

# La etnicidad frente al Islam: El discurso de identidad de las comunidades amazighes en España

Ángela Suárez Collado<sup>1</sup>

Revisado: 19 de mayo de 2014

Aceptado: 09 de junio 2014

## Resumen

El presente artículo aborda el estudio del Islam y del hecho religioso musulmán en el discurso y en la acción del activismo amazigh en España. Para ello se analizan las estrategias de diferenciación y de el reconocimiento de las particularidades etnoculturales de la comunidad amazigh por parte del activismo amazigh frente al resto de comunidades inmigrantes procedentes de países musulmanes, y el modo en la que las subjetividades étnicas se han superpuesto a las de carácter religioso en el discurso de las asociaciones amazighes en España, haciendo especial referencia a Cataluña.

*Palabras clave:* Movimiento amazigh; Islam; secularismo; Islam en España; Diáspora amazigh.

## Abstract

This article analyses the role of Islam and religion in the discourse and action of Amazigh activism in Spain. To this end, the article addresses the strategies of differentiation and for the recognition of the Amazigh community's ethnocultural particularities developed by Amazigh activism regarding other immigrant communities from Muslim countries, as well as the modes in which ethnic subjectivities have been superimposed on the religious ones in the Amazigh association's discourse in Spain, paying special attention to Catalonia.

*Keywords:* Amazigh movement; Islam, secularism; Islam in Spain; Amazigh Diaspora.

## Introducción

El presente artículo constituye una primera aproximación al estudio del activismo amazigh y los espacios de contestación y construcción de identidad creados por esta militancia etno-cultural y política en el contexto europeo<sup>2</sup>. El objetivo general de la investigación es conducir un estudio comparativo de las comunidades amazighes procedentes del Rif en diferentes países de Europa en el que se analice la formación y evolución del activismo amazigh y los procesos constitutivos de identidad en el exterior, desde el inicio de la emigración rifeña hacia el continente hasta la actualidad, así como las respuestas dadas por la sociedad e instituciones en Europa a las demandas de diferenciación etno-cultural realizadas por las comunidades amazighes

en la diáspora, y la naturaleza y el alcance de las prácticas transnacionales desarrolladas por la comunidad rifeña en el exterior entre sus países de asentamiento y el Rif.

La pregunta de investigación principal que se plantea en el estudio es si ¿conceden los estados europeos oportunidades a las comunidades amazighes para promover y hacer valer sus demandas culturales, lingüísticas y sociopolíticas, así como para expresar sus identidades? Ante ella, la hipótesis principal que se sostiene es que las comunidades amazighes adoptan diferentes modelos de participación y representación en la arena pública y diferentes modos de relación con la población local y otras minorías de acuerdo a los formas de relaciones inter-étnicas y al interés dado a las minorías y a la diversidad cultural por cada gobierno regional y estatal. A su vez, la combinación de estas dinámicas da lugar a que se produzcan diferentes prácticas transnacionales y diferentes modelos de discurso y expresión de identidad que son transmitidos y promovidos a su región de origen.

Junto con esta pregunta de investigación principal, el proyecto también pretende dar respuesta a otras secundarias en las que se interroga sobre la influencia de las políticas de identidad de los estados europeos sobre los procesos de construcción identitarios de las comunidades inmigrantes, los elementos sobre los que se construyen los discursos de identidad así como los engranajes, la relación o el conflicto que exista entre dichos elementos, los modos y circunstancias bajo las que emergen espacios y dinámicas de cooperación entre diferentes comunidades culturales, y el impacto y capacidad de influencia de las dinámicas transnacionales de las comunidades inmigrantes en el exterior sobre su región de origen.

La elección de las comunidades amazighes procedentes del Rif en Europa como objeto de estudio se basa en diferentes motivos. Por un lado, el carácter diseminado de la emigración rifeña a Europa posibilitará evaluar cómo los sistemas políticos de los diferentes países y la historia política y colonial influyen en los procesos de identidad y las dinámicas de representación, expresión y acción de los grupos de inmigrantes en Europa. Por otro lado, la selección de una comunidad amazigh en concreto como la base de la investigación, permitirá examinar el desarrollo de las relaciones inter-amazigh en el contexto de inmigración, y con ello la influencia de la historia local y nacional de los países de origen en el imaginario de las comunidades amazighes en el exterior. Por último, desde la última década, la población del Rif en su región y en el extranjero ha combinado su participación en el activismo etno-cultural amazigh con su adhesión a otras organizaciones y colectivos de tendencia regionalista, nacionalista, y de extrema izquierda, lo que permitirá analizar cómo las identidades étnicas, territoriales, ideológicas e incluso religiosas pueden entrar en conflicto o superponerse entre sí y si los sistemas políticos de los países de acogida contribuyen a fortalecer o debilitar unas u otras.

Atendiendo a este último aspecto, el presente artículo aborda el estudio del Islam y del hecho religioso musulmán en el discurso y en la práctica dentro del activismo amazigh, para analizar la tensión existente entre etnicidad y religión en las sociedades magrebíes y los diferentes modos en los que esa conflictividad es formulada y

negociada, tanto de manera individual como colectiva, en el exterior. El artículo se construye a partir del análisis de tres aspectos generales. En primer lugar, cómo se desarrollan las estrategias de diferenciación y para el reconocimiento de las particularidades de la comunidad amazigh procedente del Rif en España por parte del activismo amazigh frente al resto de comunidades inmigrantes o de origen inmigrante procedentes de países musulmanes, y el modo en la que las subjetividades étnicas se han superpuesto a las de carácter religioso en el discurso de las asociaciones amazighes. En segundo lugar, el modo en que el Islam es empleado en la construcción y representación de las subjetividades de la comunidad dentro del discurso del activismo amazigh en España, sobre el que ejercen una importante influencia las realidades cotidianas de la población de uno y otro lado y las dificultades existentes para vivir la amaziguidad, es decir su identidad, en ambos contextos. En tercer lugar, cómo las autoridades, instituciones y actores sociales y políticos locales reaccionan y responden a las mismas, y en qué manera esta dialéctica entre ambas partes se inserta en marco transnacional de debate sobre el Islam desde la perspectiva de defensa de la identidad y cultura amazigh.

El corpus de la investigación se compone de entrevistas en profundidad semi-estructuradas y de sesiones de observación participante realizadas entre abril de 2008 y enero de 2014 con activistas vinculados a asociaciones ligadas a la causa amazigh en España. Asimismo, han sido utilizadas otras técnicas metodológicas como el análisis del discurso, realizado a través de diversos medios como el análisis de debates, periódicos, materiales y documentación generadas por asociaciones, militantes y otros actores socio-políticos identificados, además de diferentes grupos y comunidades Facebook, foros de discusión y páginas web vinculados al activismo amazigh en Europa y en el Norte de África.

### **La búsqueda de la especificidad en la “super-diversidad”**

El punto de partida de nuestro análisis se sitúa en la consideración de que los procesos de construcción de identidad de las comunidades inmigrantes en la Europa contemporánea se desarrollan en un contexto de “*super-diversidad*” en el que, siguiendo a Vertovec<sup>3</sup>, existe un nivel y un tipo de complejidad que supera el conocido en períodos pasados, debido a la existencia de una interacción dinámica de variables entre un número mayor de nuevas comunidades inmigrantes, que son pequeñas y dispersas, de múltiples orígenes, transnacionalmente conectadas, socioeconómicamente diferenciadas y legalmente estratificadas. Esta “*super-diversidad*” es causa explicativa de la negativa e incapacidad de ciertas comunidades de inmigrantes de identificarse dentro de las listas cerradas de “*tick-box*” que los estados europeos emplean para tratar con ellas<sup>4</sup>. Este es el caso de las comunidades amazighes en Europa que desde hace más de dos décadas demandan su diferenciación respecto a las categorías “árabe”, “musulmán”, “magrebí”, “norteafricano”, “marroquí” o “argelino” en las que normalmente las instituciones europeas suelen incluirlas. La disyuntiva existente entre las políticas de los estados, los discursos públicos respecto a los inmigrantes magrebíes o comunidades de origen magrebí y las realidades y experiencias de las personas afectadas ha quedado reflejada en las

acciones, estrategias y relaciones desarrolladas por las comunidades amazighes en Europa en tanto que actor colectivo que busca ser reconocido como un grupo con carácter específico y con sus propios particularismos.

