

ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO

anno XVII (2014), n. 16 (1)
ISSN 2038-3215



ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO on line

anno XVII (2014), n. 16 (1)

SEMESTRALE DI SCIENZE UMANE

ISSN 2038-3215

Università degli Studi di Palermo
Dipartimento 'Culture e Società'
Sezione di Scienze umane, sociali e politiche

Direttore responsabile
GABRIELLA D'AGOSTINO

Comitato di redazione
SERGIO BONANZINGA, IGNAZIO E. BUTTITTA, GABRIELLA D'AGOSTINO, FERDINANDO FAVA, VINCENZO MATERA,
MATTEO MESCHIARI

Segreteria di redazione
DANIELA BONANNO, ALESSANDRO MANCUSO, ROSARIO PERRICONE, DAVIDE PORPORATO (*website*)

Impaginazione
ALBERTO MUSCO

Comitato scientifico

MARLÈNE ALBERT-LLORCA
Département de sociologie-ethnologie, Université de Toulouse 2-Le Mirail, France
ANTONIO ARIÑO VILLARROYA
Department of Sociology and Social Anthropology, University of Valencia, Spain
ANTONINO BUTTITTA
Università degli Studi di Palermo, Italy
IAIN CHAMBERS
Dipartimento di Studi Umani e Sociali, Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Italy
ALBERTO M. CIRESE (†)
Università degli Studi di Roma «La Sapienza», Italy
JEFFREY E. COLE
Department of Anthropology, Connecticut College, USA
JOÃO DE PINA-CABRAL
Institute of Social Sciences, University of Lisbon, Portugal
ALESSANDRO DURANTI
UCLA, Los Angeles, USA
KEVIN DWYER
Columbia University, New York, USA
DAVID D. GILMORE
Department of Anthropology, Stony Brook University, NY, USA
JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD
University of Granada, Spain
ULF HANNERZ
Department of Social Anthropology, Stockholm University, Sweden
MOHAMED KERROU
Département des Sciences Politiques, Université de Tunis El Manar, Tunisia
MONDHER KILANI
Laboratoire d'Anthropologie Culturelle et Sociale, Université de Lausanne, Suisse
PETER LOIZOS
London School of Economics & Political Science, UK
ABDERRAHMANE MOUSSAOUI
Université de Provence, IDEMEC-CNRS, France
HASSAN RACHIK
University of Hassan II, Casablanca, Morocco
JANE SCHNEIDER
Ph. D. Program in Anthropology, Graduate Center, City University of New York, USA
PETER SCHNEIDER
Department of Sociology and Anthropology, Fordham University, USA
PAUL STOLLER
West Chester University, USA



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO
Dipartimento 'Culture e Società'
Sezione di Scienze umane, sociali e politiche



fondazione ignazio buttitta

Ragionare

5 Alessandro Mancuso, *L'animismo rivisitato e i dibattiti sulle 'ontologie indigene'*,

31 Ferdinando Fava, *La scatola nera dello stigma*

Ricerca

45 Federica Tarabusi, *Politiche dell'accoglienza, pratiche della differenza. Servizi e migrazioni sotto la lente delle politiche pubbliche*

63 Concetta Russo, *Curare l'identità. Psicoterapia e apprendimento in un Centro di Salute Mentale all'Havana*

73 Fabrizio Cacciatore, *Lo sviluppo dei movimenti per i diritti degli imazighen in Marocco e in Algeria*

87 Piera Rossetto, *Juifs de Libye: notes pour une «cartographie» des lieux migratoires*

Documentare

101 Sebastiano Mannia, "Allouì? Mezus mortu mortu!" *Processi indentitari, retoriche del passato e mercato culturale in Sardegna*

113 Sergio Bonanzinga, *Riti musicali del cordoglio in Sicilia*

157 Vincenzo Ciminello, *Paesaggi sonori della penitenza in Sicilia*

167 Leggere - Vedere - Ascoltare

179 Abstracts

Fabrizio Cacciatore

Lo sviluppo dei movimenti per i diritti degli imazighen in Marocco e in Algeria¹

Introduzione

Negli ultimi decenni, tra la popolazione berbera⁽²⁾ del Marocco e della regione Cabila in Algeria si è diffuso il recupero del termine *imazighen* (letteralmente ‘gli uomini liberi’, singolare: *amazigh*) per autodesignarsi e, contemporaneamente, si è registrato lo sviluppo di movimenti di rivendicazione di diritti culturali e sociali specifici per gli *imazighen* che, come si vedrà, hanno assunto forme diverse nei due paesi maghrebini⁽³⁾.

