluppo intraprese mediante la celebrazione di questi rituali urbani, che vivificano e dinamizzano la città, dal punto di vista culturale, sociale ed economico. Il caso di Essaouira (1998) è cronologicamente preceduto da quello di Fès (1994), anch’essa definita dal discorso ufficiale un luogo sacro, una *zaouïa*. Gli spazi urbani, gli elementi architettonici dell’*ancienne medina* divengono, nelle parole di Faouzi Skali – antropologo, *cherife* e maestro sufi, considerato il fondatore della Fondation Esprit de Fès (organizzatrice del Festival de Fès des Musiques Sacrées du Monde) – le componenti di un paesaggio dell’anima (Skali 2015). Fès è descritta dagli organizzatori del Festival delle musiche sacre come un luogo di memoria che custodisce inalterati molteplici ricordi appartenenti a culture diverse e a diverse tradizioni del sacro, nel quale prende forma una promessa utopistica di reincanto del mondo (Kapchan 2008).

Secondo Taieb Belghazi (2006) il Festival di Fès contribuisce alla legittimazione delle relazioni di potere dominanti che caratterizzano il contesto

politico urbano a partire dagli anni Novanta¹. Lo studioso mette dunque in evidenza gli stretti legami esistenti tra evento e città, tra identità festiva e identità urbana che caratterizzano le rappresentazioni elaborate e sponsorizzate dagli organizzatori di questi eventi². La città è implicata in una sedimentazione di quadri di governance e modellata dai flussi di capitali globali e nazionali, più in generale, di processi di riteritorializzazione del potere statale. L'*agency* politica della città è qui intesa nel quadro di una stratificazione di poteri esercitati da istituzioni statali o meno, private e pubbliche, che tentano di influenzare la definizione delle politiche locali. Nel caso delle città marocchine, gli effetti della decentralizzazione avvenuta durante il regno di Mohammed VI sono stati contrastati, se non per certi aspetti vanificati, dal persistere di una rigida centralizzazione, che si traduce nel capillare esercizio del controllo statale su ogni dominio delle attività urbane di governo. Ciò ha portato alcuni studiosi a ritenere che i governi municipali marocchini non abbiano voce in capitolo nella gestione delle politiche culturali e, più in generale, nei processi di elaborazione dei disegni di sviluppo urbano. In realtà, come si avrà modo di mostrare in questa sede, la ricerca da me condotta sul Festival di Sefrou tra il 2019 e il 2022 rivela che: lo Stato-nazione resta una presenza per molti aspetti centrale nelle politiche e nelle poetiche che caratterizzano i progetti di sviluppo culturale ed economico elaborati a livello comunale (nei quali il Festival assume un ruolo di primo ordine); che, dunque, l'agenda politica, culturale ed economica nazionale impone in maniera diretta determinate rappresentazioni dello sviluppo, da conseguirsi tramite il raggiungimento di obiettivi specifici; allo stesso tempo risulta ugualmente chiaro che è proprio nella relazione tra gli "obiettivi ideali" e le disponibilità strutturali che l'azione del Festival, in quanto vettore di diplomazia culturale, è in certi casi agevolata e in altri frenata³. Gli *stakeholders* culturali a livello locale

¹ Belghazi si rifà alle prospettive teoriche di Harvey, prestando attenzione alle pratiche di immaginazione urbana che definiscono una precisa identità culturale, mettendo l'accento sui processi di redistribuzione urbana della diplomazia culturale statale.

² Nick Dines (2021) ha esaminato le azioni di mobilitazione dei festival in Marocco e dei loro setting urbani ricollegandosi agli studi di Brenner che hanno ispirato anche i noti lavori di Bogaert sulle città marocchine, incentrati sull'indagine dei processi di formazione di spazi statali a livello urbano, ossia sull'analisi delle modalità in cui le strategie redistributive nazionali vengono riconfigurate in «urban-centric, competitiveness-oriented forms of locational policy» (Brenner 2009: 129).

³ Il concetto di diplomazia culturale si riferisce, nello specifico, a tutte quelle pratiche

negozano l'effettiva fisionomia del fenomeno-festival e le possibilità di realizzazione dei messaggi "originari" di tolleranza, democrazia, dialogo interculturale etc.⁴. I festival urbani marocchini si rivelano spazi complessi di riconfigurazione delle relazioni Stato-città. Tali spazi giocano tanto il ruolo di investimenti economici strategici, quanto quello di arene per il dibattito politico e culturale e mettono in scena le diverse sfaccettature che la diplomazia culturale assume a livello urbano. Queste diverse espressioni presentano, come vedremo, un carattere spesso conflittuale: gli organizzatori si dibattono tra le sfide poste, da una parte, dal raggiungimento di una posizione di rilievo in un mercato culturale nazionale e globale, e, dall'altra, dal perseguimento di un equilibrio sociale e di una partecipazione culturale in contesti contrassegnati da una generale precarietà dei servizi e da gravi disparità economiche e sociali.

Il quadro sinora delineato è da intendersi come il punto di arrivo di lunghi e complessi processi di statalizzazione e di nazionalizzazione (nonché di turistizzazione) della festa "tradizionale" marocchina che conobbero un'accelerazione considerevole a partire dagli anni Ottanta del Novecento, quando l'organizzazione dei *moussems* passò definitivamente nelle mani del Ministero dell'Interno (cfr. Reysoo 1991). All'inizio degli anni Novanta si assistette a un processo di creazione *ex novo* di festival moderni che coincise con un'ulteriore ondata di appropriazione statale di questi eventi (Ben-Layashi 2013). La festivalizzazione culturale costituisce tuttora uno strumento essenziale di realizzazione del progetto culturale di costruzione e di rafforzamento dell'identità nazionale marocchina, nonché di promozione delle politiche pubbliche nazionali a livello locale. Come abbiamo accennato, inoltre, facendo riferimento ai processi di reinvenzione della storia che caratterizzano la politica dei festival, questi ultimi agiscono anche nel senso di una costruzione sociale del passato

che implicano una «purposeful cultural cooperation between sub-national, national and supranational entities» (Dines 2021: 472). Come ha sottolineato Dines «Cultural diplomacy does not necessarily involve formal exchanges: on the contrary, it is often initiated independently by one party for the purposes of, say, self-promotion or cultural pedagogy. Moreover [...] the intended audience is not, as a matter of course, a direct counterpart but can vary according to circumstances» (*Ibid.*).

⁴ Attraverso la grammatica dei festival si tenta di enunciare il principio della cittadinanza democratica (centrale nei discorsi transitologici dello Stato marocchino odierno), che si fonda su un determinato ideale di "virtù pubblica", che a sua volta definisce le traiettorie della fabbricazione di un soggetto orientato verso il bene comune.

