

PRESENTACIÓN

Nuestros *Papeles Ocasionales* continúan su andadura. El presente número corresponde a la tercera sesión presencial de nuestro curso *El Magreb contemporáneo. Las relaciones entre España y el norte de África* celebrada en junio de 2005. De nuevo, creemos que los trabajos recogidos son de calidad e interés y esperamos que resulten de utilidad para nuestros estudiantes y para todos aquellos que se interesan por esta apasionante problemática.

Sin más preámbulos, cedo ya la palabra a nuestros colaboradores.

Víctor Morales Lezcano

LA INMIGRACION MUSULMANA EN EUROPA: EL RETO DE LA REDEFINICION DE LAS IDENTIDADES CULTURALES*

Juan Ignacio Castien Maestro
Departamento de Psicología Social
Universidad Complutense de Madrid

I. Introducción. Nuevos retos, nuevas oportunidades

La inmigración procedente del Tercer Mundo ha transformado irreversiblemente las sociedades europeas en sociedades pluriétnicas y pluriculturales. A causa de este hecho, estas sociedades han experimentado asimismo una cierta “americanización”. También en su caso la heterogeneidad cultural ha pasado a ser un elemento clave de su dinámica interna, estructurando el mercado de trabajo e incidiendo en ciertos casos en la vida política, no sólo por los diversos temas que introduce en los debates públicos, sino también porque las solidaridades, y las hostilidades, interétnicas se han ido convirtiendo progresivamente en un factor orientador del comportamiento político y, por lo tanto, en un dato a tomar en consideración por los distintos partidos. Todo parece indicar que este proceso va a continuar. No existe ninguna razón de peso para suponer que los desequilibrios entre el centro y la periferia del sistema económico mundial vayan a aminorarse a medio plazo de manera decisiva (Cf. Amin, 1994: 195-197). Incluso, los propios procesos de modernización económica hoy en curso en diversos lugares del mundo acelerarán seguramente la emigración de más personas (Cf. Sassen, 1994). A la acción de este factor estructural se suma una creciente capacidad para conocer cómo se vive en otros lugares del mundo y para trasladarse hasta ellos. No se trata aquí únicamente de la influencia de los avances en la tecnología de las comunicaciones. El desarrollo de las organizaciones mafiosas y de las redes de contactos informales a través de las fronteras facilitan cada vez en mayor escala el desplazamiento y la instalación de nuevos emigrantes. Tampoco es razonable esperar un retorno en gran escala de los inmigrantes ya asentados, dada la previsible continuidad de los desequilibrios a los que antes nos hemos referido. En su inmensa mayoría han venido para quedarse, con lo que su presencia implica ya un cambio profundo e irreversible en el seno de las sociedades europeas.

Esta transformación se vuelve todavía más aguda en lo que atañe a la inmigración musulmana. El número de musulmanes instalados en la Unión Europea ronda ya los quince millones de personas- con una horquilla que va desde los ocho a los diecisiete millones (Cf. Morales, 2005: 11; Ramadan, 2002: 172) - sumando los extranjeros, los inmigrantes nacionalizados junto con sus descendientes y un pequeño número de europeos nativos

* Comunicación presentada también en el *Congreso Argentino de Estudios sobre Migraciones Internacionales y Políticas Migratorias y de Asilo* y publicada también en sus *Actas* en formato CD-ROM; Buenos Aires (Argentina); 2006.

convertidos al Islam. Su presencia supone una importante fuente de heterogeneidad cultural dentro de las sociedades europeas, tanto por el relativamente elevado nivel de alteridad cultural de estas poblaciones, como por la existencia de una secular tradición de enfrentamiento entre musulmanes y cristianos. Ambos hechos hacen de esta específica inmigración una suerte de *caso-límite*, en donde se presentan de un modo más visible ciertos rasgos que en el caso de otras poblaciones inmigrantes aparecen con perfiles menos marcados. Es lo que ocurre con los problemas de convivencia e integración vinculados, de un modo muy complejo, a su alteridad, pero también con las inmensas oportunidades de enriquecimiento cultural que ofrece su procedencia de una de las áreas civilizacionales más importantes del planeta. Lo mismo acontece con la posibilidad de recrear nuevas formas de sociabilidad adaptadas a una sociedad cada vez más cosmopolita, al tiempo que fraccionada. En este sentido, y siguiendo aquí la estela de Gilles Kepel (1995: 14-19), podemos decir que las formas en que las poblaciones musulmanas en Europa se organizan y se relacionan con el entorno circundante constituyen quizá un anticipo de algunas de las nuevas estructuras sociales características del mundo globalizado aún en gestación. De este modo, al tiempo que supone un excelente laboratorio para la observación científica, también es posible que podamos extraer del estudio de este caso concreto algunas enseñanzas prácticas de cara a la gestión general de las cuestiones identitarias en el mundo moderno.

Por todas estas razones, la nueva inmigración musulmana nos ofrece un abanico de nuevos retos, pero también de nuevas oportunidades. En estas condiciones, lo más sensato parece comenzar por asumir este hecho en toda su profundidad y tratar de manejarlo del modo más provechoso posible, tanto para los autóctonos, como para los recién llegados. Es ésta la actitud más inteligente, incluso con independencia del imperativo ético de la solidaridad con los más desfavorecidos. Se trata simplemente de establecer los mecanismos adecuados para garantizar una convivencia ordenada y fructífera para todas las partes implicadas. El objetivo ha de ser resolver los problemas de un modo realista, sin ocultarlos, ni resignarse ante ellos como un mal insuperable. Para lograrlo, el primer paso ha de consistir en realizar un diagnóstico más detallado de la nueva situación con la que nos enfrentamos.

II. Hacia una universalización cultural

La nueva inmigración ha supuesto para el grueso de la población europea un contacto directo con otros sectores de la humanidad, a los que hasta el momento sólo conocía a través de las referencias, con frecuencia estereotipadas, de los medios de comunicación. Buena prueba de ello es la proliferación de restaurantes, peluquerías, tiendas de ropa, carnicerías y demás negocios étnicos, junto con una multitud de interacciones cotidianas, a menudo amistosas, en los lugares más variados. Todos estos contactos abren la posibilidad de conocer al otro como un ser humano complejo y no como un mero ejemplar de un modelo preestablecido. Estos nuevos seres humanos con los que ahora se interactúa son portadores de unos elementos culturales también novedosos y susceptibles de ser asimilados en parte por la propia población europea. Tal es el caso, en primer lugar, de sus formas musicales, literarias y plásticas y de ciertos aspectos de su gastronomía y su vestimenta. Pero lo mismo puede ocurrir con algunos elementos de sus sistemas éticos y de sus cosmovisiones, incluidas las religiosas. En sí misma, esta propagación de nuevos elementos culturales a través de las migraciones no supone sino una faceta particular de un

movimiento más amplio de circulación de los bienes culturales, que si bien es tan antiguo como la propia humanidad, se ha acelerado de manera radical en los últimos tiempos. Los medios de comunicación, las reuniones políticas, los viajes de estudios y el comercio de bienes y servicios de todo tipo conforman otros tantos canales a través de los cuales discurre esta circulación. Pero lo que distingue a la específica modalidad propiciada por las migraciones internacionales es su carácter mucho más directo y personal, “cara a cara”, que, potencialmente al menos, puede promover una visión menos estereotipada de estos productos culturales y de las propias personas a las que estos productos se encuentran asociados.