Al giorno d’oggi le stime parlano di una percentuale di berberofoni (parlanti la lingua *tamazight*) che raggiunge il 50% in Marocco e il 25% in Algeria⁽⁴⁾. In questo articolo mi propongo di ricostruire la nascita e lo sviluppo dei movimenti⁽⁵⁾ *imazighen* in questi due Stati, rintracciandone la storia dal periodo coloniale fino al tempo presente, identificando i principali aspetti di distinzione tra il caso marocchino e il caso algerino, individuando i principali terreni delle rivendicazioni e i dilemmi che oggi accompagnano il processo di internazionalizzazione della questione *amazigh*. Cercherò infine di sottolineare l’intreccio che nei due paesi maghrebini si sta oggi creando tra i movimenti per il riconoscimento dei diritti culturali e politici⁽⁶⁾ degli *imazighen* e i più ampi movimenti che richiedono lo sviluppo di forme di partecipazione politica democratica e pluralista. Da questo punto di vista, i movimenti *imazighen* suggeriscono che il parlare, come si è fatto ampiamente sui grandi mezzi di comunicazione, di ‘primavera arabe’ per riferirsi ai movimenti e ai processi sociali e politici in corso in tutto il Maghreb, rischia di darne una rappresentazione parziale e in parte scorretta.

Il periodo coloniale francese: nascita della ‘question berbère’

Sebbene la storiografia riporti episodi che testimoniano della resistenza all’arabizzazione da parte della popolazione *amazigh* durante i secoli successivi alla conquista araba del Maghreb nel VII secolo⁽⁷⁾, l’analisi che qui condurrò individua nel pe-

riodo della colonizzazione francese il momento in cui si creano una serie di presupposti per la nascita dei movimenti *imazighen* odierni. La presenza coloniale ha avuto durata e modalità di gestione del controllo politico diverse in Marocco e in Algeria, e ciò si ripercuoterà nelle reazioni degli *imazighen* dei due paesi alla marginalizzazione che subiranno negli anni successivi al raggiungimento dell’indipendenza. Questo primo periodo, che va dal 1830 al 1962 in Algeria e dal 1912 al 1956 in Marocco, è centrale poiché proprio in questi anni le dinamiche sociopolitiche legate all’occupazione e al dominio coloniale francese fanno emergere l’esistenza di una ‘questione berbera’.

Il processo è particolarmente evidente e documentabile per ciò che riguarda il Marocco, su cui mi concentrerò in questo paragrafo. In questo paese, l’autorità coloniale mise in atto una serie di politiche che influiranno sulla storia successiva delle relazioni tra componente araba e componente *amazigh*. *In primis*, per quanto riguarda la ricerca sociale, vanno sottolineate l’importanza attribuita dall’autorità coloniale francese allo studio delle popolazioni autoctone, e l’influenza che gli studi condotti durante quel periodo ebbero sullo sviluppo tra gli *imazighen* di una sorta di ‘coscienza etnica’. Sul piano dell’organizzazione politico-amministrativa fu invece rilevante l’affermazione di una forma di controllo statale centralizzato di derivazione occidentale (poi mantenutasi negli Stati sorti dai processi d’indipendenza): questa forma entrava in conflitto con le forme di organizzazione sociale tipiche della popolazione autoctona *amazigh*. Analizziamo i due punti nel dettaglio.