(Halbwachs 1997) in funzione del presente. A essere chiamato in causa è dunque il rapporto tra una nazione e il proprio passato, la propria storia, la propria memoria, ovvero tra i processi di formazione del «ricordo (o riferimento al passato), dell'identità (o immaginativa politica) e della perpetuazione culturale (o costituirsi della tradizione)» (Assmann 1997: XII)⁵. I festival costituiscono vere e proprie «figure di ricordo» (*Ivi*: 13), il ricordo materialmente messo in scena affinché esprima i suoi significati e contribuisca alla formazione della memoria e dell'identità dei gruppi sociali. Le classi dirigenti marocchine, con particolare veemenza all'indomani dell'Indipendenza, intrapresero un'operazione di domesticazione della Storia (Fabre 2000), nel tentativo di istituire una coincidenza tra memoria domestica, memoria dinastica e memoria nazionale (Valensi 1990)⁶. Detto altrimenti, analizzare il fenomeno dei festival marocchini significa ragionare sul rapporto dei gruppi con la propria storia, sulla loro maniera di viverla e di rappresentarla; più esattamente, significa interrogarsi sul modo in cui una pluralità di gruppi di una determinata società elabora “metacommenti” sul passato in funzione del presente e, lo vedremo, immagina il proprio futuro (Appadurai 2014; Hartog 2003). L'analisi dei meccanismi specifici che, sia a livello nazionale sia a livello locale, connotano la festivalizzazione culturale in Marocco ci consente di articolare in maniera fondata, nella parte finale del saggio, il discorso relativo alle molteplici fratture culturali retrospettivamente individuate dai miei interlocutori *sefrioui*, proprio a partire dalla sospensione prolungata dei festeggiamenti del Festival des Cerises (Festival delle Ciliegie), situando tale discorso all'interno di un determinato setting urbano che è il frutto di plurime contese che sempre caratterizzano i processi di redistribuzione delle politiche pubbliche nazionali.

⁵ Su questi stessi temi in contesti mediorientali si veda Maffi, Daher 2014.

⁶ La storia politica del Marocco è stata caratterizzata dall'avvicinarsi di diverse autorità che, in un'altalena continua di alleanze e rivalità, riuscirono faticosamente a imporre il loro dominio sugli altri pretendenti al trono (cfr. Waterbury 1970). All'epoca del sultanato il Paese si divideva in *bled al-makhzen* e *bled as-siba* (questi ultimi erano i territori dissidenti, per la maggior parte berberi, che l'autorità sultanale faticava a sottomettere) ed era dunque attraversato da una condizione perenne di conflitto tra il centro e le zone periferiche (cfr. Montagne 1930). L'analisi antropologica dei processi contemporanei della festivalizzazione culturale e della redistribuzione locale delle politiche culturali statali ci consente di scorgere le trasformazioni storiche di tale conflitto.

Processi di patrimonializzazione, rappresentazioni dello sviluppo e conflittualità locali: il caso del Festival des Cerises di Sefrou

Sefrou è una cittadina situata sul versante nordoccidentale del Medio Atlante, nella Provincia omonima, nella Regione di Fès-Meknès⁷. Ancor prima del 682, anno in cui si suole convenzionalmente datare l'attraversamento del Marocco da est a ovest da parte del primo missionario musulmano e divulgatore della lingua araba Okba ben Nafaâ, questo piccolo centro portava già il nome di "Sfro" ed era abitato da una popolazione berbera assoggettata al dominio ora dei Fenici, ora dei Romani, ora dei Bizantini. Il popolamento di queste zone avvenne in seguito a una migrazione massiccia sull'asse sud-nord, seguendo il corso del fiume Moulouya. La presenza dell'imponente catena montuosa dell'Atlante favorì lo spostamento dalla "miseria ecologica" dei territori sahariani alla rigogliosa, edenica vegetazione delle valli del nord. L'*oasis sans palmiers*, resa fertile dalle acque del fiume Aggay, non poteva che apparire a queste genti come un vero e proprio paradiso in terra. Alla vigilia del Protettorato francese, Sefrou era una città che godeva di strutture politiche, economiche e amministrative solide. Si potevano scorgere due elementi ben distinti nel paesaggio urbano: l'antica cittadella fortificata (*qala*), situata alla gola del fiume Aggay e, più a valle, lungo le sponde del corso d'acqua, la medina, circondata da una spessa cinta muraria di 1500 metri, oltre la quale si estendevano giardini lussureggianti. Un anno prima dell'instaurazione del Protettorato la superficie di Sefrou era di dieci ettari. Già al principio degli anni Venti si passò a circa 130 ettari, con l'edificazione del quartiere arabo fuori le mura e del quartiere europeo. Una commissione municipale indigena incaricata della gestione della città venne nominata nel 1913. Il 28 aprile del 1917 la città fu elevata al rango di municipalità. A partire dagli anni Venti, in accordo con la *policy* istituita dal Maresciallo Lyautey, una Ville Nouvelle venne eretta lungo il confine occidentale dell'oasi. Dopo la Seconda Guerra Mondiale intorno all'*ancienne medina* sorse la *nouvelle medina*, contrassegnata da un design più moderno. Nel secondo dopoguerra prese avvio un lungo e ininterrotto processo di ruralizzazione urbana (*rurbanisation*), che stravolse in maniera considerevole il profilo demografico della città. Ciononostante, Sefrou, all'inizio degli anni Sessanta, era ancora, con le parole

⁷ La città è nota principalmente nella letteratura antropologica per essere stata il terreno di ricerca di Clifford Geertz tra i primi anni Sessanta e la seconda metà degli anni Ottanta del Novecento.

di Geertz, un «perfetto esemplare da studiare» (Geertz 1995: 21), con una «medina da manuale» (*Ivi*: 20); nel 1986, scrive, la proliferazione dei nuovi quartieri comparsi disordinatamente intorno alla città vecchia, la partenza dei francesi e degli ebrei, il vertiginoso aumento della popolazione (che nel 1961 era di circa 20.000 abitanti e nel 1986 di circa 60.000) seguito al massiccio inurbamento dei berberi delle campagne, rendevano Sefrou irriconoscibile. La fisionomia della città era stata stravolta da un'urbanizzazione sregolata, contrassegnata da una marcata speculazione edilizia. Oggi Sefrou copre una superficie di circa 1.050 ettari e conta all'incirca 90.000 abitanti. L'immigrazione dalle campagne circostanti è andata di pari passo con la crescita incontrollata delle periferie e con l'aumento del tasso di disoccupazione. La medina tende in misura sempre maggiore a divenire un serbatoio di manodopera per i quartieri di più recente costruzione. Tali trasformazioni rientrano in un panorama più generale di crisi dei centri urbani tradizionali marocchini e non possono pertanto essere compresi al di fuori dell'agenda politico-economica nazionale.

A Sefrou si festeggia ogni anno (salvo alcune particolari e significative eccezioni di cui si dirà più avanti), tra la fine del mese di maggio e l'inizio del mese di giugno, a partire dal 1920, il Festival des Cerises, anche detto Moussem di Hab-el-Mlouk⁸. I frutti locali sono soprannominati “beldi” (termine che ha plurimi significati ma che potremmo tradurre con “tradizionali”); oggi *el-Beldi*, come vedremo, non esiste più nella città di Sefrou (mentre è ancora presente nel resto del territorio provinciale). Infatti, nel corso degli anni Sessanta del Novecento, giunse a compimento quel lungo processo che condusse alla sua definitiva sparizione. Nel 1920 il Festival des Cerises era una fiera agricola dalle dimensioni ridotte, dagli intenti latamente pedagogici, di cui il governo coloniale si serviva per mostrare alla popolazione i prodigi delle innovazioni apportate al settore agricolo. Il *défilé* o *carnaval* era il momento cruciale delle festività e consisteva in una grande sfilata in maschera nel cuore della Ville Nouvelle, attraverso la quale i francesi presentavano ai *sefrioui* il resto del mondo (per l'occasione,