En principio, semejante asimilación de aportaciones culturales foráneas puede favorecer la elaboración de nuevas síntesis, en donde se integren elementos procedentes de distintas tradiciones. Por medio de estas elaboraciones más complejas, las personas pueden acceder a nuevas experiencias emocionales, aprender a contemplar los hechos desde nuevas perspectivas y lograr, así, una mayor capacidad para entender a otros seres humanos. Todo ello debe favorecer a su vez el desarrollo de una personalidad más compleja, autónoma y autocrítica, capaz de relativizar sus propios puntos de vista y sus intereses particulares, ponerse en el lugar del otro y profesar una identidad humana más universal, más allá de cualquier particularismo estrecho. En este sentido, este posible enriquecimiento cultural contribuye a lo que en la tradición marxista se conoce como el desarrollo de la genericidad humana (Castien, 2006; Heller, 1977; Marx, 1968). Hasta cierto punto, ya está ocurriendo tal cosa. Buena prueba de ello es el surgimiento de las músicas “de fusión”, la aparición de escritores, músicos y cineastas anglo-indostaníes y franco-magrebíes, por poner sólo dos ejemplos, así como la receptividad del público europeo autóctono hacia manifestaciones musicales, culinarias y decorativas de otras latitudes. Todo este “mestizaje cultural” implica ya de por sí un notable incremento del abanico de opciones a disposición de la mayoría de las personas. Sobre la base de esta materia prima más diversificada, es obviamente posible, siempre a igualdad de condiciones, ensayar un mayor número de combinaciones novedosas. Así, esta *experimentación cultural* más amplia va a entrañar, en principio, un mayor ejercicio de actividades tales como la disociación de elementos culturales integrados inicialmente dentro de unas mismas tradiciones, para su ulterior combinación de modos diferentes, creando nuevas realidades. Junto a este mayor entrenamiento en las operaciones cognitivas básicas del análisis y la síntesis, hay que tomar también en consideración la capacidad de acceder a mayores niveles de descentramiento sociocognitivo (Castien, 2003b: 167-168; Windisch, 1990: 33-73), es decir, la adquisición de una mayor capacidad para distinguir entre las propias percepciones y la realidad externa, pasando entonces entender la propia perspectiva como un punto de vista particular, que no agotaría el mundo objetivo en su conjunto. Es lo que ocurre precisamente cuando la persona se ve confrontada con diferentes soluciones culturales para atender unas mismas necesidades, como pasa ya con los hábitos cotidianos en cuanto a la alimentación, el vestuario, el descanso y demás, y comprende, así, que sus particulares soluciones no son las únicas posibles, ni tampoco necesariamente las mejores bajo todas las circunstancias. Yendo un paso más allá, puede pasar también a concebir estas distintas soluciones culturales como asociadas a unas condiciones vitales específicas, a las que también van a estar ligadas unas determinadas perspectivas y unas determinadas vivencias. Con todo ello, el individuo adquiere, en cierta forma, la capacidad de “desdoblarse”, de añadir a sus puntos de vista originales otros nuevos e, incluso, de integrarlos a todos ellos dentro de otros más comprensivos.

Semejante proceso da lugar obviamente a una *receptividad* aún mayor respecto al otro y a sus posibles aportaciones culturales. Sin embargo, para que todo este proceso pueda ponerse en marcha, es necesario que exista ya de partida una cierta receptividad previa, una cierta predisposición positiva hacia lo diferente. Este parece ser el caso entre una gran parte de la población del mundo occidental. En mucha mayor medida que antes, se niega a rechazar sin más tales manifestaciones culturales como “bárbaras”, “salvajes” o “impías”.

Los fundamentos sociológicos de este cambio de actitud residen en nuestra opinión en algunos de los procesos sociales que se suelen agrupar bajo la rúbrica de la modernización. Ha surgido una sociedad caracterizada por una mayor complejidad y heterogeneidad. Las distintas esferas de la actividad humana se han ido volviendo más autónomas unas de otras, de tal modo que han ido pasando a regirse por normas propias, distintas de las que operan en otros ámbitos. Este proceso ha propiciado, a su vez, que las antiguas cosmovisiones hayan perdido gran parte de su anterior capacidad de organizar la vida social. De resultas de ello, los distintos rasgos culturales ya no se encuentran tan directa y tan rígidamente ligados a una determinada cosmovisión. Al quedar ahora liberados de esta dependencia tan directa a la que antes estaban sometidos, pueden ser manejados ahora con una mayor flexibilidad, lo cual favorece una mayor receptividad hacia los elementos foráneos. Ocurre, en segundo lugar, que, en la medida en que en los distintos ámbitos de actividad van primando criterios normativos autónomos, en el ámbito concreto de la actividad productiva se impone el criterio valorativo de la máxima productividad. Es sobre la base del mismo como se valora a cada individuo. Lo que importa de él es su capacidad de producir de un modo adecuado. Sus demás características personales devienen secundarias. Tiene lugar, así, una igualación, marcadamente abstracta, del conjunto de los seres humanos sobre la base del criterio productivista. En consecuencia, los distintos elementos culturales de los que pueden ser luego portadores pierden importancia como rasgo diferenciador, con lo que se convierten en un posible objeto de apropiación por parte de los demás. A ello contribuye además la progresiva mercantilización de las relaciones sociales, ligada al desarrollo capitalista. Los individuos pasan a relacionarse entre sí a través de un mercado, donde todo se compra y se vende, independizándose de los antiguos lazos comunitarios. El mercado crea un mundo de relaciones impersonales, donde el otro interesa ante todo por lo que nos puede aportar. Y así, llegamos otra vez a esa equiparabilidad abstracta de todos los individuos, que priva a sus rasgos distintivos de su relevancia social, de resultas de lo cual se incrementa nuevamente la receptividad ajena hacia los mismos.

.Existen, sin embargo, poderosas tendencias que actúan en sentido contrario. Estas tendencias se derivan de las inmensas diferencias de poder entre los distintos colectivos humanos, producto a veces de la propia modernización capitalista. El mundo occidental detenta una hegemonía político-económica escasamente discutida, que otorga a sus productos culturales un prestigio muy superior a los de las demás regiones del mundo. Mientras muchos habitantes de estas regiones se afanan por imitar lo occidental, desde Occidente mucho de lo que poseen tales regiones es contemplado con diversas dosis de desprecio. Asimismo, dentro de la sociedad occidental los inmigrantes de otras regiones del mundo se encuentran generalmente relegados a una posición subalterna. Esta relegación es producto, básicamente, de la acción de dos factores diferentes. El primero nos remite al funcionamiento del mercado capitalista en un sentido “puro”. De este modo, una gran parte de los inmigrantes se hallan en una inferioridad de condiciones objetiva a la hora de

competir con los autóctonos, como consecuencia de su frecuentemente baja cualificación, su escaso manejo del idioma, su desconocimiento de los procesos administrativos etc. Pero a este primer factor se unen la influencia de las distintas formas de discriminación, basadas en la adscripción de los inmigrantes a ciertas categorías sociales a las que se considera merecedoras de un trato discriminatorio. El racismo clásico, el moderno esencialismo cultural, el nacionalismo que hace del extranjero un “huésped” en situación precaria y un cierto modernismo que le convierte en alguien “atrasado” y “retrógrado” (Castien 2003a y 2003b: 220-244; Stolcke, 1994; Wiewiorka, 2003: 187-189) constituyen diversos planteamientos ideológicos dentro de los que esta categorización discriminatoria encuentra su acomodo. Desde el momento en que el inmigrante se encuentra en esta situación de inferioridad, algunos de sus rasgos culturales quedan asociados con la misma, por lo cual se convierten en auténticos estigmas. Todo ello desincentiva evidentemente la receptividad hacia ellos.