El activismo amazigh en España se canaliza principalmente a través de asociaciones locales y coordinadoras provinciales o regionales, que funcionan como centros de expresión ritual, y que son las responsables de organizar tanto las celebraciones de las festividades importantes para la población amazigh, como las manifestaciones, encuentros, debates y otro tipo de actividades. Además, al igual que ocurre en otros países europeos como Francia y Holanda, las asociaciones vinculadas a la causa amazigh también pueden llegar a desempeñar un papel importante en la vida cotidiana de sus miembros, al proveer otra serie de servicios como la enseñanza de la lengua amazigh, clases particulares de refuerzo para los estudiantes, o ser club de deportes, además de servir como espacios para la emergencia de actores inmigrantes en la escena pública<sup>5</sup>. Las asociaciones constituyen también espacios de discusión en los que sus miembros debaten y definen su discurso de identidad y las formas y estrategias de expresión y representación de la misma. Al igual que ocurre con las acciones de otras comunidades, y como afirma Cesari en sus estudios del Islam en Europa<sup>6</sup>, esas formas y estrategias deben ser contextualizadas dentro del rango de oportunidades que son ofrecidas por los elementos dominantes de cada sociedad.

Las identidades e instituciones interactúan entre sí y continuamente a lo largo del tiempo y del espacio, generando dinámicas que deben ser analizadas a partir de la relación dialéctica entre la producción y el consumo de subjetividades de los inmigrantes, que actúan no sólo como actores que demandan reconocimiento cultural y social como miembros de pleno derecho de sus países de asentamiento, así como políticas públicas específicas que los consideren como tales, sino también como actores transnacionales que movilizan discursos, apoyos y recursos a sus países de origen. En el marco de estas interacciones, algunos autores, como Kastoryano, Irlanda y Guiraudon<sup>7</sup>, han puesto de relieve la importancia del contexto político nacional a la hora de modelar el activismo político de los inmigrantes, al sostener que éstos se organizan siguiendo los diferentes *cleavages* existentes en cada estado, además de hacer diferentes demandas y recurrir a diferentes estrategias en función de los canales de participación. Para ellos, el estado-nación constituye la estructura principal o el contexto dentro del cual los grupos inmigrantes socializan, además de ser el principal interlocutor con el que tratan de negociar sus identidades y su principal fuente de políticas (re)distributivas<sup>8</sup>.

A diferencia de lo que ocurre en Francia, donde la presencia de comunidades amazighes, principalmente argelinas, es antigua, en el caso español la distinción entre árabes y amazighes no está tan marcada como dentro del contexto del republicanismo francés. En España la tendencia social e institucional mayoritaria ha sido la de asimilar cultural y lingüísticamente las comunidades amazighes a las comunidades árabes marroquíes y magrebíes, una inclinación que en las asociaciones se ha intentado contrarrestar implicándose y acercándose al tejido y actividad política y social local a través de diferentes iniciativas como cursos, conferencias y festivales y contactando

con el ámbito académico, partidos políticos y otras organizaciones locales, como sindicatos<sup>9</sup>.

A pesar que desde principios de la década de los noventa comienzan a celebrarse actividades de difusión de la cultura y la lengua amazigh, principalmente dentro del marco de las asociaciones de inmigrantes marroquíes, no es hasta finales de los noventa y principios de la década del 2000 cuando se constituyen de forma más importante y numerosa agrupaciones que se definen como asociaciones específicamente amazighes. Estas asociaciones son creadas, y continúan estando controladas en la actualidad, por la primera generación de inmigrantes rifeños que, al igual que ocurre dentro de las asociaciones amazighes formadas por la primera generación de inmigrantes en otros países como Holanda<sup>10</sup>, siguen teniendo muy presente en sus acciones y actividades la situación política y social de las poblaciones amazighes en Marruecos y del activismo amazigh en el país, en el cual la mayor parte de ellos ya había tomado parte.

Frente a esta tendencia, en el caso holandés y también en el francés, las asociaciones amazighes de marroquíes de segunda generación han pasado a estar más orientadas hacia las cuestiones de la identidad y la resolución de problemas sociales dentro de la sociedad holandesa y francesa<sup>11</sup>, mientras que en el caso español, esta evolución e incorporación de nuevos intereses y preocupaciones sólo se ha dado en aquellas comunidades con una estructura de oportunidades favorable al reconocimiento de los particularismos etnoculturales.

En definitiva, la mayor presencia de la primera generación de activistas en las asociaciones que actualmente se encuentran activas en España ha hecho que la tensión que existe entre el Islam y la defensa de la amaziguidad, tanto a nivel discursivo dentro de la construcción de la identidad amazigh como identidad de resistencia, como en la acción colectiva del movimiento amazigh en la esfera pública marroquí ejerza una importante influencia a la hora de definir la relación entre etnicidad y religión, entre amaziguidad e Islam, por parte del activismo amazigh en el contexto español.

## **Islam y religión en el discurso del activismo amazigh en marruecos**

Amaziguidad e Islam, como cultura y como religión, han cohabitado sin problema en el Norte de África tras la llegada del Islam al Magreb en el siglo VIII. Sin embargo, la relación entre etnicidad y religión dentro del discurso y del activismo etnocultural y político de las poblaciones amazighes se ha manifestado como un elemento generador de conflicto, en tanto en cuanto la defensa de la identidad arabo-islámica sobre la que se han construido los estados magrebíes postcoloniales ha servido para legitimar la homogeneidad cultural y lingüística de los mismos. Frente a ello, y tras décadas de activismo cultural y político, la defensa de la amaziguidad en Marruecos se ha consolidado como una ideología, una conciencia redescubierta y una identidad a

recuperar, que presenta un discurso que asocia la identidad amazigh con un conjunto de valores, entre los que se incluyen los de autenticidad (como pueblo indígena, y cultura y civilización antigua), ciudadanía, modernidad, democracia y secularismo y tolerancia religiosa<sup>12</sup>.

El discurso de identidad del movimiento amazigh en Marruecos ha tenido entre sus principales funciones dar legitimidad a la lengua y a la cultura amazigh en el campo cultural del país, y constituir la base teórica de la acción llevada a cabo para su reconocimiento y su promoción. Con el paso del tiempo, y fruto de la convergencia de diferentes transformaciones en la disponibilidad de recursos, la estructura de oportunidades, la definición del marco cultural del movimiento y las relaciones transnacionales entre la diáspora en el exterior y el activismo amazigh en el Norte de África, el discurso de identidad en el movimiento amazigh ha ido progresivamente politizándose e imponiéndose sobre otras expresiones de identidad, tanto de clase, como profesional u otras solidaridades ideológicas, presentes con anterioridad en los grupos que conforman el movimiento, hasta llegar a desempeñar un papel central en sus acciones y en sus valores de preferencia, y entrar en conflicto con las organizaciones de expresión de esas otras identidades y solidaridades. Dentro de esta tendencia, el Islam ha supuesto un elemento generador de tensión, dado que su consideración dentro del discurso de identidad del movimiento amazigh pone de relieve la articulación compleja que existe entre religión y las representaciones, las prácticas y las creencias que también definen la etnicidad.

La relación simbiótica entre religión y etnicidad establecida por el estado marroquí otorga una posición central y excluyente al paradigma arabo-islámico bajo el cual la lengua, cultura e identidad árabe gozan de poder de representación y otorga poder político a las élites que las sustentan. Frente a ellas, la lengua, cultura e identidad amazigh se encuentra en una posición subordinada, que en el discurso del movimiento amazigh se explica en términos de desigualdad, de clase y de distribución de poder en el sistema<sup>13</sup>. Por ello, el discurso del movimiento amazigh ha tendido a valorizar la disociación entre religión musulmana y cultura árabe, además de tratar de afirmar una cierta autonomía entre la práctica islámica y la vida pública e inscribirse en un proyecto político de laicidad<sup>14</sup>.