⁸ Ho effettuato un lavoro di documentazione etnografica della novantanovesima edizione del Festival, tenutosi tra il 12 e il 16 giugno 2019 e organizzata dal Comune di Sefrou, dalla Fondazione Carase e dalla Prefettura di Sefrou, con il partenariato del Ministero dell'Agricoltura, della Pesca Marittima, dello Sviluppo Rurale, delle Acque e delle Foreste, del Ministero dell'Interno, del Ministero della Cultura e della Comunicazione e del Consiglio Regionale di Fès-Meknès, sotto l'Alto Patronato di Sua Maestà Re Mohammed VI.

sfilavano i carri degli egizi, dei messicani, degli eschimesi, dell'URSS etc.), riconfermandosi in occasione del Festival i promotori di un "salvifico" processo di acculturazione. L'analisi dei temi delle diverse edizioni del Festival ci consente di registrare un cambiamento significativo, avvenuto tra la fine degli anni Novanta e i primi anni Duemila. Da quel momento, difatti, le tematiche iniziarono a recare espliciti riferimenti alle principali questioni politiche dell'agenda nazionale e molte di queste furono "mises en chars"; il *défilé* del 2003 ospitò la sfilata di un carro a tema *L'unione nazionale e il recupero del Sahara Occidentale* e un carro sulla questione palestinese. Il tema dell'ottantunesima edizione fu *La solidarietà con il mondo rurale è un dovere nazionale*, mentre l'ottantaduesima edizione fu dedicata al *décollage* agricolo e turistico come vettore per uno sviluppo economico e sociale della Provincia di Sefrou.

Il processo di trasformazione dei *moussems* in festival ha comportato l'adeguamento della festa "tradizionale" marocchina a un modello festivo internazionale urbano. In alcuni casi, come in quello del Festival des Cerises e del Festival des Roses di Kelaat M'Gouna che, almeno teoricamente, si sviluppano intorno al progetto di valorizzazione di uno specifico prodotto locale, sembrerebbe compiersi in maniera evidente la contraddizione (solo apparente) insita nel processo stesso di globalizzazione, della produzione di località in *prêt-à-montrer* universali, ai fini di promuovere a livello regionale, provinciale e locale, le politiche pubbliche ufficiali (Berriane *et al.* 2016: 306). Nelle aree a vocazione rurale – e la Provincia di Sefrou non fa eccezione –, la nozione di "territorio" costituì la via di accesso privilegiata per l'espressione di una nuova consapevolezza patrimoniale (Michon *et al.* 2016). La fine degli anni Novanta fu contrassegnata dal boom dell'ideologia dello sviluppo sostenibile; lo Stato marocchino investì copiosamente in questo settore, come in quello del turismo rurale e fu il promotore di una riabilitazione positiva del *terroir* in quanto modello fondamentale di sviluppo agricolo, intraprendendo una decisa operazione di «patrimonialisation "par le haut"» (Ivi: 175-176). La trasformazione capitalistica delle tecniche di produzione ha causato la scomparsa di molti *savoir-faire* legati all'agricoltura locale, con il passaggio della gestione delle fasi della produzione dagli agricoltori autoctoni agli investitori stranieri. Secondo alcuni studiosi la scarsa rilevanza odierna del "prodotto faro" nella struttura complessiva del Festival des Cerises definisce questo stesso prodotto come un "pretesto" per la messa in scena di un altro spettacolo: non quello della vendita e della valorizzazione del prodotto in sé, quanto quello della spon-

socializzazione delle strategie politiche dello Stato⁹. Il Festival des Cerises rientra in quella tipologia di fiere a tema in cui la promozione delle strutture statali, in particolare dei loro modelli di sviluppo agricolo, assume un ruolo centrale. Il Festival rappresenta, inoltre, per le autorità locali (e per le delegazioni del potere centrale) l'occasione più importante nell'arco di un intero anno per mettersi in mostra di fronte a una popolazione riunita.

Il Festival delle Ciliegie di Sefrou è iscritto alla Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity dal 2012. Il riconoscimento, ottenuto in seguito a una corrispondenza durata circa due anni, ha attribuito al Festival un certo prestigio nel panorama nazionale. Un personaggio di primo piano in questa storia fu senz'altro Abdellatif Maazouz, Président du conseil régional de Casablanca-Settat, proveniente da una vecchia famiglia *sefrioui*, eletto Sindaco della città di Sefrou nel giugno del 2009. Nella mente di Maazouz l'obiettivo era quello di modernizzare il Festival, conservandone tuttavia la dimensione popolare. La preparazione del dossier di candidatura ebbe inizio nel 2010 e richiese la mobilitazione di un'équipe di specialisti. La produzione di una documentazione da sistematizzare in un «Archivio della città e del suo festival» figura, nel formulario di candidatura, alla voce «misure di salvaguardia proposte». Driss Zouzi, Chef des affaires municipales, ex organizzatore dell'evento, ritiene improponibile la costituzione di un archivio del Festival. Egli istituisce la corrispondenza tra archivio e memoria: «Un festival senza archivio», afferma, «è un festival senza memoria» (Intervista a Driss, 12/06/2019). I rappresentanti delle autorità locali si sono appropriati nominalmente del discorso UNESCO che impone, anche quando non esplicitato, il trasferimento dal repertorio all'archivio in nome dell'equazione scrittura=memoria. Nel quadro di una lettura non dicotomica delle relazioni tra archivio e repertorio, sembra più utile soffermarsi sulle diverse esigenze che dettano la definizione delle modalità di conservazione e di trasmissione delle memorie e delle conoscenze, come anche sulle specifiche retoriche dello sviluppo attraverso cui si tenta la socializzazione di specifiche modalità di autocomprendimento dei gruppi implicati. La tendenza a leggere i rapporti tra archivio e repertorio in termini sequenziali, e/o in termini di verità e falsità, e/o di moderno e primordiale, pervade i discorsi di molti membri della pubbli-

⁹ La strategia politica statale "socializzata" durante il Festival des Cerises è quella espressa dal Plan Maroc Vert, varato nel 2008 dal Ministero dell'Agricoltura e della Pesca Marittima.

ca amministrazione *sefrioui*. Tale polarizzazione si riflette nell'opposizione festival vs *moussem*, il primo "apollineo" e contrassegnato da un certo senso dell'ordine proprio della cultura europea, il secondo "dionisiaco", contraddistinto dalla disorganizzazione e dal caos¹⁰. È questo un tema che ci riporta direttamente alla complessa tematica della trasformazione della festa marocchina, dal *moussem* al festival. Si noti che il festival, nel caso di Sefrou, è "all'origine"; infatti, nei loro discorsi i rappresentanti delle autorità, che a oggi coincidono con gli organizzatori dell'evento¹¹, tentano di scongiurare la regressione dal festival al *moussem*, mirando a ristabilire l'equilibrio introdotto nel 1920 dal tocco francese, equilibrio minacciato inizialmente dal delicato passaggio di testimone avvenuto con l'instaurazione della monarchia, a cui hanno poi fatto seguito sia l'esodo degli europei e degli ebrei (soprattutto a partire dalla seconda metà degli anni Quaranta), sia la ruralizzazione progressiva della popolazione musulmana residente a Sefrou; entrambi i fenomeni stravolsero letteralmente tanto la demografia quanto la topografia della città. Assai eloquenti sono, a questo proposito, le dichiarazioni di Driss:

Il Festival è un festival europeo, ma si è poi arabizzato e berberizzato. I marocchini non lo hanno conservato come consegnato loro dai francesi. Non può

¹⁰ È importante sottolineare qui la continuità tra la logica coloniale e l'ideale di ordine, di modernità e di razionalità con cui oggi si confronta la società marocchina; con la fine del Protettorato, la logica coloniale si è trasferita, ad esempio, nel sistema scritturale di riorganizzazione dei codici giuridici. Qui, nel caso del Festival, vediamo ricomparire l'idea di razionalità e di professionalità dell'evento (in riferimento al modo in cui la festa è stata pensata e organizzata dai funzionari francesi); all'opposto, troviamo il disordine, a detta degli attuali organizzatori del Festival, come vedremo fra poco, prodotto soprattutto dalla massiccia presenza dei berberi. A questo ultimo proposito, non dobbiamo dimenticare che la Siba (rif. alla nota 6 di questo articolo), dunque la dissidenza, è sempre stata rappresentata nei termini di un "disordine" contrapposto all'ordine del potere centrale.