Existe, pues, un conflicto entre tendencias contrapuestas. El grado concreto de receptividad hacia lo culturalmente ajeno resultará en cada situación concreta de la intensidad con que se presenten unas y otras. Asimismo, junto a esta receptividad hacia lo ajeno, existe también una cierta predisposición a buscarlo, a asimilarlo. Esta atracción hacia lo culturalmente extraño puede también remitirse a algunos rasgos centrales de las modernas sociedades occidentales. De una parte, el propio debilitamiento de las antiguas visiones más globales, capaces de dar un sentido pleno a la existencia (Cf. Giddens, 1995), incita a determinados individuos a buscar un sustituto en otras construcciones culturales. La curiosidad por las llamadas “religiones orientales” y las conversiones al Islam, sobre todo en su versión sufí, son una buena muestra de esta tendencia. De la otra parte, vivimos en una sociedad parcialmente estamentalizada, en la que las personas quedan distribuidas en grandes categorías, diferenciadas en gran medida de acuerdo a sus específicos estilos de vida. En el seno de este campo se pugna por demostrar la pertenencia estamental y por sobrepasar al competidor, mediante todas esas estrategias descritas en su momento por Bourdieu (1988). En el marco de estas estrategias resulta fundamental en ocasiones la distinción con respecto a los otros, para lo cual puede venir bien hacer gala de originalidad en algún aspecto del propio estilo de vida. Es precisamente en este punto donde la apropiación, siempre selectiva, de determinados elementos culturales foráneos puede resultar de gran utilidad.

A menudo el resultado de la confluencia entre todas estas tendencias tan diversas consiste en una apropiación meramente superficial de los elementos foráneos. Estos elementos son folklorizados, es decir, reducidos a algunas manifestaciones estereotipadas, y por lo tanto empobrecidas, y separadas de los sistemas culturales más complejos de los que formaban parte originariamente. Esta folklorización ostenta una utilidad múltiple. Permite, ante todo, desvalorizar ya de antemano lo que ha de ser asimilado; es algo de categoría inferior y es así como ha de ser tratado. Su apropiación no pone en peligro, por ello, la superior valoración que se concede a la propia cultura, la occidental. Asimismo, dada la simplificación a la que se lo somete, resulta algo mucho más sencillo de asimilar, dispensando del esfuerzo, a menudo arduo, de llegar a dominar unos códigos culturales marcadamente distintos de los propios. No debe sorprendernos, por tanto, la amplitud de este fenómeno. Tampoco debe hacerlo el que los elementos foráneos así folklorizados puedan integrarse dentro de esa cultura de masas simplificada y comercializada que,

constituye, hoy por hoy, casi la única verdadera cultura universal (Cf. Castien, 2006). Así, lo ajeno queda reducido a lo ya familiar. Resulta patente que semejante operación implica a la postre una asimilación limitada y distorsionada de lo ajeno. De este modo, apenas se avanza en el proceso de descentración, al que antes nos referimos. Se trata, pues, desde el punto de vista del desarrollo humano, de una auténtica trampa en el camino. Con todo, revela al menos una predisposición no totalmente negativa hacia la cultura ajena; pone de manifiesto una cierta receptividad hacia la misma. Podemos preguntarnos, empero, sobre las condiciones necesarias para superar no sólo esta receptividad a medias, sino también para hacer otro tanto con la ausencia de toda receptividad, con la hostilidad hacia lo ajeno, también presente como todos sabemos. Para ello, es preciso indagar un poco en los conflictos sociales vinculados con la inmigración y que alimentan la hostilidad de los autóctonos.

III. Las nuevas fracturas sociales

Si bien los procesos de estigmatización a los que son sometidos los inmigrantes pueden ser remitidos a la acción de una serie de marcos ideológicos, como el racismo, el esencialismo cultural, el nacionalismo y el modernismo, al mismo tiempo, la génesis de este proceso de categorización social negativa (Cf. Tajfel, 1984) puede ser también explicada desde otro punto de vista, perfectamente complementario con respecto al primero. Se trata de estudiar las relaciones sociales concretas en el seno de las cuales estas peculiares formas de categorización social se vuelven operativas. Así, el análisis “por arriba” de los determinantes ideológicos básicos ha de ser completado por otro, “por abajo”, de las situaciones prácticas. Es preciso rastrear entonces de qué modos específicos las relaciones concretas que los autóctonos mantienen con los inmigrantes les conducen a juzgarlos de unas determinadas maneras. Naturalmente, esta percepción viene condicionada por los marcos ideológicos aplicados previamente por el individuo. Pero estos marcos no son totalmente rígidos. El individuo puede servirse de unos u otros elementos ideológicos según las circunstancias. Puede, así, reactivarlos, o dejarlos en reserva, así como remodelarlos en función de sus circunstancias personales.

El dato fundamental en lo que respecta a las relaciones de los autóctonos con los inmigrantes estriba en la competencia que en ocasiones se desencadena entre unos y otros por unos recursos en sí escasos, como los puestos de trabajo, la vivienda, los servicios sociales e, incluso, el propio espacio público. Esta competencia no afecta únicamente a los estratos más bajos de la población autóctona. Por el contrario, la paulatina progresión social de los inmigrantes les lleva a competir con sectores autóctonos ya más acomodados. Asimismo, existe una relativa solidaridad entre distintos sectores de la población autóctona, derivada justamente de su masiva aceptación de la ideología nacionalista. De ahí que la competencia del inmigrante sea sentida también por quienes no la experimentan personalmente. Partiendo de una “teoría realista sobre el conflicto”, como la desarrollada por Muzafer Sherif (1984), a partir de sus célebres experiencias con niños en campamentos de verano, podemos aventurar que no es entonces la diferencia cultural la que crea el conflicto. Este surge, en parte, a partir de divergencias de intereses reales. Pero en un contexto de competencia intergrupala esta distancia cultural es tomada como un medio para diferenciar más claramente a los grupos enfrentados y establecer una jerarquía valorativa entre ellos. En suma, la alteridad no crea en sí la rivalidad, pero sí favorece su agudización.

La segunda razón por la cual, el incremento de la heterogeneidad cultural suscita a menudo una reacción hostil entre los autóctonos estriba en el temor a que desdibuje las construcciones identitarias establecidas previamente. Se trata, pues, de un problema de un cariz diferente al anterior. No están amenazados los intereses materiales e inmediatos. La amenaza atañe más bien a la necesidad de sentirse dentro de un entorno conocido y, por ende, controlable. Por una parte, resulta obvio que toda sociedad requiere de la existencia de un mínimo de homogeneidad cultural, afín de que los códigos que manejan sus miembros sean inteligibles entre sí. Del mismo modo, la existencia de unas identidades compartidas, construidas sobre la base de estos referentes culturales comunes, favorece también unas actitudes recíprocas mínimamente solidarias. Justamente, los procesos de construcción nacional, tan importantes durante el siglo XIX, se basaron en el fortalecimiento de estos dos pilares: la cultura común y la identidad compartida, como instrumentos para cohesionar a los Estados- Nación en gestación (Gellner, 1989). Sobre la base de este hecho, puede temerse entonces que la nueva heterogeneidad cultural introducida por los inmigrantes amenace la anterior cohesión nacional, o incluso supranacional, es decir, europea. Este es el problema con el que han tendido a enfrentarse los inmigrantes en distintos lugares y épocas. Y hay que tener en cuenta asimismo que, desde el punto de vista nacionalista, cuanto mayor es la alteridad cultural del inmigrante, más extranjero se le considera, y por lo tanto, más se le puede percibir como una *amenaza identitaria*, tal y como les ocurre precisamente a los inmigrantes musulmanes.