En el primer caso, se han producido diferentes iniciativas de separación de la cultura y lengua árabe de la religión, con el objetivo de diseccionar la sacralidad de la revelación y la lengua particular en la que se realiza, como la traducción que Houcine Juhadi realiza en 2003 del Corán al tamazight utilizando caracteres árabes, que titula *“Traducción de los sentidos del Islam”*. Con ellas se pretende *“rechazar la amalgama que conforma islam y arabismo”* y establecer *“la neutralidad política de la religión”*, traducido en la práctica como *“la independencia del islam vis-à-vis del arabismo”* y *“la separación de la religión y del Estado”* cuyas instituciones, para el movimiento amazigh, se encuentran *“instrumentalizadas con fines políticos, para privar a la amazighidad de su lugar legítimo, como fundamento de la identidad del estado y de sus instituciones”*<sup>15</sup>.

Si bien existen grupos en cuyo discurso se defiende la presencia de un Islam desprovisto de cualquier connotación étnica, la tendencia general dentro del movimiento amazigh en Marruecos es la demanda de establecimiento de un estado laico en el país, tal y como se puso de manifiesto durante las movilizaciones populares lideradas por el *Movimiento 20 de febrero* durante el ciclo de protesta que se activa en el Norte de África en el año 2011.

A nivel de práctica religiosa, la tendencia general entre los militantes que permanecen ligados al Islam es la de vivir la religión de una forma más individual, restringida a la esfera privada<sup>16</sup>. Estos posicionamientos han sido el origen de numerosos enfrentamientos entre el movimiento amazigh y algunas corrientes del islamismo marroquí, que les acusan de estar al servicio de Occidente, y colaborar con sus objetivos de promover otro nuevo orden con el que fragmentar y degradar el Islam, a través del cultivo de las diferencias étnicas entre la población y la promoción de un “secularismo ateo”<sup>17</sup>. En este sentido, figuras tan reconocidas del islamismo marroquí como Abdessalam Yassine, con quien Mohamed Chafik mantuvo un importante debate epistolar sobre la relación entre Islam y amaziguidad<sup>18</sup>, han acusado a los activistas amazighes que rechazan la primacía de la identidad árabe no sólo de estar al servicio del imperialismo sino también de proferir una blasfemia contra el Corán y Alá. Para contrarrestar este laicismo del que se le acusa al movimiento amazigh, algunos activistas e intelectuales como el propio Chafik en su dialéctica con Yassine, han defendido las posiciones del movimiento amazigh recurriendo a diferentes argumentaciones: por un lado, recordando la noción de *'ikiyya*, entendida como “laicismo” y contemplada por el Islam; por otro lado, haciendo referencia al Corán, cuando se afirma que no debe de existir coacción en la religión; y por último, enfatizando la pertinencia al diálogo y al debate en cuestiones religiosas, de acuerdo con el principio de *ijtihad*, sin límites de espacio y tiempo.

Los ataques del islam político hacia la cuestión amazigh en Marruecos han ido progresivamente reforzando el rechazo al mismo por la mayoría del movimiento amazigh, al considerarlo incapaz de aceptar otras identidades culturales que sea la suya, y de promover interpretaciones ortodoxas y legalistas de la religión, que no encajan dentro del proyecto social amazigh<sup>19</sup>. En algunos casos la violencia dialéctica ha llegado a transformarse en amenazas físicas contra determinados activistas e intelectuales vinculados al movimiento amazigh por su defensa de separación entre Estado y religión<sup>20</sup>, las propuestas de algunos militantes de revisión del Islam y de adaptación al contexto actual<sup>21</sup>, o el establecimiento de relaciones con quienes son identificados como enemigos del Islam<sup>22</sup>.

Dentro del activismo amazigh, los acontecimientos que se producen en las regiones de origen repercuten sobre las actividades en el exterior<sup>23</sup>, de modo que estos episodios de enfrentamiento, que habitualmente han sido el motor de debates internos dentro del movimiento sobre la relación del Islam y la ideología amazigh, son trasladados e incorporados por las comunidades amazighes en el exterior a los procesos de definición y representación identitarias que se desarrollan dentro del contexto

europeo, así como a su posición y forma de respuesta al debate que en torno al Islam tiene lugar en suelo europeo.

## **Islam y religión en el discurso del activismo amazigh en España**

El activismo amazigh en Europa ha tendido a encontrarse más cómodo en la definición de sus subjetividades dentro del marco de los regionalismos europeos, bien sea el bretón, el occitano, el catalán o el vasco, en la medida en que ha compartido con ellos el discurso de “*colonización interna*”, con el que mucho de ellos denuncian la supremacía del poder central de los estados sobre las periferias, y las prácticas y políticas de minorización de sus lenguas y culturas. Esta circunstancia ha hecho que el activismo amazigh haya profundizado y exaltado el elemento étnico y los particularismos regionales de sus comunidades de origen por encima de otros elementos en su discurso de identidad, especialmente en el caso de esos contextos territoriales de regionalismo/nacionalismo. Consecuentemente, ni el Islam ni las referencias religiosas han constituido un elemento central en el discurso de identidad del activismo amazigh ni en la acción ni en las actividades desarrolladas por las asociaciones.

Así pues, la cuestión religiosa ha sido relegada por la mayor parte de los miembros del activismo amazigh en España al ámbito personal e individual de cada individuo, de modo que la simbología que acompaña las celebraciones y actos organizados por las asociaciones es eminentemente de carácter étnico, como la bandera amazigh o las ropas y joyas tradicionales de las mujeres amazighes, o se encuentra relacionada con la exaltación de determinados líderes de la causa, como Matoub Lounès, o héroes regionales, como Abdelkrim El Khattabi. Sólo en los menos casos, algunas asociaciones, como la asociación *Thagrasth* de Mataró, incluyen dentro de su calendario de actividades anuales, la celebración de eventos relacionados con fiestas religiosas, como el final de Ramadán para miembros de la comunidad amazigh y del entorno social local de la asociación<sup>24</sup>.

En lo que concierne al nivel discursivo, las referencias al Islam y a la práctica de la religión son abordadas bajo una doble perspectiva: por un lado, con el objetivo de definir los contornos de la identidad amazigh y los valores de su civilización; y por otro lado, para señalar el camino y las formas en las que debe vivirse la amaziguidad en España. Si bien no existe un discurso normativo único sobre la cuestión, se pueden identificar tres tendencias diferentes dentro del activismo amazigh. Por un lado, una tendencia laica que defiende la adaptación e integración en el contexto aconfesional español, exaltando para ello la secularidad propia de los imazighen como parte de su cultura y la importancia de ejercer una ciudadanía plena y completa dentro del sistema<sup>25</sup>. Por otro lado, una tendencia laica que pide la relegación de la religión al ámbito privado, pero sin rechazar la herencia recibida vinculada a fiestas y tradiciones del Islam<sup>26</sup>. Y por último, una tendencia que defiende un Islam popular, alejado de cualquier dogmatismo religioso, en el que tienen cabida diferentes prácticas religiosas y diferentes modos de espiritualidad que se presentan como tradicionalmente vinculados a la población amazigh<sup>27</sup>.