¹¹ La Fondazione Carase, organizzatrice della novantanovesima edizione del Festival, è un'istituzione venuta a sostituire l'Associazione Fête des Cerises (2007-2015), a sua volta sorta al posto di un comitato organizzativo (2003-2007) privo di statuto giuridico, nel quale figuravano membri del consiglio comunale, della società civile e commercianti locali. L'ex segretario generale dell'Associazione Fête des Cerises affermò che nel 2016 i rappresentanti del tessuto associativo locale furono definitivamente tirati fuori dall'organizzazione dell'evento. Attualmente i membri della Fondazione Carase sono tutti interni al consiglio municipale mentre l'esperienza dell'Associazione aveva visto, per tutta la sua durata, la coesistenza di personale comunale (60%) e rappresentanti delle associazioni civili (40%).

sopravvivere con questa mentalità arabo-berbera: è un festival che ha a che fare con un certo senso dell'organizzazione. Con la mentalità che abbiamo qui è davvero difficile pretendere di organizzare un vero festival. È un *moussem* destinato a rimanere un *moussem*. La città in quei giorni diventa isterica. È una festa isterica. Bisogna liberare la farfalla del festival dal bozzolo del *moussem* (Intervista a Driss, 12/06/2019).

La dimensione popolare del Festival rappresentò il principale argomento da presentare all'UNESCO al fine di ottenere l'inserimento dell'elemento nella lista dell'ICH. Tuttavia, nel corso degli anni, il Festival è andato incontro a una totale politicizzazione del comitato organizzativo. Ciò ha comportato l'estromissione del tessuto associativo locale dalla gestione dell'evento, causando una serie di gravi conflitti e spaccature sulla scena locale.

La ricerca etnografica a Sefrou ci ha permesso di cogliere la rilevanza dell'intimo collegamento che vige tra *mise en festival* e politiche dello sviluppo locale. Laddove, come nel caso del Festival des Cerises, alla festività si "affianchi" un processo di patrimonializzazione, tali questioni divengono ulteriormente complesse, proprio in seguito all'intervento di agenzie transnazionali che legittimano (o contrastano) processi di esotizzazione e di stereotipizzazione interni sia agli Stati-nazione sia alle Direzioni Comunali. Il campo dello sviluppo locale a Sefrou è popolato da attori eterogenei, più o meno partecipi alla galassia dell'evento. Il concetto di "partecipazione" implica la negoziazione tra differenti politiche e poetiche dello sviluppo, tra diversi sistemi di conoscenza, che oscillano tra i due estremi del discorso burocratico delle istituzioni e del discorso "locale". In questo moto oscillatorio, acquisire un certo grado di padronanza del discorso tecnico permette agli attori implicati di non essere esclusi dalla gestione del potere. Tale negoziazione alimenta e informa i processi di definizione delle identità (cfr. Abram *et al.* 1997; Long 1994; Olivier de Sardan 1995). A livello analitico una delle principali sfide consiste nel comprendere i processi di incorporazione e di internalizzazione dei fattori cosiddetti "esterni". Tali processi consistono, in termini generali, nell'interazione tra interventi "estranei" e risorse e limitazioni dei gruppi e degli individui che li incorporano e che elaborano specifiche strategie sociali. Si tratta dunque di esaminare come determinate azioni di sviluppo si inseriscono nei giochi politici locali, dando vita a determinate rappresentazioni dello sviluppo, elaborate dai cosiddetti *acteurs d'en bas*, dalle *sociétés indigènes* e dai *développeurs*. Le politiche e le poetiche dello sviluppo attraverso cui si espri-

mono le rappresentazioni delle configurazioni *développementistes* sono in parte standardizzate e, come ha scritto Olivier de Sardan, sono perlopiù dominanti e strutturano l'orientamento, la concezione e la *mise en oeuvre* delle azioni di sviluppo. Queste veicolano non solo esplicite ideologie dello sviluppo, ma anche quelle che Olivier de Sardan chiama «méta-idéologie» e «infra-idéologies du développement» (Olivier de Sardan 1995). La meta-ideologia che legittima le pratiche degli *élus*, ossia degli organizzatori del Festival, è contraddistinta da una parte dal “paradigma altruista”, secondo il quale lo sviluppo ha per scopo il benessere generale (in questo caso, alle azioni di sviluppo si attribuisce una chiara valenza morale); dall'altra dal “paradigma modernizzatore”, per cui lo sviluppo comporta e implica un progresso e un'evoluzione della tecnica, dell'economia e della cultura. A questo proposito, si riporta qui un brano tratto da un'intervista ad Aziz Taqui, ex Presidente della Fondazione Carase, ex membro del Consiglio comunale, ed ex Capo della Commissione culturale:

Vogliamo rendere il Festival des Cerises il vettore principale dello sviluppo locale a Sefrou, e fare in modo che questo rappresenti anche una finestra verso l'esterno. La Fondazione ha una visione strategica e lungimirante e si propone di far crescere ed evolvere il Festival, attuando la promozione di pratiche di buona governance che possano diffondere la cultura e l'identità nazionali. Ho cercato di professionalizzare l'amministrazione del Festival, per il benessere economico e culturale della città e dei suoi cittadini. Per farlo, nel 2018 abbiamo tentato per la prima volta l'esperienza dell'appalto a società specializzate nell'organizzazione di eventi. «Modernizzare il Festival» è il motto della Fondazione (Intervista ad Aziz, 29/04/2019).

La messa in opera del Plan d'Action Communal del 2019 – strutturato sul modello dell'Initiative Nationale pour le Développement Humain (INDH), il programma di lotta contro la povertà varato nel 2005 da Mohammed VI – ha dato il via a un turbolento *jeu politique*, sebbene la configurazione *développementiste* degli *élus* tenda a nascondere tale realtà politica e conflittuale, nonché a produrre visioni stereotipate dei gruppi “destinatari”. La novantanovesima edizione del Festival des Cerises si concluse con l'accusa di finanziamenti illeciti agli organizzatori mossi, si dice, da avversari politici del sindaco e del suo partito (PJD), che diede avvio a un processo giudiziario da poco conclusosi. Inoltre, durante il nostro ultimo incontro, Aziz mi rivelò che, in seguito all'edizione del 2019, i rappresentanti della comunità berbera di Sefrou mossero agli organizzatori accuse

pubbliche di razzismo, alimentando le proteste anti-comunali che infine portarono alla rimozione del sindaco e a nuove elezioni. Infatti, nel 2019, la città di Sefrou ospitò non uno, bensì due festival: un festival berbero, il Festival Ahazij, tenutosi dal 27 al 29 aprile e il Festival delle Ciliegie vero e proprio, tenutosi dal 12 al 16 giugno. Durante il Festival di giugno, la rappresentazione della presenza berbera venne confinata nell'area di Mas-say¹² in cui venne eretto un *village amazigh*. I rappresentanti di alcune cooperative berbere locali mi dissero che l'organizzazione del Festival Ahazij era l'esito di un conflitto rimasto latente per anni, esploso in una sorta di "Grande Scisma". Driss, a questo riguardo, mi disse:

Volevamo tirare fuori da un festival due festival; anche per movimentare la vita della città che spesso è in letargo. Le associazioni che difendono la causa berbera hanno approfittato delle tensioni politiche e hanno gridato allo scandalo, definendo il Festival delle Ciliegie un festival anti-berbero. Però se il Festival include gli spettacoli berberi la città diventa una barondata: non si circola, è stracolmo di gente, la polizia è ovunque. I capi delle associazioni berbere invece hanno accusato il Presidente del Consiglio comunale di gradire una politica anti-berbera; hanno detto: «Abbiamo anche noi diritto all'animazione durante il Festival delle Ciliegie che è anche il nostro festival». Pertanto, sono stati reintegrati nel Festival di giugno (Intervista a Driss, 12/06/2019).