Este sentimiento de amenaza identitaria va evidentemente más allá de los riesgos objetivos que pudieran existir para la cohesión cultural de la colectividad en cuestión. Son, pues, mayores en el plano subjetivo que en el objetivo. De hecho, en un mundo donde la cultura de masas globalizada se encuentra cada vez más difundida, las alteridades culturales tienden a relativizarse. Asimismo, el carácter minoritario y la condición socialmente relegada de los inmigrantes les impiden provocar, en la mayoría de los casos, ninguna transformación drástica en la cultura de su país de acogida. De hecho, su comportamiento suele tender a una asimilación, más o menos intensa y rápida, de la cultura autóctona. Podemos preguntarnos entonces a qué responde esta tendencia a inflar subjetivamente la otredad del otro, así como el carácter de amenaza identitaria de semejante otredad. La respuesta ha de ser necesariamente compleja. Evidentemente, lo diferente es siempre más llamativo que lo semejante y, por lo tanto, es de esperar que se preste más atención a aquello que en el otro resulta distinto frente a lo que resulta similar. A ello se añade asimismo el interés político por insistir en tal alteridad y en la amenaza identitaria que supuestamente conlleva. De este modo, en el caso concreto de los inmigrantes musulmanes no se puede olvidar el vínculo existente entre la hostilidad contra ellos promovida desde ciertos sectores políticos e intelectuales y el proyecto neocolonial en curso en contra de diversos países islámicos.

Una tercera razón estriba en que la identidad autóctona, ya sea la identidad nacional originaria o, como cada vez más en estos tiempos, la nueva identidad supranacional europea, es una identidad frágil. El Estado-Nación, en su forma clásica, se encuentra en crisis. En el curso del proceso de globalización, las distintas economías nacionales van integrándose dentro de una economía global, sobre la cual los Estados detentan un poder limitado. Del mismo modo, las identidades culturales nacionales se atenúan. Este proceso de debilitamiento de los Estados nacionales que tiene lugar, por así decir, “por arriba”, se ve

reforzado, especialmente en el caso europeo, por otro proceso paralelo, que tiene lugar “por abajo”. Consiste en el auge de los movimientos de reafirmación regional. Estos movimientos son posibilitados por el hecho de que la globalización maximiza las posibilidades de autonomía de los colectivos más locales, que ya no necesitan en tanta medida como antes de los Estados- Nación para ponerse en relación con esta sociedad global a escala planetaria. El proceso de construcción europea tiene efectos ambivalentes con respecto a todos estos problemas. Sin duda, permite que las instituciones políticas obtengan un control mayor sobre la actividad económica, pero ello es así sólo en parte. Del mismo modo, una nueva identidad europea se superpone a las identidades nacionales preexistente. Pero lo europeo resulta a menudo lejano y sobre todo parece escapar al control de los ciudadanos. Así, la construcción europea crea también nuevos problemas. Por todas estas razones, determinados habitantes del Viejo Continente experimentan un sentimiento de incertidumbre con respecto a sus identidades colectivas más arraigadas, así como una sensación de pérdida de control sobre sus vidas. En estas condiciones, la heterogeneidad cultural traída por los inmigrantes acentúa este sentimiento de incertidumbre, de haber entrado en una situación nueva y difícil de controlar (Cf Castells, 2003). Frente a esta incertidumbre e inseguridad tan acentuadas, una de las posibles respuestas consiste en marcar claramente las diferencias con los otros, que en este caso son ante todo los inmigrantes. Al hacerlo, se consigue redefinir un marco identitario estable, al fijar con nitidez un endogrupo y un exogrupo. Asimismo, la jerarquización valorativa entre ambas colectividades puede ayudar a fortalecer el sentimiento de autoestima y de seguridad en uno mismo, tan debilitado en ciertos casos. Ni que decir tiene que, a su vez, semejante insistencia en la diferencia con el inmigrante favorecerá la percepción del mismo como un potencial competidor con el autóctono. De este modo, los dos factores que hemos tratado de localizar se encuentran claramente entrelazados.

IV. Problemas específicos de la inmigración musulmana

Todo estas actitudes excluyentes con respecto al inmigrante extranjero en general se intensifican con respecto al inmigrante musulmán. Este suele ostentar, en primer lugar, una acentuada alteridad cultural. No obstante, ésta no debe ser tampoco exagerada. Sus formas de vida cotidiana poseen muchos más aspectos en común con las de los europeos de lo que suele admitirse. El mundo europeo y el mundo islámico son vecinos y durante siglos se ha producido un intercambio de elementos culturales en ambos sentidos. En el pasado, Europa se nutrió de las aportaciones de los pueblos musulmanes, del mismo modo que hoy éstos, y con ellos el resto de la humanidad, se ven impregnados por la cultura occidental. Sin embargo, la alteridad entre ambas áreas culturales ha tendido a incrementarse en los últimos tiempos. Los procesos de modernización en el mundo islámico han tropezado, por una variedad de razones que aquí no podemos examinar, con una serie de bloqueos. Como consecuencia de los mismos, se ha producido un desacompañamiento entre los ritmos del cambio social en Europa y en el mundo islámico. De ahí que en ciertos aspectos las diferencias existentes entre ambas regiones sean hoy mayores de lo que eran hace sólo unas generaciones. Es lo que ocurre en especial con los niveles de igualdad entre los dos sexos y con el grado de libertad sexual, y ello pese a que también se han ido producido profundos cambios en el mundo islámico. La alteridad que se deriva de estos contrastes no es sólo cultural en un sentido amplio, sino también valorativa y normativa. Es una alteridad que atañe a ciertos valores básicos que definen el orden moral y que, por ello, resulta

necesariamente más conflictiva. De cualquier manera, y en segundo lugar, a esta alteridad cultural ya mencionada se añade asimismo una secular tradición de hostilidad. No hay que olvidar que durante siglos para los europeos, y en especial para los habitantes de la Península Ibérica, el musulmán ha tendido a ser concebido como el enemigo. Esta hostilidad, motivada por razones geográficas, no se produce en cambio con otras áreas del mundo, cuya alteridad cultural es, de hecho, superior, como los son el subcontinente indio o el este de Asia. Justamente, en estos tiempos, esta conflictividad parece volver y los sentimientos de enemistad se reactivan entre determinados sectores de ambas sociedades.