Las referencias al hecho religioso y al Islam por parte del activismo amazigh en España se insertan en las dinámicas glociales de reacción detectadas por Cesari dentro de las comunidades musulmanas en Europa<sup>28</sup>, así como en las disputas que a nivel local y nacional alimentan el debate sobre el Islam, y que a su vez se insertan en el debate global respecto al rol político del Islam. Asimismo, las reacciones del activismo amazigh en España se insertan dentro del debate transnacional del Islam en una doble dirección: la del Islam concebido dentro de un marco bi-nacional, respecto a Marruecos; y la del Islam concebido dentro de un marco plurinacional, respecto a otros países del Norte de África. El Islam transnacional con sentido de Umma, permanece fuera del centro de atención y reflexión del activismo amazigh, en tanto en cuanto el sentido de comunidad ecuménica no se plantea en términos religiosos, sino étnicos de solidaridad panamazigh. Dentro de esta lógica se puede enmarcar el apoyo expresado por algunas asociaciones al papel y la presencia de las comunidades amazighes durante el ciclo de contestación en el Norte de África y sus afrentas con el islamismo político<sup>29</sup>, así como las reacciones a casos puntuales de tensión en contexto europeo. En este último caso, la postura adoptada por el activismo amazigh ha sido la defensa de una separación entre el estado y la religión por un lado, y el respeto a los valores y reglas de las sociedades e instituciones europeas de asentamiento por otro lado, intentando resaltar siempre la desvinculación de la población amazigh de cualquier práctica ortodoxa y rigorista del Islam y la pertinencia de la ideología amazigh para la adaptación e integración total de las comunidades inmigrantes en el contexto secular del país de acogida, en casos como la situación de los oratorios en Cataluña<sup>30</sup>, o el asesinato de Theo Van Gogh en Holanda<sup>31</sup>.

Esta tendencia del activismo amazigh de rechazar el Islam como su modo primario de identificación y de presentarse a sí mismos como poblaciones más cercanas a los “valores occidentales” que las árabes, recuperando estereotipos coloniales, se ha producido también en otros contextos europeos, como el francés<sup>32</sup>. Esta dinámica ha dado lugar a que inmigración y diferencia cultural, tal y como señala Silverstein<sup>33</sup>, como categorías de conocimiento e ideología, sean apropiadas tanto por los sujetos coloniales como por los mismos actores inmigrantes para sus propios objetivos, dando lugar a contra-discursos de identidad que toman prestado, y en ocasiones reeditan las narrativas coloniales. En el caso francés, tanto autoridades<sup>34</sup> como instituciones<sup>35</sup> han recogido y aceptado el discurso de identidad elaborado por el activismo amazigh, para incorporarlo a su propia política de gestión del hecho religioso, y específicamente del Islam, en el país.

En el caso de España, a diferencia de lo que puede ocurrir en Francia, no existe un debate nacional sobre la particularidad de las comunidades amazighes, a excepción del caso concreto de la situación lingüística del tamazight en Melilla, cuyo reconocimiento y financiación de enseñanza de la lengua en la Ciudad Autónoma fue promovido por el partido de Esquerra Republicana de Catalunya en el Parlamento. Es el ámbito local y/o regional donde la importancia y presencia de las asociaciones amazighes hace que la cuestión esté más o menos presente, así como el conocimiento de sus reivindicaciones y especificidades.

## El activismo amazigh en Cataluña

Dentro del ámbito del estado español, es Cataluña el territorio en el que la comunidad amazigh cuenta con un espacio más amplio en el que reconocerse y sobre el que construir y vivir su identidad, dada la mayor disposición y sensibilidad de los poderes públicos locales y regionales a reconocer y defender los particularismos de otras comunidades y dar apoyo a las lenguas y culturas minorizadas. Esta predisposición se ha traducido en las dos últimas décadas en una importante colaboración entre entes, instituciones y organizaciones catalanas y el tejido asociativo amazigh, dando lugar a la realización de diferentes tipos de iniciativas, como la creación del *Observatorio Catalán de la Lengua Amazigh*, la *Casa Amaziga de Cataluña* o la enseñanza de la lengua amazigh en algunos colegios catalanes.

La estrecha colaboración entre las partes ha hecho que se solidifique entre algunos sectores de la sociedad catalana el discurso diferenciador que reivindica la comunidad amazigh, a la que se hace referencia en términos de “lengua y cultura oprimida”, de “víctima de procesos represivos de aculturación”, con los que se identifican, y de “nación”, especialmente cuando se refiere al caso particular del Rif, región con la que organizaciones e instituciones catalanas han tenido diversos programas de colaboración e intercambio cultural, así como proyectos de desarrollo y cooperación. Esta colaboración y la mayor cercanía entre los imaginarios de ambas comunidades, ha propiciado la reproducción de narrativas similares a las que se han producido en el caso francés, y que disocian la comunidad amazigh de una práctica ortodoxa de la religión, y que son asumidas tanto por los medios de comunicación<sup>36</sup>, como por sectores activistas locales, y la clase política y económica catalana<sup>37</sup>.

En lo que concierne a la clase política catalana, los sectores catalanistas han estado próximos a las reivindicaciones del activismo amazigh en Cataluña, así como a las comunidades amazighes en el Norte de África, con las que han forjado lazos de colaboración dentro del marco de la Red Transnacional de Apoyo Amazigh existente entre el activismo en el Norte de África y la diáspora, en cuya constitución ha sido fundamental el papel desarrollado por las asociaciones amazighes en Cataluña.

Así pues, desde la resolución 1197/VI del Parlamento de Cataluña del 6 de marzo de 2002 a favor del reconocimiento de la identidad, cultura y lengua amazigh, la colaboración entre organizaciones catalanistas y el activismo amazigh local ha sido muy estrecha. En esa resolución, como respuesta a la proposición no de ley de apoyo a la identidad, la lengua y la cultura amazigh presentada por Esquerra Republicana de Catalunya y Convergència i Unió, se adoptaba una resolución en la que se manifestaba el apoyo del Parlamento catalán a las reivindicaciones respecto a la identidad, la lengua y la cultura del pueblo amazigh del Norte de África, se declaraba Cataluña como tierra de acogimiento político y cultural del pueblo amazigh, y se instaba al Gobierno de la Generalitat a solicitar al Gobierno estatal introducir en las negociaciones bilaterales con los gobiernos del Norte de África la demanda de respeto a los derechos humanos, y especialmente a los relacionados con el derecho a la identidad amazigh,

así como a promover la enseñanza del tamazight al mismo nivel que otras lenguas de la inmigración, e incorporarla a la enseñanza universitaria. A partir de entonces, el apoyo político y económico de instituciones catalanas a la causa amazigh, fuera y dentro de Cataluña, ha sido de gran importancia, y se ha desarrollado bajo el marco de un reconocimiento mutuo de sus respectivas causas<sup>38</sup>.

La estabilidad que ha caracterizado las relaciones entre la comunidad amazigh y la sociedad e instituciones locales en Cataluña ha permitido que las asociaciones amazighes hayan podido mantener una línea independiente de activismo, propia y diferenciada respecto al resto de comunidades de origen inmigrante. En este sentido, a pesar de que la mayor parte de las asociaciones amazighes se muestran abiertas a la colaboración *“con otras entidades religiosas y culturales que realizan clases de lengua árabe y fiestas musulmanas”*<sup>39</sup>, en tanto en cuanto defienden que ni la lengua ni la religión sean motivos de exclusión, la realidad es que éstas mantienen una acción bastante independiente respecto a otras asociaciones de inmigrantes, siendo asociaciones, grupos y partidos locales sus principales contrapartes y apoyos. Dentro de esta línea, un punto de inflexión en este apoyo, a partir del cual se estrecha aún más la colaboración y el reconocimiento de la causa amazigh en Cataluña, tiene lugar tras la reunión que algunas asociaciones y plataformas amazighes, entre las que se incluye tanto el Congreso Mundial Amazigh y asociaciones locales, mantienen con Oriol Junqueras, líder de Esquerra Republicana de Catalunya. Tras la misma, se decide hacer público el apoyo del activismo amazigh a la consulta sobre la independencia de Cataluña y al proceso de autodeterminación, animando a la participación masiva en el referéndum<sup>40</sup>, posicionamiento que le vale el reconocimiento tanto de partidos políticos, especialmente de Esquerra Republicana de Catalunya, como de sectores empresariales, como el Cercle Català de Negocis, Agrupació d’Empresaris Independentistes y otras plataformas sociales, como la plataforma juvenil Jove Decideix.