Negli ultimi anni le manifestazioni culturali berbere sono state oggetto di energici processi di folklorizzazione interna, di esotizzazione endotica e di mercificazione culturale. Lo Stato ha tentato, anche attraverso una festivalizzazione culturale dai chiari intenti depoliticizzanti, l'integrazione strategica della cultura *amazighe* all'interno di una retorica della resistenza, facendosi primo orchestratore di processi di reinvenzione della storia e di re-immaginazione della comunità nazionale (Boum 2007; Hoffman & Miller 2010; Maddy-Weitzman 2006; Wyrzten 2011; 2013; 2015)¹³. A

¹² Si narra che l'origine del nome di questo quartiere sia da attribuirsi ai coloni francesi che, giunti a Sefrou, trovarono in quella zona un gruppo di berberi dalle vesti corte, dall'aspetto smunto e malmesso, con dei grandi bastoni alla mano e con una sterminata mandria di vacche al seguito. I francesi allora diedero a queste genti il soprannome di "Masai del Marocco". Oggi Massay è uno dei principali luoghi di ritrovo e di aggregazione della comunità berbera di Sefrou.

¹³ È necessario fare riferimento ai movimenti di resistenza e di rivendicazione dei diritti culturali berberi in Marocco; tali rivendicazioni nacquero dall'operato dell'Association Marocaine de Recherche et d'Échange Culturels (AMREC), fondata nel 1967 da un gruppo di studenti berberi, e nel corso degli anni confluirono in una energica richiesta

Sefrou è stato possibile cogliere nel suo farsi il processo di costruzione dello stereotipo del berbero dionisiaco, animalesco, pericoloso, affetto da una «paysannerie “non capturée”, rétive, rebelle» (Olivier de Sardan 1995: 67), uno stereotipo “addolcito” dalla passione turistica per l’“autentico” e per il “primitivo”. In seguito all’estromissione della componente berbera dal Festival, assistiamo, difatti, alla sua reintroduzione, motivata dal fatto che le manifestazioni culturali berbere sono in grado di attirare un consistente numero di turisti e dunque di procurare introiti significativi al bilancio economico della città. Le vicende conflittuali che si svolgono a livello locale si inseriscono in maniera problematica nei disegni politici statali di integrazione dell’*amazighité* all’interno del discorso nazionale, in quanto fattore imprescindibile di sviluppo economico e culturale. La redistribuzione locale di tali discorsi mette spesso in risalto i limiti delle (infra)strutture cittadine nel mezzo dei quali le autorità locali tentano di destreggiarsi. A detta degli organizzatori la “mentalità” degli abitanti di Sefrou sarebbe la causa principale del permanente carattere rurale della festa; i disegni di modernizzazione e di professionalizzazione dell’evento perseguiti dall’amministrazione comunale sarebbero destinati a rimanere frustrati proprio a causa dell’ignoranza della popolazione, come si è visto, in larga parte, di origine rurale. La resistenza di fronte alle azioni di sviluppo degli *élus* viene ricondotta da questi ultimi a fattori di ritardo culturale (quando non addirittura a fattori biologici). Da parte loro, molti abitanti di Sefrou rimproverano agli organizzatori di calpestare le “tradizioni locali”, stravolgendo la conformazione originaria del *moussem*, facendo appello a società straniere, svalutando la cultura locale nella direzione di un’occidentalizzazione della

dei diritti linguistici per le lingue berbere e, più in generale, del riconoscimento dell’identità culturale *amazighe*. Negli anni Novanta questi movimenti acquisirono una certa rilevanza sociale e politica, in seguito agli eventi della cosiddetta «primavera berbera», iniziata dalla Cabilia nel 1980 e diffusasi in tutto il Nordafrica. Il 1° marzo 2000 venne redatto il Manifesto *amazigh*, in cui si richiedeva il riconoscimento politico e giuridico della lingua e della cultura berbere, nonché la loro salvaguardia, valorizzazione e promozione come pure l’interruzione delle politiche di marginalizzazione sociale, politica e culturale che le popolazioni berbere avevano subito a partire dagli anni delle lotte per la conquista dell’Indipendenza portate avanti dai movimenti nazionalisti. Nel 2001 Re Mohammed VI creò l’Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM). Il Movimento del 20 febbraio (2011) accolse un numero altissimo di attivisti berberi e, anche in seguito a queste proteste, nel luglio del 2011 fu ratificata un’importante riforma costituzionale a sostegno delle diversità interne, in cui si riconobbe alla lingua berbera lo statuto di lingua ufficiale del Paese.

festa. Gli organizzatori si appropriano delle retoriche dello sviluppo promosse a livello nazionale e attribuiscono i fallimenti dei loro progetti a una popolazione che esotizzano e che patrimonializzano nella sua tradizionalità. Il riconoscimento patrimoniale dell'evento, come vedremo, sembra aver comportato il rafforzamento di una siffatta stereotipizzazione reciproca, provocando, in sostanza, un inasprimento dei conflitti a livello locale.

Sospensioni, fratture, narrazioni della crisi a Sefrou: (re)immaginare il futuro tra etica della possibilità e etica della probabilità

Olivier de Sardan istituì in maniera esplicita la coincidenza tra la problematica dello sviluppo locale e quella del cambiamento sociale. La dimensione “locale”, lungi dal costituire il baluardo da contrapporre alla globalizzazione e all'omologazione culturale, è il frutto, come si è visto, di processi stratificati di produzione della località, i quali mettono in connessione i diversi livelli e che ci spingono a prediligere una visione dinamica della località che si rivela, come ha sostenuto Appadurai (1996; 2014), l'insieme delle “condizioni di possibilità” a partire dalle quali i gruppi umani fanno esperienza di sé e fabbricano il proprio futuro; detto in altre parole, essa costituisce l'esito di una progettazione e in parte di una pianificazione, destinata a rimanere incompiuta. Se, come ha affermato Appadurai, il futuro è modellato dalle pratiche dell'aspirazione, della previsione e dell'immaginazione, si tratta dunque di comprendere quali siano «i modi in cui le specifiche concezioni dell'aspirazione, della previsione e dell'immaginazione vengono configurate per produrre il futuro come una forma o un orizzonte culturale specifici» (Appadurai 2014: 393). Per fare ciò occorre tenere a mente che il futuro non è in alcun modo uno spazio neutrale; al contrario, esso si definisce sulla base di determinate concezioni di “benessere”, di “emergenza” e di “crisi”; sono le emozioni e le sensazioni che l'idea di futuro produce a fornire «alle varie configurazioni assunte dall'aspirazione, dalla previsione e dall'immaginazione la loro specifica forza di gravità, la loro trazione motrice e la loro consistenza» (*Ivi*: 393-394).