En efecto, sería injusto olvidar que también desde ciertos sectores del mundo musulmán se profesa asimismo con frecuencia una visión tópica y hostil acerca del mundo occidental. A la hora de explicar la existencia de tales visiones simplistas ligadas a determinadas actitudes hostiles, podemos enumerar rápidamente una serie de factores responsables. En primer lugar, hay que tomar en consideración las penalidades que a menudo lleva aparejada la condición de inmigrante. La exclusión y la discriminación propician la percepción del autóctono como un ser hostil, razón por la cual se le categoriza de un modo negativo. Un efecto similar acaban teniendo las relaciones entre los países desarrollados y subdesarrollados y, por ello, entre Europa y el mundo islámico. Junto a las diferencias en riqueza y poder, ya de por sí hirientes, existe además una acentuada tendencia a la dominación y explotación del débil por parte del fuerte. La percepción de estas tendencias es especialmente clara en el mundo islámico, salido tan sólo hace unas décadas del régimen colonial y enfrentado hoy a un retorno del mismo bajo otras modalidades. Pero a estos dos factores de carácter general se añade un tercero, ya más específico de las poblaciones musulmanas. Sobre la base de determinadas interpretaciones del Islam, la sociedad europea es percibida ante todo como una sociedad no islámica y, por lo tanto, como una sociedad no sólo inferior en términos valorativos, sino también como una sociedad hostil en la que siempre se ha de ser un extranjero. Por supuesto, semejantes planteamientos concuerdan perfectamente con el conjunto de actitudes que propician los otros dos factores enunciados más arriba. Así, este tercer factor permite encuadrar ideológicamente las percepciones y actitudes propiciadas por los dos anteriores.

Junto a este sentimiento de ajeneidad, hay que tener también en cuenta la existencia de esa disparidad ya mencionada entre las normas y los valores de ambas colectividades. Sin embargo, es preciso rehuir toda tentación esencialista. En aras de este objetivo, debemos introducir dos importantes matizaciones. La primera consiste en que mucho de lo que se atribuye a menudo al Islam, es más bien el fruto de costumbres ancestrales, por más que incluso los propios interesados consideren que es algo estipulado por sus textos sagrados. La segunda matización se refiere a los cambios que se están dando no sólo en las legislaciones, sino sobre todo en el modo de vida de ciertos sectores de la población, el cual se ha ido liberalizando progresivamente y no se diferencia ya tanto del imperante en el mundo occidental. Pese a todo ello, la disparidad existe, y la situación se agrava desde el momento en que determinadas normas que entran en contradicción con la noción actual de derechos humanos son justificadas como derivadas de un mandato divino recogido en el Corán o en los Hadices. No vamos a entrar a discutir si tales interpretaciones son o no correctas. Nos basta con constatar la existencia de esta disparidad ética y la dificultad de superarla, en la medida en que tiende a ser legitimada de un modo religioso. Y su existencia conduce a menudo a un sentimiento de amenaza identitaria, de temor a que al impregnarse

de la cultura europea se desdibujen los elementos básicos que definen la propia identidad colectiva.

Obviamente, existe una retroalimentación entre las actitudes negativas desarrolladas por ambas poblaciones. Las reacciones hostiles desde cada lado estimulan en el otro la percepción de tener un adversario en frente, lo cual acrecienta, a su vez, la hostilidad hacia él, apoyada en toda una visión global negativa y simplificada. Con todo, y por fortuna, este juego recíproco de negaciones y simplificaciones constituye tan sólo un aspecto de las relaciones entre ambos colectivos. Junto a ellas figuran al mismo tiempo y con frecuencia interacciones cotidianas amistosas, una impregnación cultural mutua y visiones sobre el otro mucho más positivas por ambas partes. Con el fin de promover el predominio de las interacciones y percepciones de este segundo tipo, creemos que puede resultar útil propiciar una remodelación de las identidades colectivas, tanto de los europeos autóctonos, como de estos nuevos europeos procedentes de países musulmanes. Esta remodelación ha de apuntar a la consecución en ambos casos de unas identidades colectivas más inclusivas, es decir, unas definiciones del propio colectivo que compartan diversos elementos con la definición del otro. Siendo esto así, el sentimiento de ser víctima de una amenaza identitaria quedaría, como mínimo, debilitado, pues la mayor riqueza de las nuevas identidades permitiría su conciliación con otros elementos culturales distintos, sustentados por otras poblaciones. Pasamos de una identidad simple, rígida y excluyente a otra compleja, flexible e inclusiva. Pasamos igualmente de una identidad frágil, para la cual resulta amenazante cualquier diferencia, a otra mucho más sólida y resistente, capaz de asumir tales divergencias.

V. Hacia una remodelación de las identidades colectivas

En lo que respecta a la población europea, es preciso trabajar en tres direcciones. La primera consiste en conceder una primacía progresiva a una concepción universalista sobre los seres humanos, en detrimento de otra más particularista o grupalista (Cf. Castien, 1997). Es preciso primar la común identidad humana sobre cualquier otra identidad particular, incluidas las identidades nacionales y la nueva identidad europea de carácter supranacional. Debe insistirse en la condición de ser humano del inmigrante extranjero y, por lo tanto, en su condición de titular de una serie de derechos básicos que habrán de ser tutelados por las instituciones públicas.

A esta primera línea de trabajo, bastante obvia en sí, ha de añadirse una más compleja. Se trata de *desetnicizar* las diferentes identidades nacionales, así como la propia identidad europea. Evidentemente, toda identidad nacional, o supranacional, integra un cierto componente étnico, un componente derivado de la posesión compartida de determinados rasgos culturales (Cf. Castien, 2003a: 76-78 y 2003b: 207-220; Gellner, 1989). Sin embargo, este componente étnico puede pesar más o menos dentro del conjunto, tal y como nos lo muestra cualquier análisis comparativo de los diferentes nacionalismos. Ello es así debido a que, junto a este componente étnico, existe un segundo componente, al que podemos denominar político y que hace referencia a la común vinculación con un Estado, o, al menos, con un proyecto de Estado, promovido por un movimiento nacionalista. Esta vinculación política implica a menudo la común asunción de un proyecto colectivo que debe ser realizado por ese Estado o movimiento. Se trata de la construcción de un determinado tipo de sociedad e incluso la exportación de este modelo a otros pueblos. Implica, pues, compartir una misma *misión*, tan sólo con respecto a la propia

colectividad o también en relación con el conjunto de la humanidad. Es éste un nacionalismo más “político” e “ideológico” que étnico, más basado en un proyecto común que en una historia compartida. Un nacionalismo como el estadounidense obedece a un planteamiento de este tipo. A falta de los suficientes elementos étnicos compartidos es preciso conceder una mayor importancia a la misión a realizar por la comunidad nacional. Justamente, las nuevas identidades nacionales de los pueblos europeos y la identidad supranacional europea en formación tienden a ir concediendo más importancia a este componente político-ideológico en detrimento del étnico. Su proyecto estriba en la construcción de un espacio progresivamente más próspero y participativo, en el cual sea posible una realización personal progresivamente mayor de sus habitantes. Sólo así es posible integrar de algún modo a inmigrantes de orígenes muy diversos, incluidos los de países islámicos, y construir una identidad común para naciones europeas muy distintas por lo demás. Sin duda, existe en la actualidad un intenso debate acerca del peso exacto que deben ostentar los componentes étnico y político-estatal. Buena prueba de ello lo son las discusiones en torno a la importancia y a la naturaleza de las “raíces cristianas” de Europa y a la admisibilidad de un país de mayoría musulmana como Turquía.