La actividad de las asociaciones amazighes en Cataluña no ha estado exenta de conflictos con otras organizaciones en las que se han reproducido las tensiones que la interpretación del Islam se realiza dentro de algunas asociaciones locales, en las que la etnicidad y la práctica religiosa entran en conflicto. Me refiero con ello diversos episodios de tensión vividos entre asociaciones y centros religiosos y el activismo amazigh. Uno de los últimos casos ha tenido lugar el pasado mes de octubre, en la localidad de Sabadell, cuando la Associació Catalano Amaziga Anaruz n Afrika denunciaba al imam y presidente de la asociación de la mezquita de Assalam de Sabadell, tras haber acusado en la plegaria del viernes 18 de octubre a las asociaciones y militantes amazighes de *“fomentar el racismo contra los árabes y la división entre los marroquíes y los musulmanes en general”*, de *“recibir ayudas del exterior, de Occidente”, “de Israel”* y de los *“enemigos del Islam en general, para fomentar el racismo”* y de utilizar *“la música y las actividades culturales como atracción para hacer llegar a la gente su mensaje racista”*, instando a los presentes a vigilar estas prácticas y asociaciones<sup>41</sup>. Frente ello la asociación se declaraba en contra de la utilización de la religión como instrumento de imposición de la *“ideología arabo-islamista”* y de un discurso de confrontación entre las comunidades musulmanas y entre la comunidad

musulmana y la sociedad de acogida, instando a las instituciones locales a combatir y tomar medidas contra ese discurso de confrontación y de exclusión, que es analizado en clave transnacional, no sólo hacia la propia situación en Cataluña, sino también respecto a los países del Norte de África<sup>42</sup>.

## Conclusiones

El discurso del activismo amazigh en España ha dado lugar a la producción de subjetividades étnicas se han superpuesto a las de carácter religioso, y en las que el elemento islámico es empleado para construir un contra-discurso en el que se defiende el particularismo cultural y lingüístico de las comunidades amazighes por encima del religioso, además de ser utilizado para generar compromiso político con determinados valores e ideales, en los que la secularidad y/o la adaptación al contexto secular europeo prima sobre la defensa de una identidad religiosa, como medio y estrategia de diferenciación respecto de otras comunidades inmigrantes procedentes de países musulmanes. Asimismo, la defensa de la identidad amazigh frente a la arabo-islámica les permite contestar la autoridad de los estados de origen de estas comunidades, en las que el Islam representa un elemento central de la identidad nacional, o en las que el islam político constituye un fuerza política principal y opositora del reconocimiento de las reivindicaciones de las poblaciones amazighes, insertándose de manera transnacional en el debate sobre el Islam.

## Bibliografía

ADAMSON, F. (2002): "Mobilizing for the Transformation of Home: Politicized Identities and Transnational Practices", en Al-Ali, N. y Koser, K. (eds.): *New Approaches to Migration? Transnational communities and the transformation of home*, London and New York: Routledge, pp. 155-168.

AOURID, H. (1999): *Le Substrat culturel des mouvements de contestation au Maroc. Analyse des discours islamistes et amazighs*. Thèse de doctorat d'État en Sciences Politiques, Université Mohamed V, Rabat.

ASLAN, S. (2007): *Governing Areas of Dissidence: Nation-Building and Ethnic Movements in Turkey and Morocco*. Ph.D. University of Washington, Seattle.

AVENEL, C. y CICCHELLI, V. (2001): "Les familles maghrébines en France". *Confluences Méditerranée* 39, pp. 67-80.

BENGIO, O. y MADDY-WEITZMAN, B. (2013): "Mobilised diasporas: Kurdish and berber movements in comparative perspective", en *Kurdish Studies* 1, pp. 65-90.

BEN-LAYASHI, S. (2007): "Secularism in the Moroccan Amazigh Discourse". *Journal of North African Studies* 12, pp.151- 171.

BERRIANE, M. y POPP, H. (ed.): *Migrations internationales entre le Maghreb et l'Europe. Les effets sur les pays de destination et d'origine*, Rabat, Publication de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat, pp. 197-206.

BOSSARD, R. (1979): *Un espace de migration: les travailleurs du Rif oriental (Province de Nador) et l'Europe*. Thèse de doctorat d'État Université Paul Valéry, Montpellier.

BOUYAAKOUBI, L. (2012): *Le « Berbère » stéréotypé: Étude des processus de construction des images et des représentations des « Berbères » du Maroc dans les sources coloniales françaises*. Thèse de doctorat d'État École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

BROUKSY, L. (2006): *Les Bereberes face à leur destin*, Rabat, Editions & Impressions Bouregreg.

CESARI, J. (2007): "Muslim identities in Europe: the snare of exception", en Al-Azmeh, A. y Fokas, E. (eds): *Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 49-67.

CHAKER, A. (1977): *La jeunesse algérienne en France Eléments d'étude de l'émigration familiale*, Alger, Societé Nationales d'édition et de diffusion.

CHATTOU, Z. (1998): *Migrations marocaines en Europe. Le paradoxe des itinéraires*, Paris, L'Harmattan.

CRAWFORD, D. (2001): *Work and Identity in the Moroccan High Atlas*. PhD UCSB, Santa Bárbara.

CRUL, M. y HEERING, L. (2008): *The position of the Turkish and Moroccan second generation in Amsterdam and Rotterdam*, Amsterdam, Amsterdam University Press.

EL AISSATI, A. (ed) (2008): *The Amazigh language at home and at school*, Cologne: Rüdiger Köppe Verlag.

EL QADERY, M. (1985): *L'Etat-national et les Berbères- Le cas du Maroc. Mythe colonial et négation nationale*. PhD Université de Montpellier III, Montpellier.

FAIST, T. (2000): *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*, Oxford, Oxford University Press.

FANSHAWE, S. y SRISKANDARAJAH, D. (2010): "'You Can't Put Me In A Box" Super-diversity and the end of identity politics in Britain". Institute for Public Policy Research. Disponible en

<http://visit.lincoln.ac.uk/C7/C5/Equality/ED%20Annual%20Reports/You%20Can%27t%20Put%20Me%20in%20a%20Box.pdf> [consulta: 12 de septiembre de 2013]

FILHOM, A. (2009): *Langues d'ici et d'ailleurs. Transmettre l'arabe et le berbère en France*, Paris, Institut National d'Études Démographiques.

GELLNER, E. y MICAUD, C. (ed.) (1972): *Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa*, Lexington: Lexington Books.

GRILLO, R. (2004): "Islam and Transnationalism", en *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30, pp. 861-878.

GUIRAUDON, V. (2004): "Ethnic migrant minorities and transnational claims. making in Europe: opportunities and constraints", en Christiansen, F. y Hedetoft, U. (ed): *The politics of multiple belonging. Ethnicity and nationalism in Europe and East Asia*, Aldershot: Ashgate, pp. 61-76.

HARGREAVES, A. (1997): *Voices from the North African immigrant community in France*, New York, Berg.

HOFFMAN, K. (2000): *The Place of Language: Song, Talk and Land in Southwestern Morocco*. PhD University of Columbia, New York.

IRELAND, P. (1994): *The policy challenge of ethnic diversity: immigrant politics in France and Switzerland*, Cambridge, Harvard University Press.

KASTORYANO, R. (1996): *La France, l'Algérie et leur immigrés : négocier l'identité*, Paris, Armand Colin.

KECK, M. y SIKKINK, K. (1998): *Activist beyond borders*, Ithaca, Cornell University Press.

KRATOCHWIL, G. (1996): *Die Berber in der historischen Entwicklung Algeriens von 1949 bis 1990. Zur Konstruktion einer ethnischen Identität*. Universität Berlin.

LEHTINEN, T. (2003): *Nation à la marge de l'État, la construction identitaire du Mouvement Culturel Amazigh dans l'espace national marocain et au-delà des frontières étatiques*. Thèse de doctorat d'État École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

LE SAOUT, D. (2009): "La radicalization de la revendication amazighe au Maroc. Le sud-est comme imaginaire militant", en *L'Année du Maghreb* 5, pp. 75-93.

MADDY-WEITZMAN, B. (2011): *The Berber Identity Movement and the Challenge to North African States*, Austin: University of Texas.