La sospensione dei festival marocchini a causa della pandemia di Covid-19 ha messo ancor più in evidenza i plurimi significati che tali fenomeni (la cui funzione di sociabilità si fonda essenzialmente sulla ripetizione annuale) assumono, a diversi livelli. Occorre precisare che per i primi due anni (2020 e 2021) l'interruzione delle celebrazioni del Festival des Cerises era effettivamente dovuta alle misure restrittive imposte dalla pandemia.

Tuttavia, dal 2022 la quasi totalità dei festival venne ripristinata, ma non il Festival des Cerises. La sua mancata celebrazione per ben quattro anni ha avuto indubbiamente un impatto disarticolante sulla *ville* di Sefrou. Il Festival, difatti, permette di potenziare l'economia locale e nazionale, attirando cospicui investimenti, sia pubblici, sia privati e discreti flussi di turismo interno e internazionale. L'interruzione ha seriamente gravato sulle condizioni economiche della città, provocando il fallimento di numerose imprese e di cooperative i cui introiti provenivano in larga parte proprio dalle attività del Festival, riducendo sul lastrico un numero consistente di cittadini. Discutendo dell'impatto di questa assenza, recuperando alcune retoriche dello sviluppo nazionale e locale, Aziz mi disse:

durante il Festival, Sefrou diventa come un santuario. Il Festival costituisce una piattaforma fertile che valorizza la diversità delle culture locali. È sempre stato uno spazio di dialogo, di espressione, e di divertimento; tutte queste attività fanno parte del patrimonio culturale popolare degli abitanti della Regione... uno spazio di incontro di varie delegazioni nazionali che vengono da tutti i continenti; è questo soprattutto che gli conferisce il carattere multiculturale che lo rende degno del riconoscimento UNESCO. La sospensione dei festeggiamenti per colpa del Covid ha causato un depauperamento della scena culturale locale. Il pubblico ha perso l'opportunità di ravvivare l'immaginario popolare e di costruire dei ponti con il passato, di istituire un legame tra la dimensione locale, quella araba, quella africana e quella internazionale. Questa interruzione ha avuto un impatto negativo sui berberi che durante il Festival hanno l'occasione di mostrare e di valorizzare la loro diversità culturale, giocando un ruolo chiave nella promozione del patrimonio culturale marocchino (Intervista ad Aziz, 26/06/2022).

Dalle testimonianze raccolte durante la ricerca sul campo emerge che per il 97% del campione l'interruzione dei festeggiamenti ha causato malessere e disagi profondi. Ciò che è avvenuto a Sefrou – ed è la dinamica sulla quale si vuole porre l'attenzione – è che l'assenza prolungata dei festeggiamenti, nonché gli effetti devastanti di questa assenza soprattutto dal punto di vista economico hanno spinto gradualmente la popolazione locale a interrogarsi criticamente sul senso del Festival. Nella pratica ciò ha generato un'esplosione della produzione di discorsi legati al significato storico, culturale, sociale del Festival, alternativi ai discorsi "egemonici" sul passato prodotti dai rappresentanti delle istituzioni. In altre parole, a partire da una prima frattura economica sembra essersi

innescato un timido seppur significativo processo di «democratizzazione della memoria culturale» (Dei 2018), che avviene contestualmente all'erosione tendenziale del monopolio memoriale delle autorità; erosione legata a una più generale diminuzione del senso di riverenza (*hiba*) nei confronti dei rappresentanti dell'amministrazione locale che, a sua volta, è da ricondurre a una perdita di credibilità di questi ultimi agli occhi di una popolazione esasperata dalla crisi. Ciò ha comportato la comparsa di rappresentazioni del passato e del futuro, di «memorie locali-sociali» (Moulton 2015) a volte sostenute da specifici gruppi che sempre di più tentano di divenire interlocutori istituzionali, dotandosi di uno statuto giuridico, per agire come attori in grado di competere per l'appropriazione delle risorse. Tali rappresentazioni si articolano principalmente attraverso le immagini della crisi, della catastrofe, del declino irreparabile. I miei interlocutori hanno iniziato a periodizzare la storia del Festival, risemantizzandola alla luce delle sue diverse interruzioni, interpretate come vere e proprie fratture politico culturali; questi punti segnano le tappe di un processo di degenerazione che trova nella sospensione dovuta alla pandemia la logica conclusione di un declino iniziato già nei primi anni Duemila, confluito in quella che da molti dei miei interlocutori è ricordata come “la guerra politica del 2009”, anno in cui l'acuirsi delle conflittualità politiche locali compromise le attività di organizzazione dell'evento. Il 2012, anno del riconoscimento UNESCO, da molti fu interpretato, in un primo momento, come la possibilità di invertire la rotta e di scongiurare la politicizzazione totale dell'evento; dopo poco tempo, le speranze si affievolirono, soprattutto quando, una volta ottenuto il riconoscimento, ebbero luogo diverse controversie che videro contrapporsi i rappresentanti delle ONG locali e i rappresentanti delle autorità comunali e provinciali, vedendosi i primi esclusi dalla gestione effettiva dell'evento pur figurando nel dossier di candidatura tra “le comunità, i gruppi e gli individui interessati”. Il 2012 segnò dunque, per molti membri della società civile, un ulteriore passo verso la degradazione totale del Festival. Difatti, il riconoscimento UNESCO attirò maggiormente le speculazioni dei politici locali e ancorò una volta per tutte il Festival alle esigenze di un mercato culturale nazionale e globale, cosa che a detta di molti ebbe più effetti negativi che positivi, alimentando la sensazione di una continua e inesorabile perdita della cultura *sefrioui*. Per i rappresentanti delle autorità, contrariamente, il riconoscimento UNESCO costituì l'ideale punto di arrivo dello sviluppo culturale locale.

L'ingresso del Festival nella ICH *list* ha dato il via a fenomeni di oggettivazione culturale, nonché di essenzializzazione identitaria; le “qualità culturali”, come l’“autenticità”, la “tradizionalità”, la “tipicità” del Festival, della comunità che lo celebra e della ciliegia, divennero a Sefrou risorse di «un’economia simbolica dell’immaginario» (Palumbo 2010: 67); ne risultò la produzione di memorie patrimoniali scritte auto-esotizzanti – ma anche l’elaborazione di un repertorio “orale” di contro-discorsi che si oppone alla visione della storia mediata dalle retoriche ufficiali. Le operazioni di ricerca e di sistemazione del materiale finalizzato all’elaborazione della *fiche d’inventaire* nazionale e del dossier di candidatura UNESCO misero in moto una macchina locale patrimonializzante che si tradusse nella pubblicazione di una serie di scritti atti a promuovere le immagini essenzializzate del Festival e della città: ipostasi eteree che idealizzano e cristallizzano la storia sociale e politica di Sefrou. In particolare, ciò favorì l’introduzione di nuove forme di espressione essenzializzata del rapporto tra la città di Sefrou e il suo principale evento festivo. Se, fino a pochi anni prima dell’iscrizione del Festival alla lista dell’ICH, questa relazione era ancora perlopiù incorporata nella pratica quotidiana, performata ogni anno durante i festeggiamenti e custodita nelle storie e nelle memorie dei singoli, familiari o di gruppi ristretti, successivamente essa dovette essere rielaborata su un altro registro, animato da altre esigenze e da altri scopi, che richiedevano un certo grado di teorizzazione dell’identità e l’astrazione dalle storie particolari in nome delle categorie di “identità collettiva” e di “memoria collettiva” che necessitavano di essere non solo prodotte, ma anche fissate in una forma scritta. In tale corpus di conoscenze reificanti, in parte trasfiguranti, sulla *ville* e sul Festival, avviene la mitizzazione della Sefrou odierna alla luce del suo glorioso passato agricolo. Questi testi non fanno quasi mai menzione del fatto che alla metà degli anni Cinquanta i ciliegi dell’oasi di Sefrou furono falciati da un’epidemia di coleotteri buprestidi o del fatto che, nel corso degli ultimi vent’anni, in seguito alla sregolata crescita delle periferie, a una furia edilizia incontrollata e alla cementificazione delle aree verdi, si è assistito alla totale scomparsa dei ciliegi nella città; al contrario, Sefrou è ancora chiamata «Oasis sans palmiers», «Jardin du Maroc» o «Ville des cerises». La scomparsa dell’albero di ciliegie dalla città di Sefrou costituisce un’altra decisiva frattura; in quanto tale si rivela un dispositivo attraverso cui comprendere e interpretare gli eventi, offrendo delle alternative alle modalità dominanti di inquadrarli. Mohammed, maestro di scuola elementare, mi raccontò che:

in passato Sefrou era una città piccola e affascinante. Era davvero un'oasi. Adesso di giardini quasi non ce n'è traccia. Le ciliegie non crescono a Sefrou. Per cui a Sefrou si fa il Festival delle ciliegie ma non si piantano le ciliegie. È tutto un gioco politico. Perché questo Festival si conservi e conservi un minimo di credibilità è necessario piantare almeno un ciliegio in ogni giardino. Prima ce n'erano... adesso ci sono solo case, palazzi che crescono senza criterio. Non so come sia potuto accadere che un ciliegio sia diventato un immobile!

Brahim, storyteller nativo di Sefrou, si esprime sulla questione come segue:

Si vendono i giardini per la costruzione di immobili. Sefrou ha cominciato a essere cara. I prezzi salgono ed è soprattutto una questione di mala gestione politica che consente e incentiva la speculazione edilizia. Prima le persone credevano nell'agricoltura: mio padre era contadino e il suo terreno se lo teneva stretto! Adesso invece tutti a vendere i terreni, perché conviene così. «Questa è la città delle ciliegie», dicono, «dove si festeggia il Festival delle Ciliegie». E allora dov'è l'albero e assieme a esso il mondo che stiamo lasciando scomparire?

Anche Fatima, nata e cresciuta a Sefrou, come molti altri, mi raccontò di una Sefrou ormai perduta. Rievocò i ricordi di quella che definì «un'altra vita», quando il Festival non era ancora un «*affaire des fonctionnaires*» e quando Sefrou era davvero le *Jardin du Maroc* e quando ancora, di notte, si poteva circolare in tranquillità nella medina, arrivare fino alla terrazza di Sidi Ali Bousserghine e rimirare da lì, in lontananza, nella totale oscurità, le poche luci accese di qualche casa e immaginare le storie che le abitavano, il profumo dell'*harira* sgattaiolare via dalle finestre e infilarsi tra i vicoli del *mellah*. Quel paradiso perduto, quel «gioiello che sfidava l'Atlante»¹⁴,

¹⁴ Così Re Hassan II definì la città di Sefrou nel discorso pronunciato nel 1986, poco prima delle celebrazioni in onore del venticinquesimo anniversario della sua salita al trono, divulgato dalla radio e dalla televisione di Stato. In breve, la comunicazione reale mirava a ribadire la grandiosità e l'autenticità dell'architettura marocchina, additandone ad esempi classici gli edifici di costruzione idriside, almoravide, almohada, sa'adiana e alawita. Per contro, si annunciava un periodo di irreparabile declino, in cui volgari edifici all'europea stavano disordinatamente spuntando intorno ai centri dell'antica civiltà. La città marocchina, nella sua forma originaria, marchio di magnificenza culturale, periva sotto i colpi di una mania edilizia senza criterio. La città rappresentativa di questa degenerazione era proprio Sefrou, sostenne Sua Maestà, prima un «gioiello» che sfidava l'Atlante, adesso una cittadina «brutta» che non ha saputo trovare una via nazionale e tradizionale in mezzo alla modernizzazione, che non è stata in grado di mantenere intatta né la conformazione della città autentica né, di conseguenza, la propria identità spirituale e maghrebina.

venne rievocato con profonda nostalgia dai miei interlocutori. Oggi il *mel-lah* è ridotto in macerie, nell'antica cittadella regna la criminalità, mentre le periferie continuano a espandersi caoticamente. Un intellettuale locale, A. Guiri, è l'autore di un componimento poetico assai noto a Sefrou, che riflette un "sentire comune" a molti *sefrioui*, intitolato *L'appel de l'oasis de Sefrou* (Guiri 2005). La poesia si sviluppa come una sorta di tenzone tra una Sefrou passata e una Sefrou presente: la prima connotata da un'edenica calma, da una natura rigogliosa, dalla vitalità più assoluta, dalla presenza dei *cerisiers* nei giardini delle case dei *sefrioui*; nella seconda, invece, domina il caos, il grigio del cemento, il nero della morte: è la fine dell'era delle ciliegie. *L'appel* si conclude come segue:

“Mais c'est moi Sefrou”/ Continue à croire Sefrou le présent/ “C'est une illusion,/ Explique Sefrou le passé,/ On t'appelle Sefrou par compassion/ Mais si tu veux l'être/ Et honorer tes ancêtres/ Je te pose une condition”/ [...] “C'est ton ultime chance” / Oh! Gens de Sefrou!/ Ne laissez pas l'Atlas sans sa joue/ Ne laissez pas l'oasis dans le joug/ [...] Faisons de nos coeurs le jardinet/ Du dernier cerisier (Guiri 2005: 9).

Dal 2019 la città dovette affrontare una serie ininterrotta di crisi politiche, che comportarono il succedersi di vari governi nel corso di pochissimi anni. Tra il 2020 e il 2023 il Comune di Sefrou andò incontro, ancora una volta, a stravolgimenti politici radicali e turbolenti che impedirono la messa in moto di un'adeguata macchina organizzativa. Oggi ulteriori polemiche circondano la questione dell'organizzazione del Festival, soprannominato da alcuni interlocutori «Festival des CRISES». Attualmente, persone vicine all'amministrazione comunale, approfittando della situazione di crisi e dunque dell'instabilità che caratterizza lo scenario post-pandemico, avrebbero creato una nuova organizzazione politica al fine di mettere le mani sulla gestione del Festival.