Così come è avvenuto in altre esperienze di dominazione coloniale, l’autorità coloniale francese promosse la realizzazione di un programma di ricerche sociali volte ad approfondire la conoscenza delle popolazioni locali, reputandola utile per attuare con maggiore efficacia politiche di gestione e di controllo. In particolare, in Marocco, la direzione e il coordinamento delle ricerche furono affidati al *Comité d’études berbères*, creato nel gennaio del 1915 per volontà del Commissario Residente Generale Lyautey, rappresentante in loco dell’autorità

coloniale, che mantenne un costante contatto con i ricercatori inviati nelle varie regioni. I risultati di molte di queste ricerche, che costituirono, dal punto di vista delle metodologie di indagine sul campo e dei riferimenti teorici utilizzati, un indubbio avanzamento rispetto alle precedenti fonti di informazione sulle società e culture del Maghreb, furono inizialmente pubblicati su *Archives Berbères*, la rivista del *Comité*. Il primo numero della rivista, che continua, con diverso nome, le sue pubblicazioni anche oggi, si apriva significativamente con un editoriale, a firma del Colonello Simon, dal titolo *Les études berbères au Maroc et leurs applications en matière de politique et d'administration*, che era seguito da un *Questionnaire sur la société berbère* che identificava dettagliatamente i diversi aspetti relativi all'organizzazione familiare e tribale, ai sistemi politici comunitari, ai metodi di soluzione delle controversie, alle modalità di organizzazione economica e di trasmissione della proprietà e alla religione, su cui le ricerche degli studiosi dovevano gettare luce⁽⁸⁾. Seppure in modo meno sistematico, anche in Algeria si sviluppa una tendenza analoga alla promozione, da parte dell'amministrazione coloniale francese, di ricerche etnografiche e linguistiche, incentrate soprattutto sulla Cabilia⁽⁹⁾.

L'opera di Robert Montagne, ufficiale di marina ma soprattutto consigliere personale del Generale Lyautey, può essere considerata uno dei culmini di questa stagione di studi, fornendo l'analisi più approfondita condotta fino a quel momento delle modalità tradizionali di organizzazione sociale e politica dei berberi in Marocco e del processo di parziale 'arabizzazione' a cui erano andate incontro (Montagne 2000 [1930]). Montagne sostenne che tra la popolazione berbera le relazioni tra comunità territorialmente contigue si basavano tradizionalmente su due strutture organizzative coesistenti. La prima consisteva in un sistema organizzato in cerchi concentrici, dall'unità di dimensioni più ridotte (il villaggio) alla più estesa (la confederazione), e fondato su accordi di tipo federativo tra unità sociali strutturate attorno a gruppi di discendenza localizzati. Esisteva inoltre, parallelamente a questo sistema di cerchi concentrici, un altro sistema di alleanze (*leff*) trasversali rispetto alla suddivisione in cerchi, e funzionali alla soluzione dei conflitti tra famiglie. Secondo Montagne, negli anni compresi tra l'invasione araba e l'inizio della colonizzazione francese, all'interno di queste strutture organizzative acefale si erano introdotte delle relazioni gerarchiche, in cui spesso le autorità presenti al livello delle unità locali agivano come rappresentanti del potere centrale arabo. Per Montagne questi cambiamenti stavano portando allo sfaldamento dell'organizzazione sociale e politica berbera. Tale disgregazione era

nel complesso causata da tre elementi: l'arabizzazione al livello linguistico, l'islamizzazione al livello religioso, e la 'makhzenizzazione'⁽¹⁰⁾ dell'organizzazione e del potere politici.

Al di là dei contributi che gli studi etnografici e linguistici di epoca coloniale forniscono su questioni specifiche, un loro tratto comune viene in ogni caso a essere costituito dal passaggio dalla contrapposizione 'urbano-rurale' legata al generico appellativo 'mori', utilizzato nelle fonti di epoca precoloniale per definire indistintamente tutte le popolazioni del Maghreb, a una contrapposizione di tipo 'etnico' tra componente araba e componente berbera della popolazione (Pouillon 1993).