McMURRAY, D. (1992): *The contemporary culture of Nador, Morocco, and the impacts of international labor migration*, PhD University of Texas, Austin.

NIELSEN, J. (2007). "The question of Euro-Islam: restriction or opportunity?", en Al-Azmeh, A. y Fokas, E. (eds), *Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence*, Cambridge, Cambridge University Press pp. 35-48.

PORTES, A., GUARNIDO, L. y LANDOLT, P. (1999): "The Study of Transnationalism: Pitfalls and Promises of an Emergent Research Field", en *Ethnic and Racial Studies* 22, pp.217-237.

POUESSEL, S. (2010): *Les Identités amazighes au Maroc*. Paris, Editions non Lieu.  
RACHIK, H. et alt. (2006): *Usages de l'identité Amazighe au Maroc*, Casablanca, Imprimerie Anajah.

RADECLIFFE, S., LAURIE, N. y ANDOLINA, R. (2002): "Indigenous people and political transnationalism: globalization from below meets globalization from above?", en *Transnational communities Program Seminar*, University of Oxford, 28th February 2002.

SCHILLER, G., BACH, L and BLANC-SZANTON, C. (1992): "Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration", en *Annals New York Academy of Science* 625, pp. 1-24.

SILVERSTEIN, P. (2004): *Algeria in France. Transpolitics, race and nation*, Indiana, Indiana University Press.

(2008). "Kabyle Immigrant Politics and Racialized Citizenship in France", en Reed-Danahay, D. y Brettell, C. (ed): *Citizenship, Political Engagement, and Belonging: Immigrants in Europe and the United States*, New Brunswick, Rutgers University Press, pp. 23-42.

SIMON, G. (1990): "Les diasporas maghrébines et la construction européenne", en *Revue Européenne des Migrations Internationales* 62, pp. 97-105.

SUÁREZ, Á. (2013). *El movimiento amazigh en el Rif: identidad, cultura y política en las provincias de Nador y Alhucemas*. Tesis de doctorado Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.

TILMATINE, M. (2002): "Langue et identité en contexte d'immigration : l'option kabyle. Peuples, identité et langues berbères. Tamazight face à son avenir", en *Passerelles* 24, pp. 15-25.

(2005). "La immigració amaziga a Catalunya: l'aposta indetitària i ciutadana", en *Llenguaiús. Revista tècnica de política lingüística* 34, pp. 84-89.

VAN HEELSUM, A. (2003): "Moroccan Berbers in Europe, the US and Africa and the Concept of Diaspora", en Occasional Lecture Series, UCLA Center for European and Eurasian Studies, UCLA International Institute, UC Los Angeles.

VERTOVEC, S. (1999): *Migration and Social Cohesion*, Aldershot, Edward Elgar.

(2007). "Super-diversity and its implications", en *Ethnic and Racial Studies* 29, pp. 1024-1054.

<sup>1</sup> Doctora en Estudios Árabes e Islámicos (Universidad de Madrid) y Postdoctoral Fellow en el Käte Hamburger Kolleg / Centre for Global Cooperation Research.

<sup>2</sup> Se ha adoptado el término "amazigh" en lugar de "bereber" para referirse a estas poblaciones, su cultura y su causa con el objetivo de adaptar la investigación a su realidad, a la expresión de su autoconciencia y compromiso con sus demandas. El término "bereber" es visto por gran parte del activismo amazigh como peyorativo, siendo cada vez más suplantado por "amazigh" en singular, que significa "hombre libre", utilizando el término "Imazighen" como gentilicio.

<sup>3</sup> VERTOVEC, S. (2007): Super-diversity and its implications, en *Ethnic and Racial Studies* 29, pp. 1024-1054.

<sup>4</sup> FANSHAW, S. y SRISKANDARAJAH, D. (2010): "'You Can't Put Me In A Box' Super-diversity and the end of identity politics in Britain". Institute for Public Policy Research. Disponible en <http://visit.lincoln.ac.uk/C7/C5/Equality/ED%20Annual%20Reports/You%20Can%27t%20Put%20Me%20in%20a%20Box.pdf> [consulta: 12 de septiembre de 2013]

<sup>5</sup> SILVERSTEIN, P. (2004): *Algeria in France. Transpolitics, race and nation*, Indiana, Indiana University Press y VAN HEELSUM, A. (2003): "Moroccan Berbers in Europe, the US and Africa and the Concept of Diaspora", en Occasional Lecture Series, UCLA Center for European and Eurasian Studies, UCLA International Institute, UC Los Angeles.

<sup>6</sup> CESARI, J. (2007): "Muslim identities in Europe: the snare of exception", en Al-Azmeh, A. y Fokas, E. (eds): *Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 49-67.

<sup>7</sup> KASTORYANO, R. (1996): *La France, l'Algerie et leur immigrés : négociant l'identité*, Paris, Armand Colin. IRELAND, P. (1994): *The policy challenge of ethnic diversity: immigrant politics in France and Switzerland*, Cambridge, Harvard University Press. GUIRAUDON, V. (2004): "Ethnic migrant minorities and transnational claims. making in Europe: opportunities and constraints", en Christiansen, F. y Hedetoft, U. (ed): *The politics of multiple belonging. Ethnicity and nationalism in Europe and East Asia*, Aldershot: Ashgate, pp. 61-76.

<sup>8</sup> GUIRAUDON, V. (2004), op. cit.

<sup>9</sup> "En Mataró había mucha gente, había un colectivo de rifeños importante, pero para la gente la cultura amazigh no existía. Todo el mundo nos percibía como árabes, todos los marroquíes éramos árabes. Así que lo primero era hacer que la gente nos conociese. Al principio éramos sólo un colectivo, "el colectivo amazigh" en Mataró, un grupo dentro una asociación de vecinos de nuestro barrio. Celebrábamos el año amazigh, dábamos información general sobre la cultura amazigh. En la asociación nos animaron a que participásemos con nuestra cultura amazigh en las actividades que se organizaban, en las fiestas del barrio, con artesanía y comidas nuestras. Intentábamos tener presencia en la vida de las asociaciones, en los consejos municipales. Todo eso lo hacíamos siendo un colectivo. Entonces surgió la necesidad de crear una asociación, de tener responsabilidades fijas". Entrevista a A. A., Barcelona 20 de junio de 2008.

<sup>10</sup> VAN HEELSUM, A. (2003), op. cit.

<sup>11</sup> VAN HEELSUM, A. (2003), op. cit. BENGIO, O. y MADDY-WEITZMAN, B. (2013): "Mobilised diasporas: Kurdish and berber movements in comparative perspective", en *Kurdish Studies* 1, pp. 65-90.

<sup>12</sup> BEN-LAYASHI, S. (2007): "Secularism in the Moroccan Amazigh Discourse", en *Journal of North African Studies* 12, pp.151- 171. RACHIK, H. et al. (2006): *Usages de l'identité Amazighe au Maroc*, Casablanca, Imprimerie Anajah. SUÁREZ, Á. (2013). *El movimiento amazigh en el Rif: identidad, cultura y política en las provincias de Nador y Alhucemas*. Tesis de doctorado Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.

<sup>13</sup> A lo largo de una entrevista realizada en Rabat en el verano de 2008 un militante amazigh se pronunciaba de la siguiente manera: "El poder siempre intenta establecer unos rangos entre idiomas. El árabe se consideraba superior al bereber porque es la lengua de la religión, y es la lengua del poder, toda persona que quiere acceso al poder tiene que pasar por la lengua árabe".

<sup>14</sup> POUESSEL, S. (2010): *Les Identités amazighes au Maroc*. Paris, Editions non Lieu, pp. 141.

<sup>15</sup> Estatutos de la *Plataforma Opción Amazigh*, Rabat 2007.

<sup>16</sup> POUESSEL, S. (2010), op. cit

<sup>17</sup> POUESSEL, S. (2010), op. cit



<sup>18</sup> TOZY, M. (2006): "Islam et amazighité", en Rachik, H. (ed.): *Usages de l'identité Amazighe au Maroc*, Casablanca, Imprimerie Anajah, pp.167-92.