La frattura costituisce una possibilità di riconfigurazione dell'esperienza tra un prima e un dopo, che dà senso alla realtà, conferendole valore. Tanti abitanti di Sefrou hanno visto, in un certo qual modo, diminuire la loro capacità culturale di aspirare; questa ultima ha a che fare con i significati che contestualmente si danno della «buona vita». Coloro che progettano il futuro, o che progettano *per* il futuro, tanto i cosiddetti *développeurs* quanto *les acteurs d'en bas*, agiscono in una «dimensione critica affettiva» dominata oggi dalla preoccupazione e dall'incertezza. Tuttavia, come si è tentato di dimostrare, a divergere sono le narrazioni che i soggetti

elaborano sulla crisi. Le dichiarazioni di molti abitanti di Sefrou relative alla loro previsione del futuro rivelano la crisi radicale di un sentire fondato su un'«etica della possibilità», che va sempre di più opponendosi a una modalità di pensiero che si affida a un'«etica della probabilità». Con la prima espressione si indicano «quei modi di pensare, sentire e agire che ampliano gli orizzonti della speranza, espandono il campo dell'immaginazione» (Appadurai 2014: 405); con la seconda, invece, «quei modi di pensare, sentire e agire che [...] sono collegati alla crescita del capitalismo dell'azzardo, che specula sulle catastrofi e tende a scommettere sui disastri. Si tratta di un'etica [...] che si lega a forme amorali di capitale globale» (*Ibid.*). Molti cittadini di Sefrou (si tratta prevalentemente di soggetti tra i 20 e i 40 anni) sembrano aver interiorizzato una sensazione di insignificanza nei confronti del presente che trova le sue radici non nel passato, ma in un futuro che si prospetta minaccioso e inospitale. Essi si vedono negata la possibilità stessa di articolare, come mi disse un giorno Ahmed, «progetti per il futuro in cui sia possibile conservare un'integrità culturale e morale e procurarsi allo stesso tempo le risorse materiali per vivere una vita dignitosa».

È vero, come ha affermato Appadurai, che la speranza è l'equivalente politico del lavoro dell'immaginazione e che le società hanno bisogno di dotarsi di qualche tipo di politica della speranza, di tracciare una strada per la realizzazione di obiettivi in grado di garantire un cambiamento delle cose nel senso desiderato, nonché di rendere desiderabile quella stessa idea di futuro. Si comprende allora meglio l'utilità e la funzione di sociabilità di queste manifestazioni: le politiche legate ai festival urbani marocchini vorrebbero dar vita a veri e propri «spazi della speranza» (Harvey 2000) in cui si tenta di riscrivere, in ultimo, la storia nazionale, conferendole un senso e una direzione, nel quadro di specifici programmi di sviluppo, mediando e socializzando determinate rappresentazioni dello sviluppo e della «buona vita».

Bibliografia

- Abram, S., Waldren, J.D. & D.V.L. Macleod (a cura di) 1997. *Tourists and Tourism*. Oxford, New York: Berg.
- Appadurai, A. 1996. *Modernity at Large*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Appadurai, A. 2014 (2013). *Il futuro come fatto culturale*. Milano: Raffaello Cortina.
- Assmann, J. 1997. *La memoria culturale*. Torino: Einaudi.
- Azoulay, A. 2008. Intervista per la United Nations Alliance of Civilizations <<https://www.youtube.com/watch?v=4v2Dy-yLbA0>>, [10/11/2020].

- Belghazi, T. 2006. Festivalization of Urban Space in Morocco. *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 15, 1: 97-107.
- Ben-Layashi, S. 2013. Feet on the Earth, Head in the Clouds, in *Contemporary Morocco*, a cura di B. Maddy-Weitzman & D. Zisenwine, 147-160. London and New York: Routledge.
- Berriane, M., Michon, G. & M. Aderghal 2016. Des mousses aux fêtes et foires à thème, in *Les Terroirs au Sud*, a cura di M. Berriane & G. Michon, pp. 291-309. Rabat: IRD Éditions – Faculté des Lettres et des Sciences humaines de Rabat.
- Boum, A. 2007. Dancing for the Moroccan State, in *North African Mosaic*, a cura di N. Boudraa & J. Krause, 214-237. Cambridge: Cambridge Scholars Press.
- Boum, A. 2012. “Sacred Week”: Re-Experiencing Jewish-Muslim Co-existence in Urban Moroccan Space, in *Sharing the Sacra*, a cura di G. Bowman, 139-155. New York: Berghahn Books.
- Brenner, N. 2009. Open Questions on State Rescaling. *Cambridge Journal of Regions, Economy and Society*, 2, 1: 123-139.
- Dei, F. 2018. Usi del passato e democratizzazione della memoria, in *Il senso della storia*, a cura di A. Iuso, 15-36. Roma: CISU.
- Dines, N. 2021. Moroccan City Festivals, Cultural Diplomacy and Urban Political Agency. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 34, 4: 471-485.
- Fabre, D. (a cura di) 2000. *Domestiquer l'histoire*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme – Ministère de la Culture.
- Geertz, C. 1995. *Oltre i fatti*. Bologna: il Mulino.
- Guiri, A. 2005. L'appel de l'oasis de Sefrou, in *Sefrou. Sur les traces de la mémoire collective*, a cura di A. Guiri, M. Zerhouni, A. Houssa & L. Ourri, 4-10. Sefrou: Commune Urbaine de Sefrou.
- Halbwachs, M. 1997 (1925). *I quadri sociali della memoria*. Napoli: Ipermedium Libri.
- Hartog, F. 2003. *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Paris: Le Seuil.
- Harvey, D.W. 2000. *Spaces of Hope*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hoffman, K.E. & S.G. Miller (a cura di) 2010. *Berbers and Others*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kapchan, D. 2008. The Promise of Sonic Translation. *American Anthropologist*, 110, 4: 467-483.
- Long, N. 1994. Du paradigme perdu au paradigme retrouvé ? Pour une sociologie du développement orientée vers les acteurs. *Bulletin de L'APAD*, 7: 11-34.
- Maddy-Weitzman, B. 2006. Ethno-Politics and Globalisation in North Africa. *The Journal of North African Studies*, 11, 1: 71-83.
- Maffi I. & R. Daher (a cura di) 2014. *The Politics and Practices of Cultural Heritage in the Middle East*. London, New York: IB Tauris.
- Michon, G., Berriane, M., Romagny, B. & A. Skounti 2016. Les enjeux de la patrimonialisation dans les terroirs du Maroc, in *Les Terroirs au Sud*, a cura di M. Berriane

- & G. Michon, 161-179. Rabat: IRD Éditions – Faculté des Lettres et des Sciences humaines de Rabat.
- Montagne, R. 1930. *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Moulton, S.M. 2015. How to Remember: The Interplay of Memory and Identity Formation in Post-Disaster Communities. *Human Organization*, 74, 4: 319-328.
- Olivier de Sardan, J.P. 1995. *Anthropologie et Développement*. Paris: Karthala.
- Palumbo, B. 2010. Sistemi tassonomici dell'immaginario globale. *Meridiana*, 16: 37-72.
- Reysoo, F. 1991. *Pèlerinages au Maroc*. Neuchâtel. Paris: Editions de l'Institut d'ethnologie/ Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- Skali, F. 2015. *Esprit de Fès*. Casablanca: Langages du Sud.
- Valensi, L. 1990. Le roi chronophage. La construction d'une conscience historique dans le Maroc postcolonial. *Cahiers d'études africaines*, 30, 119: 279-298.
- Waterbury, J. 1970. *The Commander of the Faithful*. New York: Columbia University Press.
- Wyrzten, J. 2011. Colonial State-building and the Negotiation of Arab Berber Identity in Protectorate Morocco. *International Journal of Middle East Studies*, 43, 2: 227-249.
- Wyrzten, J. 2013. National Resistance, Amazighite, and (Re)-imagining the Nation in Morocco, in *Revisiting the Colonial Past in Morocco*, a cura di D. Maghraoui, 184-204. London and New York: Routledge.
- Wyrzten, J. 2015. *Making Morocco*. Ithaca-London: Cornell University Press.