Da questo punto di vista, la promozione degli *études berbères* appare un tassello di una più ampia strategia politica del *divide et impera*, basata sulla sottolineatura delle contrapposizioni tra componente araba e componente berbera messa in atto dall'autorità coloniale francese con lo scopo di gestire in modo più efficace il proprio potere sulle popolazioni colonizzate⁽¹¹⁾. La promozione delle *écoles franco-berbères* indirizzate ai giovani *imazighen*, all'interno delle quali era vietato l'insegnamento dell'arabo e dei dettami islamici e la formazione era direttamente affidata a insegnanti francesi (Lafuente 1984), ad esempio fu vista dagli arabi come un tentativo di guadagnarsi l'appoggio degli *imazighen* in funzione della prosecuzione della dominazione coloniale. L'episodio della promulgazione del *dahir*⁽¹²⁾ berbero rappresentò però il momento di più alta tensione tra le due componenti della popolazione. Questo provvedimento, promulgato nel 1930, introduceva infatti la possibilità di ricorrere agli istituti tradizionali del diritto consuetudinario berbero nella soluzione delle controversie che avvenivano nelle aree rurali berberofone. In seguito alle forti proteste da parte degli arabi, che accusarono l'autorità coloniale di voler cristianizzare il Marocco⁽¹³⁾, il provvedimento fu parzialmente ritirato.

Questo *casus belli* rese più consapevoli i francesi di come l'adozione di misure considerate lesive del valore e degli interessi della componente araba della popolazione colonizzata poteva materializzare in tempi rapidi lo sviluppo di movimenti indipendentisti. Gli arabi, d'altra parte ne emersero come un soggetto forte e approfittarono del contemporaneo fermento intellettuale⁽¹⁴⁾ per gettare le basi del futuro stato indipendente. La popolazione berberofona, se da un lato acquisì allora parte del vocabolario che oggi viene utilizzato nei discorsi rivendicativi dei movimenti *imazighen*, dall'altro fu identificata come soggetto apparentato al potere coloniale e per questo non meritevole di partecipare alla futura gestione dello stato indipendente. La marginalizzazione che subirono gli *imazighen* nella fase di pre-

parazione delle lotte per l'indipendenza e in quella immediatamente successiva al suo conseguimento, è anche frutto di questa definizione dei rapporti di potere avvenuta nell'ultima fase del dominio coloniale.

Lo sviluppo dei movimenti imazighen: dall'Indipendenza ai primi anni Novanta.

Le tensioni tra componente araba e componente berbera della popolazione, che animeranno gli anni post-indipendenza, si percepirono già nel periodo di organizzazione delle lotte di liberazione. Marisa Fois (2013), riferendosi al caso algerino, ha mostrato come i cabili, nonostante la massiccia presenza all'interno del MTLD (*Mouvement pour le Triomphe des Libertés Démocratiques*)⁽¹⁵⁾, furono esclusi dalla dirigenza. La marginalizzazione fu innanzitutto politica: l'idea di un' "Algeria algerina" che inglobasse le diverse tradizioni culturali, promossa dalla fazione berbera del partito, fu osteggiata anche violentemente tramite arresti arbitrari ed espulsioni, poiché troppo distante dall'idea panarabista che si stava diffondendo in quegli stessi anni. Nel 1949 un esponente cabilo del MTLD affermava:

È falso che nel MTLD esista una tendenza araba o cabila. Ho sempre pensato che l'Algeria non sia né araba né berbera, non può che essere algerina e nella nostra patria tutte le culture e tutti gli elementi del nostro patrimonio comune meritano il rispetto e il libero sviluppo (cit. in Fois 2013: 63).

Questo fu il primo momento in cui il doppio riferimento a una dimensione etnica e a una nazionale, che ne avrebbe dovuto costituire il trascendimento, appare nei discorsi degli *imazighen* sul loro ruolo nei nuovi Stati-nazione che avrebbero dovuto costituirsi dopo il raggiungimento dell'indipendenza dal dominio coloniale francese. Fino a quel momento l'idea di una contrapposizione 'etnica' tra Arabi e Berberi era stata infatti utilizzata solo dall'amministrazione coloniale francese con l'intento di alimentare la logica divisiva sopracitata. Nel caso algerino, le differenti visioni interne all'MTLD sulla natura dello Stato indipendente furono apparentemente accantonate per privilegiare un obiettivo comune: la liberazione del paese dalla dominazione francese. L'ottenimento dell'indipendenza rappresentò dunque un primo spartiacque nella storia della questione *amazigh* nel secondo Novecento.