De todos modos, el componente étnico difícilmente podría ser eliminado del todo, dada la necesidad, apuntada en el apartado II, que tiene toda comunidad humana amplia de unos códigos culturales compartidos. No obstante, la difusión de una cultura de masas universal proporciona ya esos códigos comunes, más allá de las semejanzas o diferencias intra e inter-nacionales.. Por todo ello, existe un amplio espacio para la desetnicización hacia la que estamos apuntando. Asimismo, el componente étnico que, pese a todo, ha de seguir existiendo también debe ser remodelado. Esta es la tercera dirección en la que es preciso trabajar. Las identidad europea u occidental no debe construirse como una identidad basada en la oposición al mundo islámico. Deben combatirse las visiones históricas más excluyentes y esencialistas que hacen siempre de lo islámico un ente ajeno y enemigo. Sin que ello implique edulcorar la historia, y negar los agudos conflictos que han existido durante siglos, debe insistirse, en cambio, en el papel de la contribución islámica al desarrollo de la cultura europea. Tal trabajo es especialmente necesario en países como España, dado su pasado histórico. A este respecto, la senda abierta por autores como Américo Castro (1987) y sus seguidores resulta de un especial valor, con independencia de ciertas matizaciones que se les deban hacer. Una identidad europea definida de este modo resultaría lógicamente capaz en mucha mayor medida de integrar dentro de sí a los inmigrantes musulmanes.

No obstante, también deben darse pasos desde el lado de los inmigrantes musulmanes. También ellos deben remodelar sus identidades colectivas y ante todo su identidad religiosa. Ante todo es preciso trabajar más en una relectura de su bagaje cultural, y en especial del Islam en un sentido estricto, a fin de hacer posible su conciliación con los principios de una sociedad democrática y laica. Tal es precisamente la línea en la que trabajan algunos intelectuales musulmanes radicados en Europa, como Bassam Tibi (2003) y Tariq Ramadán (2002), quienes defienden la construcción de un Islam europeo o incluso de un Euro- Islam. Los musulmanes deben incorporarse al proyecto político europeo. No deben sentirse ya como extranjeros en Europa. El ser minoritarios no les debe impedir practicar su religión, ni respetar unas normas acordadas democráticamente por la mayoría y que, en lo fundamental, no contradicen sus creencias. Estas creencias debe ser interpretadas

además en un sentido acorde con los valores democráticos, orientación ésta para la que ya existen algunas contribuciones muy valiosas (Charfi, 2001). Deben, asimismo, adoptar una actitud más participativa, involucrándose en distintos movimientos sociales, junto a sus conciudadanos no musulmanes. E igualmente deben tratar de sintetizar su rico patrimonio cultural con el de la nueva sociedad en la que viven. Sólo así podrán hacer contribuciones significativas al conjunto de la sociedad europea, que además redundarán en una mejor imagen pública para ellos. Y sólo así su legítima identidad musulmana no será una identidad opuesta a la identidad europea, sino compatible con la misma.

Existen en suma, al día de hoy, graves problemas, pero también estrategias ya en marcha para ir solucionándolos e ir aprovechando las nuevas oportunidades creadas por la inmigración musulmana en Europa. De lo que se trata es de que todos trabajemos de un modo inteligente y sensato. En este sentido, hay razones para albergar un moderado optimismo.

VI. Referencias bibliográficas

AMIN, Samir (1994): *El fracaso del desarrollo en Africa y en Tercer Mundo. Un análisis político*; Madrid; IEPALA.

BOURDIEU, Pierre (1988): *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*; Madrid; Taurus.

CASTELLS, Manuel (2003): *El poder de la identidad. La era de la información. Volumen II*; Madrid; Alianza Editorial.

CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio (1997): “‘Racismo’, ‘Xenofobia’, ‘Nacionalismo’ y ‘Grupalismo’. Aclarando nuestros conceptos”; *Actas del VI Congreso Nacional de Psicología Social*; San Sebastián.

(2003a): “Del racismo al esencialismo cultural. Determinantes ideológicos de la discriminación contra el inmigrante extranjero”; *Gaceta Sindical* (publicación del sindicato Comisiones Obreras); Nº 3; monográfico titulado *Ciudadanía y derechos sociales de los inmigrantes*; Madrid.

(2003b): *Las astucias del pensamiento. Creatividad ideológica y adaptación social entre los inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid*; Premio de investigación del Consejo Económico y Social de la Comunidad de Madrid en su Quinta Edición (2002); Madrid.

(2006): “Algunas claves para un diálogo intercultural fructífero”; en *Actas del V Congreso Nacional sobre Inmigración, Interculturalidad y Convivencia* (en prensa); Ceuta; Instituto de Estudios Ceutíes.

CASTRO, Américo (1987) *La realidad histórica de España*; México D.F; Porrúa..

CHARFI, Mohamed (2001): *Islam y libertad. El malentendido histórico*; Barcelona; Almed.

GELLNER, Ernest (1989): *Naciones y nacionalismo*; Madrid; Alianza Editorial.

GIDDENS, Anthony (1995): *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la edad contemporánea*; Barcelona; Península.

- HELLER, Agnes (1977): *Sociología de la vida cotidiana*; Barcelona; Península.
- KEPEL, Gilles (1995): *Al oeste de Alá. La penetración del Islam en Occidente*; Barcelona; Paidós.
- MARX, Karl (1968): *Manuscritos de Economía y Filosofía*; Madrid; Alianza Editorial.
- MORALES, José (2005): *Los musulmanes en Europa*; Pamplona; Eunsá.
- RAMADAN, Tariq (2002): *El Islam minoritario. ¿Cómo ser musulmán en la Europa laica?*; Barcelona; Bellaterra.
- SASSEN, Saskia (1994): "Why migration? Tesis contra los modelos de explicación al uso"; en AAVV: *Extranjeros en el paraíso*; Barcelona; Editorial Virus.
- SHERIF, Muzafer (1984): "Conflicto y cooperación"; en TORREGROSA, José Ramón y CRESPO, Eduardo (eds): *Estudios básicos de Psicología Social*; Barcelona; Editorial Hora-Centro de Investigaciones Sociológicas.
- STOLCKE, Verena (1994): "Europa: nuevas fronteras, nuevas retóricas de la exclusión"; en A.A.V.V.: *Extranjeros en el paraíso*; Barcelona; Virus.
- TAJFEL, Henri (1984): *Grupos humanos y categorías sociales*; Barcelona; Herder.
- TIBI, Bassam (2003): "Los inmigrantes musulmanes en Europa, entre el Euro-Islam y el gueto"; en ALSAYYAD, N. y CASTELLS, M. (2003): *¿Europa musulmana o Euro-Islam?. Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*; Madrid; Alianza Editorial.
- WIEVIORKA, Michael (2003): "Raza, cultura y sociedad: la experiencia francesa con los musulmanes"; en ALSAYYAD, N. y CASTELLS, M. (2003): *¿Europa musulmana o Euro-Islam?. Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*; Madrid; Alianza Editorial.
- WINDISCH, Uli(1990): *Speech and reasoning in everyday life*; Cambridge University Press.

EL MOVIMIENTO BERÉBER EN ARGELIA DESDE SUS ORÍGENES HASTA 2001¹

Ana Torres García
Departamento de Estudios
Árabes e Islámicos
Universidad de Sevilla

El auge de los movimientos islamistas en el norte de África se ha explicado, en parte, como respuesta de ciertos sectores de las sociedades magrebíes a unos sistemas políticos autoritarios que han fracasado en sus procesos de construcción nacional en el periodo postcolonial. Sin embargo, la oposición islamista a estos regímenes totalitarios no es la única. De hecho, el activismo identitario beréber ha ido cobrando un papel relevante en la escena política del Magreb, sobre todo en Argelia.