<sup>19</sup> POUESSEL, S. (2010), op. cit

<sup>20</sup> Las diferencias en este aspecto entre sectores amaziguistas e islamistas han derivado en diferentes ocasiones en enfrentamientos entre ambas corrientes en el seno de la universidad marroquí desde el año 2007.

<sup>21</sup> Uno de los últimos episodios de tensión vividos tuvo lugar en mayo de 2013, cuando un grupo de imames hacían referencia a un hadit del profeta- según el cual es "lícito" derramar la sangre de aquel que insulta al "mensajero de Alá"-, y en los sermones del viernes de algunas mezquitas se llamaba a acabar con la vida del activista e intelectual amazigh Ahmed Asside, al ser considerado un "enemigo de Alá". El origen del enfrentamiento se encontraba en la defensa que Asside había realizado en un debate organizado por la Asociación Marroquí de Derechos Humanos sobre la necesidad de depurar los manuales escolares de cualquier carácter religioso para que se adecuasen a los principios de los derechos humanos. Según él estos libros difunden "*un mensaje terrorista vinculado a un contexto histórico en el que la religión se propagaba con la espada y la violencia*", mientras que la fe en la actualidad es una "*cuestión de libre arbitrio*". Declaraba pues que no se podía en la actualidad "*enseñar ese mensaje como uno de los valores del islam ni recordar que el profeta amenazó a los reyes de aquella época para que se convirtieran*". Véase *El País*, 9 de mayo de 2013.

<sup>22</sup> En el año 2008 fueron amenazados de muerte el presidente del *Partido Democrático Amazigh de Marruecos*, Ahmed Adghirni, y otros activistas amazighes por haber creado una asociación de amistad "amazigh-israelí" con otros actores de la sociedad civil israelí.

<sup>23</sup> BENGIO, O. y MADDY-WEITZMAN, B. (2013), op. cit.

<sup>24</sup> Entre las actividades anualmente programadas por la asociación *Thagrasth* se encuentra la celebración del final de Ramadán, "*con carácter cultural y especialmente para los niños, para que los niños de aquí no amazighes también vengan, que lo conozcan, que nuestro entorno lo conozca*". Entrevista a A. A., Barcelona 20 de junio de 2008.

<sup>25</sup> "*La laicidad no es ni una elección, ni un objetivo para los Amazighs, es simplemente uno de los componentes fundamentales de su cultura y de su modo de vida [...] todas las instituciones catalanas, el CMA [Congreso Mundial Amazigh] y las asociaciones socioculturales amazighes de Cataluña tiene cada una de ella en lo que le concierne, que jugar un papel determinante para hacer de los emigrantes amazighes, ciudadanos tanto amazighes como catalanes, ciudadanos completos, implicados en la vida social, cultural, económica y política de este país*". Lounes Belkacem, Barcelona 13 de mayo de 2006 en la firma del convenio de colaboración entre la Unesco de Cataluña y las asociaciones amazighes catalanas.

<sup>26</sup> "*El movimiento amazigh tiene que ser un movimiento social, en el que puedan haber musulmanes, cristianos y judíos, pero que no debe de mezclarse con la religión, sólo para conseguir que se sume más gente y ganar adeptos. El Islam no se puede mezclar con la cultura amazigh. La cultura amazigh no forma parte de las suras del Corán [...] Yo no soy creyente, pero creo en que la gente tenga derecho a creer. Yo no soy islamista, ni me preocupa el Islam, me preocupa el ser humano. El Islam es sólo una religión, no es una identidad, no puede ser política [...] Sí, procedo de una sociedad musulmana, mis padres son musulmanes. Tengo costumbres musulmanas. Me encanta la fiesta del cordero, disfruto con las celebraciones de Ramadán, pero no estoy dispuesto a recibir amenazas en nombre de la religión. Por eso mienten cuando hablan en nombre de masas. La religión es para hablar cada uno en su nombre. Si yo voy o no voy a la mezquita no le interesa a nadie*". Entrevista con activista amazigh R.A, Madrid, 23 de octubre de 2013.

<sup>27</sup> "*A pesar de que en la actualidad los amazighen son considerados netamente musulmanes, siguen manteniendo vivas ciertas creencias preislámicas (algunas de ellas asimiladas por el Islam sunnita como males menores, pero otras condenadas por ir en contra de las leyes coránicas): atribución de poderes a objetos inanimados de la naturaleza (árboles, piedras, lluvia, etc.) y a determinados personajes (adivinos, brujos, etc.); el culto a los morabitos (tumbas de santones), a las zaouias (ermitas guiadas por hombres piadosos o santos venerados por la comunidad) y a sus mussem (peregrinaciones o romerías); la creencia en los djins (espíritus benignos o malignos) y en la eficacia de los amuletos, la curandería y la hechicería; así como la religiosidad popular de las mujeres, que tiene su ámbito de actuación en la vida íntima y cotidiana. Esta ambigüedad religiosa de los amazighen no ha sido obstáculo para que desde la*

descolonización europea a mediados del siglo XX hasta hoy, el Islam haya conocido una fuerte expansión en Tamazgha. Pero esta implantación no es fruto de la aceptación íntima de los creyentes, sino del fuerte hostigamiento y manipulación política e ideológica que han llevado a cabo las instituciones estatales postcoloniales. Éstas pusieron las bases de los nuevos estados bajo el denominador común de lo árabe y lo musulmán, e impusieron la arabización del pueblo y el Islam como religión oficial. Por todo esto, para mantener su identidad cultural, los imazighen se definen mayoritariamente como musulmanes, a pesar de que muchos de ellos no leen el Corán, ni saben rezar en árabe, aunque profesen un fervor místico hacia los morabitos y sus mussem, e incluso confiesen sin tapujos no creer en Alá". Extracto de los dossieres divulgativos de la Asociación Tamazgha-Catalunya (TAMCAT) sobre el hecho diferencial amazigh en los apartados referentes a "La religión entre los imazighen".

<sup>28</sup> CESARI, J. (2007): "Muslim identities in Europe: the snare of exception", en Al-Azmeh, A. y Fokas, E. (eds): Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 49-67.

<sup>29</sup> "Reafirmamos nuestro apoyo absoluto a todas las revoluciones en el Norte de África y Medio Oriente, pero siempre permaneciendo en alerta y prestando especial atención a los poderes petroleros y los lobbies arabistas del Golfo Pérsico que sirven al Islam político para acabar con la amaziguidad en el Norte de África". Comunicado de la Asociación Cultural por los Derechos del Pueblo Amazigh (ACDPA) en Cataluña, 22 de enero de 2012.

<sup>30</sup> "No se da respuesta a estos grupos anti-amazigh (se refiere el entrevistado a grupos islamistas). Las instituciones locales ayudan a crear este tipo de confesión. La apertura de muchos centros de culto ayuda a crear este tipo de confesión. La apertura de muchos centros de culto no ayuda en nada a una convivencia, a una integración plena, sino a que se encierren en sí mismos y se creen propuestas más fundamentalistas. La mezquita no defiende los derechos de los inmigrantes. No son lugares en los que se pueda ayudar a crear las situaciones que se requieren, de entendimiento, de convivencia [...] Cuando esta gente va al Ayuntamiento con un proyecto de abrir una mezquita, un oratorio, les dan el proyecto, y resulta que a los proyectos de tipo más comunitario, más abiertos, más sociales, les ponen pegas y tardas mucho más en sacarlo adelante". Entrevista a A. A., Barcelona 20 de junio de 2008.