Nell'analizzare i discorsi e le pratiche dei movimenti *imazighen* nel periodo che conduce dall'indipendenza di Marocco e Algeria fino ad oggi, è utile

distinguere due fasi, che, sebbene siano cronologicamente quasi le stesse nei due paesi, sono state contraddistinte in ognuno di essi da caratteristiche in parte diverse. La prima fase va dalla creazione degli stati indipendenti ai primi anni Novanta del Novecento, la seconda fase arriva sino ai giorni nostri.

Sul piano accademico, dopo l'indipendenza si assiste al fiorire di una nuova stagione di ricerche linguistiche e sociali condotte sempre più da esponenti dello stesso mondo intellettuale *amazigh*, nonostante l'atteggiamento avverso delle élites politiche e culturali arabe dei nuovi stati, che si manifesta tra l'altro nella chiusura dei dipartimenti universitari di linguistica berbera ad Algeri e a Rabat e nella marginalizzazione dell'uso delle lingue berbere nelle istituzioni e nella vita pubblica.

In Algeria un rinnovato interesse per lo studio delle lingue, della storia e delle espressioni culturali e letterarie *amazigh* è testimoniato prima dai lavori di Mouloud Mammeri (1980, 1987; cfr. Chaker 1989) sulla poesia antica e sulla linguistica cabila e, in anni più recenti, dagli studi linguistici, sociologici e di bilancio critico degli *études berbères* realizzati da Salem Chaker (1982, 1984, 1995, 1998).

In Marocco nel 1967 viene fondata da un gruppo di giovani *imazighen* dell'università di Rabat (tra i quali si possono menzionare Ahmed Boukous, attuale direttore dell'IRCAM, e Brahim Akhiat) l'AMREC (*Association marocaine pour la recherche et l'échange culturel*), prima associazione marocchina *amazigh* le cui finalità esplicite consistevano nella promozione e tutela delle tradizioni culturali marocchine, finalità che in pratica portavano l'attenzione sull'importanza della valorizzazione delle espressioni culturali *imazighen*. In questa fase, l'assenza di ogni riferimento esplicito alla cultura *amazigh* fu dettata dal fatto che l'argomento rappresentava allora in Marocco un tabù difficile da scardinare, un tabù che, come si vedrà, resterà vigente fino alla fine degli anni Novanta. Il potere politico, incarnato dalla figura del sovrano Hassan II, in quegli anni era infatti ostile a ogni tipo di manifestazione di dissenso rispetto a un discorso ufficiale imperniato sull'identità araba del Marocco e sul modello di autorità politica assoluta incarnato dalla monarchia alawita: le testimonianze sul periodo definito *années de plomb*⁽¹⁶⁾ confermano tale situazione.

In questa fase, che arriva fino ai primi anni Novanta, gli elementi del discorso *amazigh* furono formulati e portati avanti dalle élites istruite operanti all'interno dei dipartimenti accademici delle università urbane, come quella di Rabat in Marocco e di Algeri e Tizi Ouzou in Algeria. Dal momento che il contesto politico non permetteva di promuovere delle vere e proprie rivendicazioni di carattere sociale e politico, si agì nell'ambito della ricerca

universitaria in Algeria e, in Marocco, dell'associazionismo culturale, secondo linee e modalità di organizzazione che si ispiravano al modello dell'associazionismo culturale che fioriva in quegli anni in Francia. Dovendo situare la propria attività all'interno degli spazi limitati di autonomia e libertà politica e culturale che caratterizzarono il Marocco fino ai primi anni Novanta, l'AMREC fu portata a privilegiare sin dai primi anni della sua esistenza un modello di rivendicazioni di tipo 'culturalista' nel quale l'obiettivo principale era costituito dal recupero e dalla valorizzazione pubblica di retaggi culturali dimenticati o espressamente cancellati dalla memoria storica del paese. Le associazioni culturali marocchine iniziarono negli anni '70 a diversificare i propri interventi: nacque così nel 1978 l'associazione *Tamaynut* che operava in ambito giuridico. La presenza delle associazioni cominciò a essere capillare, con l'apertura di sedi nelle aree rurali a maggioranza berberofona.