En 2001, Argelia se vio sacudida por una “revuelta beréber” protagonizada en sus inicios por jóvenes de la región de Cabilia. La revuelta fue de gran magnitud, pues las manifestaciones y enfrentamientos con las autoridades duraron unos cinco meses y desembocaron en la muerte de al menos 80 personas, además de centenares de heridos. El estallido de violencia se debió a la muerte del joven Masinisa Guerma en extrañas circunstancias, mientras se encontraba bajo la custodia de la gendarmería. Como consecuencia de esta revuelta, que alcanzó también a la capital Argel, el gobierno de Abdelaziz Bouteflika, en octubre del mismo año, finalmente impulsó el reconocimiento del beréber como lengua oficial del Estado argelino.²

Sin embargo, las protestas y enfrentamientos protagonizados por parte de la comunidad beréber en aquellos meses no eran un fenómeno inédito. La Cabilia ya había sido anteriormente escenario de expresiones de descontento popular, siendo el episodio más emblemático la Primavera Beréber de 1980.³

Este artículo analiza los orígenes y desarrollo del Movimiento Beréber en sus vertientes socio-cultural y política para entender las motivaciones de este movimiento social contestatario.

¹ Una primera versión de este artículo fue publicado en “En busca de la identidad argelina: el movimiento beréber”, *Nación Árabe*, nº 46, 2002, pp. 78-80.

² “500.000 bereberes protestan contra la represión en Argelia”. *El País*, 22 de mayo de 2001. “Argelia reconoce el bereber como lengua nacional,” *El País*, 5 de octubre de 2001.

³ El 20 de abril de 1980, a raíz de la prohibición de una conferencia sobre poesía cabileña de Mouloud Mammeri, se produjeron disturbios entre estudiantes y fuerzas de seguridad en la Universidad de Tizi-Uzu, capital de la Cabilia. Las protestas de cientos de estudiantes contra la discriminación que sufrían la lengua y la cultura beréber se transformaron en una revuelta que duró tres días y tuvo un gran eco en el resto de la región cabileña. Desde entonces, en la Cabilia se conmemora anualmente la Primavera Beréber. Para una descripción de los últimos acontecimientos véase *Nación Árabe*, 45, pp. 3-8.

Los Cabiles

Existen varias comunidades berberófonas en los países del norte de África y del área sub-sahariana. En el caso de Argelia la población beréber se divide en Cabiles, Shawiyas, Mozabíes, y Tuaregs, pero la comunidad cabileña es la más activa políticamente y la que ha dado origen al movimiento. Uno de los factores fundamentales que explican este protagonismo es la tradicional migración cabileña. Durante el periodo pre-colonial, los cabileños emigraban por razones laborales y comerciales integrándose en el resto del país y adquiriendo el uso del árabe. El colonialismo francés interrumpió este proceso al reorientar la emigración hacia Francia, con lo que el francés se convirtió en la segunda lengua de la mayoría de los cabileños. La combinación de estas características particulares de emigración y educación lingüística produjo un desarrollo cultural relativamente diferente al del resto del país contribuyendo al desarrollo socio-económico, político y cultural de la región, alimentando así el sentimiento de intereses compartidos e identidad cultural común.⁴

El problema de la identidad argelina

La situación de Argelia en el momento de su independencia es un factor clave para entender la problemática en torno a su identidad nacional. El colonialismo francés (1830-1962) destruyó las estructuras sociales tradicionales del país, incluidos sus elementos lingüísticos y culturales.⁵ La población argelina, desposeída y desarraigada, sufrió una honda transformación que la condujo a su fragmentación social y a su alienación cultural, lo que afectó de lleno a la auto-definición identitaria de los argelinos. Esta fragmentación fue uno de los mayores problemas a los que tuvo que enfrentarse el movimiento nacionalista en sus primeros años cuando requería apoyo popular en su lucha por la liberación del país.⁶ Finalmente, los nacionalistas utilizaron el Islam y la identidad musulmana argelina como fuerza cohesiva para movilizar a la población; así, Islam y lengua árabe simbolizaron autenticidad identitaria frente al régimen colonial francófono y secular.⁷ Tras la independencia, la identidad arabo-islámica fue institucionalizada en aras de la unidad nacional,⁸ a pesar de las objeciones de una parte del liderazgo nacional que ya rechazaba una definición tan rígida y exclusivista de la identidad argelina.⁹

La reafirmación a nivel oficial del carácter arabo-islámico de Argelia a través de medidas concretas como los programas de arabización no fue fácil y el francés permaneció como la lengua de la educación superior y la administración, creando un desajuste socio-

⁴ Roberts, Hugh.: "The Economics of Berberism: the Material Basis of the Kabyle Question in Contemporary Algeria", *Government and Opposition*, 18, 1983, pp. 220-222, 225-226.

⁵ Holt, Mike.: "Algeria: Language, Nation and State" en Suleiman, Yasir (ed): *Arabic Sociolinguistics: Issues and Perspectives*, Curzon Press, Richmond, 1994, p. 25; Ruedy, John.: *Modern Algeria. The Origins and Development of a Nation*. Indiana University Press, Bloomington, 1992, p. 100 ss.

⁶ Ruedy, p. 155.

⁷ Holt, p. 33-36.

⁸ Esto se vio reflejado en las Constituciones de 1963, 1976 y 1989.

⁹ Ruedy, p. 154.

económico entre francófonos y no francófonos.¹⁰ Durante los primeros años de la independencia esta contradicción no representó un problema porque la reciente liberación legitimaba a sus líderes.¹¹ Sin embargo, a finales de los setenta el régimen argelino se enfrentó a una seria crisis de legitimidad que propició la ascensión de la oposición islamista, lo que condujo al gobierno a tomar medidas pro-islamistas para así acallar la creciente popularidad de esta oposición.¹² Estas medidas, además de otras actuaciones consideradas anti-beréberes,¹³ desataron las protestas de los activistas beréberes a partir de 1980.

Dimensión cultural y política en el desarrollo del Movimiento Beréber

La evolución del Movimiento Beréber supone la confluencia de dos dimensiones: la cultural y la política. En el primer periodo del movimiento, a finales del siglo XIX, predominaba una inquietud y cierto activismo a nivel cultural y científico, cuando las incipientes ciencias sociales impulsaron a los intelectuales cabileños a interesarse por su herencia cultural beréber, al mismo tiempo que este interés se trasladaba paulatinamente a la población cabileña.¹⁴

El movimiento se expandió a partir de los años setenta, cuando la comunidad beréber en Francia comenzó a formar asociaciones culturales como, por ejemplo, el Grupo de Estudios Beréberes que se creó en la Universidad de París VIII.¹⁵ Sus trabajos y actividades tuvieron eco en Cabilia, donde la relativamente alta tasa de alfabetismo ayudó a suscitar interés por la conservación de su herencia cultural.¹⁶ Más tarde, gracias a la revuelta de 1980 lo que era un movimiento cultural e intelectual se convirtió en un movimiento popular con cierto impacto político.¹⁷

La vertiente política del movimiento tiene sus orígenes en las tensiones existentes entre elementos berberistas y arabistas dentro del incipiente movimiento nacionalista. La corriente dominante encabezada por Messali Hadj defendía el carácter arabo-islámico de la nación argelina, concepto exclusivista al que los berberistas se oponían, lo que causó que fuesen acusados de separatismo.¹⁸ Esta marginalización dentro de la escena política jugó, desde entonces, un papel importante en la toma de conciencia beréber. La percepción de ser discriminado, cuando la participación de esta comunidad en la guerra de independencia

¹⁰ Holt, p. 37.