<sup>31</sup> "El CMA llama a la opinión pública holandesa a estar vigilantes con el fin de evitar una eventual amalgama entre aquellos activistas manipulados por la ideología integrista islamista y el resto de la inmigración de origen marroquí, además de que esta es mayoritariamente amazigh cuya identidad cultura preconiza los valores de tolerancia y no violencia. El CMA y las asociaciones amazighes están activas en el campo sociocultural a favor de las poblaciones inmigrantes norteafricanas en Europa, recordando que siempre han denunciado las prácticas de adoctrinamiento de los jóvenes por las organizaciones islamistas que profesan abiertamente el odio y la violencia contra todos aquellos que no comparten su dogma [...] La comunidad amazigh o de origen amazigh de Holanda que vive en el país desde hace décadas, aspira a continuar viviendo allí pacíficamente, en el respeto a las reglas y la cultura del país de acogida. Se desmarca y rechaza con fuerza las ideas y las prácticas oscurantistas y agresivas del islamismo". Comunicado del Congreso Mundial Amazigh, 5 de noviembre de 2004.

<sup>32</sup> Silverstein, P. (2010): "The Fantasy and Violence of Religious Imagination: Islamophobia and Anti-Semitism in France and North Africa", en Shryock, A. (ed.): *Islamophobia/Islamophilia: Beyond the Politics of Enemy and Friend*, Indiana, Indiana University Press, pp 141-171. BENGIO, O. y MADDY-WEITZMAN, B. (2013), op. cit.

<sup>33</sup> Silverstein, P. (2010): op. cit., pp. 6.

<sup>34</sup> El 16 de abril de 2012 Nicolás Sarkozy hacía las siguientes declaraciones en su visita al Centro Cultural Bereber: "La comunidad bereber conjuga dos características: la primera, su fidelidad indudable a su identidad, a sus raíces, a su lengua, a su cultura [...]. Es una comunidad extremadamente numerosa en Francia, y esta es su segunda característica, que jamás ha dado algún problema de integración. La República tiene que respetar vuestros valores, los que os son originales. Por eso hay dos cosas, el respeto de la República por vuestra identidad y vuestro respeto de los valores de la República, algo en lo que la comunidad bereber ha sido un ejemplo". Véase

<http://kabyllheritage.wordpress.com/2012/04/16/president-nicolas-sarkozy-pays-homage-to-the-amazigh-peoples/#more-151>

<sup>35</sup> En diciembre de 2004, el Informe sobre la laicidad de Bernard Stasi, mediador de la República, hacía mención a la necesidad de enseñar y de apoyar las lenguas de la inmigración (musulmanes no árabes)

como el bereber y el kurdo, en tanto en cuanto se consideraba que podían ejercer de contrapeso al arabo-islamismo y al islamismo en el país. Véase <http://www.tamazgha.fr/L-enseignement-du-berbere-en-France-une-ouverture-incertaine,1260.html>

<sup>36</sup> “A pesar de que las personas más politizadas son una minoría dentro de toda la comunidad, sí que existe una estructura organizada muy activa y más o menos influyente, y es evidente que tienen una especial sensibilidad respecto al “hecho catalán”. Riduan y Aziz expresan un sentimiento común en el hecho de haber compartido procesos represivos y de aculturación similar, como también “luchas identitarias, sociales o políticas” parecidas [...] Uno de los tópicos que más rápidamente surgen cuando se habla de Islam es el de la “situación de las mujeres”. Es un comodín que sirve, sobre todo para atacar, no a una religión, sino a toda la serie de culturas i civilizaciones que la practican. Y en la mayoría de los casos se hace una homogenización basta y simplista [...] Precisamente en este tema, la cultura amazigh también se diferencia bastante de la árabe. Sin dejar de ser una sociedad patriarcal, las relaciones entre los hombres y las mujeres se aproximan más a las tradiciones mediterráneas [...] Y es que el Islam que practica una gran mayoría amazigh – en lo que también se diferencia con fuerza de los árabes- está muy lejos de las tendencias más conservadoras y que reciben más atención mediática”. Véase “Aliats a la causa catalana?”, *Vacomva* 20 de julio de 2007.

<sup>37</sup> “Los bereberes son más libres, las mujeres van menos tapadas, son menos religiosos”. En una intervención de un representante del tejido asociativo catalán en el ciclo “Els dilluns dels amazics”, organizado en el marco del programa Altaveu para el conocimiento y la difusión de las culturas mediterráneas por la organización Amics de la UNESCO de Barcelona y el IEMed en de 2009. Nota del cuaderno de campo nº5 (octubre de 2008-abril de 2009).

<sup>38</sup> “[En la presentación de la Casa Amaziga] la nueva entidad promete reforzar las entidades amazighes en el país (Cataluña) y dar apoyo a las relaciones bilaterales entre Cataluña y Tamazgha, es decir, el territorio del pueblo amazigh en el Norte de África. Catalanes y Amazighes comparten la responsabilidad de construir otro Mediterráneo [...] y se insertan en su marco geográfico de una manera alternativa a como lo han hecho los estados”. Véase “Un espai comú per a l’amistat i la cooperació entre catalans i amazics”, *Mondivers* 24 de enero de 2010.

“Tamazgha y los Países Catalanes son ejemplos de naciones minorizadas. Son grande poblaciones (23 y 7 millones respectivamente), pero no disfrutan de un estatus político que asegure su pervivencia como pueblo. Con este ciclo de un mes de duración se divulgan algunos aspectos de la cultura popular amazigh y catalana. Esperamos que este conocimiento haga aumentar la conciencia nacional y la solidaridad entre estos pueblos, hermanos del Mediterráneos”. Véase “Presentación del Primer Ciclo Cultural Catalano Amazigh Tawmat/Germano” en Manlleu, Torelló y Vic, bajo la promoción de la Fundació Embat Cultural (La Central), del 15 de noviembre al 14 de diciembre de 2008.

<sup>39</sup> Associació Catalano Amaziga ACDPAC.

<sup>40</sup> “Como asociación catalana que somos, y como ciudadanos de este país, nacidos en el Norte de África, queremos dejar claro que nosotros también amamos esta tierra más o igual que los que han nacido aquí o han llegado antes, por lo tanto cualquier decisión que afecte al futuro de este país, también nos afectará a nosotros y nuestros hijos. Por todo ello queremos que en caso de celebración de un hipotético referéndum sobre la independencia de Cataluña, también queremos participar en la votación como el resto de ciudadanos de este país. Hay que recordar que como personas de origen amazigh siempre hemos compartido y hemos estado al lado de las reivindicaciones del pueblo catalán, y además siempre hemos actuado como fieles embajadores de la cuestión catalana en nuestros países de origen y en otras partes, y por ello y como parte de la sociedad catalana, nos sentimos comprometidos y obligados a preservar la identidad cultural catalana y también la amazigh, nuestra cultura de origen, y asimismo a trabajar para el progreso económico de este país. Nosotros trabajaremos como hemos hecho hasta ahora, y con nuestros humildes medios para la libertad de los pueblos catalán y amazigh, y también estaremos a disposición de la sociedad catalana y amazigh para participar y colaborar para lograr este legítimo objetivo”. Comunicat de l’Associació Catalano Amaziga ACDPAC, 26 de octubre de 2012.

<sup>41</sup> Comunicado de la Associació Catalano Amaziga Anaruz n Afrika, 24 de octubre de 2013.

<sup>42</sup> “El discurso del señor [nombre del imam] se enmarca en una política oficial en Marruecos (y los estados del Norte de África en general) de descrédito de las reivindicaciones de la sociedad civil, en particular del creciente movimiento amazigh, al que acusa de dividir la “nación musulmana” (umma) y de ser un instrumento al servicio de los “infieltes occidentales”. El objetivo de este descrédito es proseguir

*la marginalización de la lengua y la cultura amazighes e imponer la ideología arabo-islamista. Es en realidad este discurso manipulador oficial lo que genera confrontación, por una parte, entre los musulmanes mismos (entre árabes y bereberes, entre "magrebíes" y subsaharianos, entre practicantes y no practicantes) y, por otra parte, entre la comunidad musulmana y la sociedad de acogida. Esta utilización perversa de la religión para atacar la diversidad trasladada a Sabadell y a Cataluña una situación que la comunidad catalano-amaziga ya ha vivido en su país de origen". Comunicado de la Associació Catalano Amaziga Anaruz n Afrika, 24 de octubre de 2013.*