Come si vedrà di seguito, le differenze che emersero nel corso dei primi anni Ottanta tra i movimenti *imazighen* in Marocco e in Algeria riguardano in effetti tre elementi: soggetti coinvolti, tipologia di forma aggregativa, natura delle rivendicazioni. Mentre in Marocco le richieste di riconoscimento della componente *amazigh* continuano, fino all'inizio degli anni Novanta, a essere avanzate soprattutto dall'interno dei circoli intellettuali, attraverso l'associazionismo culturale, e riguardano fondamentalmente la valorizzazione di determinate espressioni culturali, in Algeria, già dall'inizio degli anni Ottanta si registra una convergenza di fatto tra l'attività di valorizzazione della lingua e della cultura cabile svolta dagli intellettuali e i movimenti sociali di protesta che coinvolgono strati più ampi della popolazione *amazigh*. Sarebbe eccessivo attribuire a questi intellettuali un ruolo di leadership nello sviluppo dei movimenti *imazighen* in Algeria, ma è invece innegabile che essi, operando all'interno delle università, abbiano avuto un importante ruolo di stimolo. A tal proposito, riferendosi a Mouloud Mammeri, Chaker sostiene:

Soyons clair: Mammeri n'était ni un «chef», ni un organisateur; il ne tirait «aucune ficelle», ne distribuait des tâches à aucun adepte. Il détestait même que l'on tentât de lui faire jouer un tel rôle. Son impact social, son intervention dans la cristallisation de la «mouvance berbère», il les devait avant tout à son rayonnement, à sa présence constante, sur la longue durée; à sa position de détenteur et de témoin d'un savoir, toujours prêt à recevoir, à écouter, à répéter le message de la berbèrité à une jeunesse avide de l'entendre (Chaker 1989: 153).

È possibile parlare invece di una vicinanza di alcuni di questi intellettuali ad alcuni partiti politici sensibili alla questione *amazigh*, come in particolare il FFS - *Front des forces socialistes*, partito laico di sinistra che nacque nel 1963 con l'intento di opporsi al governo di Ben Bella e che fu costretto a operare in clandestinità fino all'apertura dell'Algeria al multipartitismo del 1989. Come si vedrà, questa apertura, tuttavia, insieme agli eventi drammatici che la seguirono, porterà a un sempre maggiore allontanamento dei movimenti *imazighen* in Cabilia rispetto al sistema istituzionale dei partiti politici.

Come già accennato, la questione *amazigh* ha da sempre avuto in Algeria una forte connotazione regionale: a differenza del Marocco, dove il tessuto associativo sorto in ambiente urbano si diffuse in un secondo momento in maniera capillare anche nelle zone rurali, in Algeria la Cabilia è stata sin dall'inizio il cuore pulsante di ogni rivendicazione e i movimenti *imazighen* contemporanei si inseriscono in una lunga storia di episodi di ostilità della popolazione cabila nei confronti del *pouvoir* arabista centrale. Nel 1980, questa regione fu teatro del tragico susseguirsi di eventi ricordato come 'primavera berbera' (*Tafsut n Imazighen* in lingua *taqbaylit*, la lingua berbera parlata in Cabilia). Fu proprio il divieto imposto a Mouloud Mammeri di tenere una conferenza all'Università (allora denominata "Centro universitario") di Tizi Ouzou sulla poesia cabila antica a scatenare le proteste degli studenti e la risposta repressiva da parte della polizia, che provocò la morte di alcuni manifestanti. Nei mesi successivi, le manifestazioni di protesta si estesero, coinvolgendo non solo gli studenti, ma strati più ampi della popolazione locale. Per la loro drammaticità e durata, gli eventi della "Primavera berbera" possono essere considerati il primo momento importante in cui si manifesta pubblicamente l'opposizione di settori importanti della popolazione *amazigh* alla discriminazione politica e culturale e all'emarginazione sociale subite a causa della politica dell'élite politica dello Stato algerino indipendente. Per questo, a partire dagli anni Novanta, la "Primavera berbera" diverrà non soltanto in Algeria, un evento chiave e quasi di fondazione del 'risveglio' politico e culturale portato avanti dai movimenti *imazighen* (Masbah 2011).