¹¹ *Idem*, p. 11.

¹² Ruedy p. 239-241.

¹³ Por ejemplo, en 1978 se canceló un concierto de Aït Menguellet y en 1979 se prohibió una obra teatral de Kateb Yacine. (Beziou, Aziz.: *On ethnic political mobilization: The case of the Berber movement in Algeria*, Tesis Doctoral, University of Denver, 1993, p. 629).

¹⁴ Chaker, Salem.: “L’affirmation identitaire berbère à partir de 1900. Constantes et mutations (Kabylie)”, *Revue de l’Occident musulman et de la Méditerranée*, 44, 1987, p. 14ss; Chaker, Salem.: “L’émergence du fait berbère. Le cas de l’Algérie”, *Annuaire de l’Afrique du Nord*, 19, 1980, p. 478.

¹⁵ Chaker, 1980, p. 479.

¹⁶ Chaker, 1987, p. 15.

¹⁷ Chaker, 1980, p. 480.

¹⁸ Chaker, 1980, p. 481-482; y para una visión más profunda de lo que se dio en llamar la “crisis berberista” de 1949 véase Guenoun, Ali.: *Chronologie du mouvement berbère, 1945-1990: Un combat et des hommes*, Casbah Editions, Alger, 1999, pp. 21-26.

había sido alta en relación al sector de la población al que representaban, les hizo fortalecer su concepción particularista y reforzó su conciencia identitaria.¹⁹

Tras la revuelta beréber de 1980, Tizi-Uzu disfrutó de cierta relajación en cuanto a libertad de expresión²⁰ que revitalizó a la sociedad civil cabileña. En ese ambiente se fundaron dos organizaciones importantes: la Asociación de Hijos de Mártires y la Liga Argelina por la Defensa de los Derechos Humanos, que fue la primera asociación de derechos humanos de Argelia.²¹ Por su parte, la Asociación fue creada por hijos de mártires de la guerra de independencia con el objetivo de desafiar la monopolización y manipulación del legado de la Revolución por parte del Frente de Liberación Nacional (FLN) y del gobierno, así como para abogar por una revisión de la historia nacional.²²

Los años ochenta también vieron la creación de un nuevo partido político de base beréber. Hasta entonces los intereses beréberes habían sido defendidos en parte por el Frente de Fuerzas Socialistas (FFS).²³ Sin embargo, gracias a la apertura política de 1989, se fundó la Convergencia por la Cultura y la Democracia (RCD)²⁴ liderado por Said Saadi. Así, la vertiente política del movimiento beréber muestra una creciente heterogeneidad e, incluso, polarización y radicalismo como muestran las diferencias entre ambos partidos. El FFS se mostraba más moderado y partidario del diálogo constructivo, defendiendo un programa pluralista de oposición al régimen.²⁵ Por otro lado, el RCD es explícitamente secular, modernista y berberista y está dispuesto a apoyar al régimen de Argel en su lucha contra los islamistas.²⁶ Por último, los berberistas que preferían mantener el movimiento políticamente independiente fundaron el Movimiento Cultural Beréber (MCB), asociado a la Asociación de Hijos de Mártires y a la Liga Argelina de Derechos Humanos.²⁷

¿Qué es el Movimiento Beréber?

El Movimiento Beréber representa los esfuerzos de la sociedad civil argelina por presionar en favor de una apertura democrática. Pero, desafortunadamente, la politización del movimiento beréber no ha servido para promover la democratización en Argelia, como ejemplifica la posición tomada por el RCD, que apoyó el golpe militar de enero de 1992 y

¹⁹ Chaker, 1980, p. 482.

²⁰ Mezhoud, Salem.: “Glasnot the Algerian way: The role of Berber nationalists in political reform” en Joffé, George (ed): *North Africa: nation, state, and region*, Routledge, London & New York, 1993, p. 156; Stone, Martin.: *The agony of Algeria*. Columbia University Press, New York, 1997, p. 208.

²¹ Waltz, Susan.: *Human Rights and Reform: Changing the Face of North African Politics*, University of California Press, Los Angeles, 1995, p. 141.

²² Beziou, p. 654; Mezhoud, p. 156; Stone, pp. 207-208.

²³ *Front des forces socialistes*, liderado por Aït Ahmed y en la clandestinidad de 1964 a 1989.

²⁴ *Rassemblement pour la Culture et la Démocratie*, (RCD).

²⁵ Como mostró, por ejemplo, durante las conversaciones en San Egidio (Italia) que tuvieron lugar en 1994-95 y en las que participaron la mayoría de los partidos de la oposición para intentar encontrar una solución política a la crisis argelina. A estas conversaciones, criticadas por el régimen, el RCD no asistió. (Stone, pp. 117-118).

²⁶ Maddy-Weitzman, Bruce.: “The Berber Question in Algeria: Nationalism in the Making?”, en Bengio, Ofra y Gabriel Ben-Dor (eds): *Minorities and the state in the Arab world*, Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1999, pp. 41, 46.

²⁷ Beziou, pp. 670-671; Guenoun, pp. 78-79.

la consiguiente campaña estatal contra los islamistas.²⁸ Sólo la gravedad de los acontecimientos de 2001 le forzaron a desligarse del régimen.²⁹ Así, la politización y el uso partisano del movimiento beréber por parte de este partido han puesto en duda la legitimidad de algunos berberistas como defensores de la democracia.

Del mismo modo que el auge del islamismo en el Magreb se ha explicado como el resultado de una crisis de autoritarismo que sufre la región,³⁰ las causas de este movimiento deben buscarse en un contexto argelino y magrebí de respuesta popular al fracaso de un Estado que no ha sido capaz de proporcionar un modelo de nación en el que las diferencias culturales y el pluralismo político estuviesen permitidos³¹. Esta respuesta de la población no representa una amenaza separatista, más bien deja patente que el concepto de identidad nacional que se ha impuesto al pueblo argelino, ignorando su diversidad, ha fracasado. En este sentido los movimientos islamista y beréber son las dos caras de la misma moneda. La aparición del activismo beréber prueba que el auge del islamismo no es la única respuesta de la sociedad argelina al fracaso del régimen.

²⁸ Maddy-Weitzman, p. 44; Stone, p. 211.

²⁹ “Berbers quit Algeria government”, *BBC News*, Tuesday, 1 de mayo, 2001.

³⁰ Voll, John O.: “Sultans, Saints and Presidents: The Islamic Community and the State in North Africa” en Entelis, John P. (ed): *Islam, Democracy and the State in North Africa*, Indiana University Press, Bloomington, 1992, p. 8.

³¹ Las circunstancias económicas se analizan en el artículo “El fin del pacto social. Hidrocarburos y legitimación política” de Aurèlia Mañé del número 46 de *Nación Árabe*.

INDICE

Presentación	
Víctor Morales Lezcano.....	2
La inmigración musulmana en Europa: El reto de la redefinición de las identidades culturales	
Juan Ignacio Castien Maestro.....	3
El movimiento beréber en Argelia desde sus orígenes hasta 2001	
Ana Torres.....	16
Índice.....	21