*Lo sviluppo dei movimenti imazighen:
dai primi anni Novanta ad oggi*

All'inizio degli anni Novanta si è aperta una nuova fase per i movimenti *imazighen* di Marocco e Algeria. Anche in quest'ultimo ventennio, la questione

amazigh si è configurata diversamente nei due paesi, anche se ciò non significa che proprio in questo periodo non emergano alcune significative convergenze nel tipo di rivendicazioni e di mobilitazione. Per comprendere tale passaggio bisogna guardare agli eventi politici di quegli anni.

In Marocco veniva firmata nel 1991 la Carta di Agadir, primo documento programmatico nel quale sei associazioni *amazigh*⁽¹⁷⁾ presentarono le proprie rivendicazioni, che oltre a richiedere il riconoscimento del *tamazight* come lingua nazionale, proponevano un nuovo riconoscimento della componente *amazigh* come componente fondamentale dell'“identità culturale marocchina”. Nel documento si afferma infatti che

L'identité culturelle du Maroc se définit objectivement par les données suivantes: a) L'historicité de la langue et de la culture amazighes et leur enracinement dans la terre marocaine sont attestés depuis plus de 5 millénaires selon les documents archéologiques disponibles. b) La langue arabe et la culture arabo-musulmanes sont présentes au Maroc en tant qu'éléments constitutifs de l'identité culturelle marocaine depuis la pénétration de l'Islam durant le VII^e siècle. c) L'interaction de la culture amazighe et des cultures avoisinantes et des cultures exogènes est un fait établi à travers l'histoire du Maroc; cette interaction a enrichi la culture amazighe sans en altérer les propriétés intrinsèques¹⁸

In questo passo sono evidenti alcuni elementi che contraddistinguono successivamente lo sviluppo del discorso rivendicativo dei movimenti *imazighen* in Marocco. Primo, l'uso del concetto di “identità culturale”, che non viene riferito specificamente alla sola componente *amazigh* della popolazione, ma all'intero Marocco. Secondo elemento è l'avverbio utilizzato in apertura, “oggettivamente”. Gli autori della Carta mostrano di non avere dubbi sulla natura degli elementi che compongono l'identità culturale marocchina: essi sono ‘oggettivi’ per l'appunto, e non implicano una prospettiva di parte. Un terzo elemento riguarda invece la relazione tra le due componenti principali, quella *amazigh* e quella araba; si riconosce implicitamente che la loro interazione è un elemento centrale tanto nella formazione dell'identità culturale marocchina quanto nella formazione e nella differenziazione di quelle due componenti e inoltre, se da un lato nella Carta si asserisce che tale interazione ha arricchito la cultura *amazigh*, dall'altro, con la frase finale si evidenzia (in contrapposizione con l'apertura iniziale) una visione piuttosto statica degli elementi che compongono la cultura di un gruppo.

Quello che avvenne in Marocco fu un passaggio

dal rifiuto da parte della politica istituzionale (in primo luogo da parte della casa reale) di riconoscere l'esistenza di una questione *amazigh*, alla necessità di aprire un confronto. Ciò avvenne tramite un processo lento e graduale: i discorsi promossi all'inizio di questo periodo dai movimenti *imazighen* si mantennero su un livello prudente. Nella prima citata Carta di Agadir si parla, ad esempio, della necessità di riconoscere la lingua *tamazight* come lingua nazionale al pari dell'arabo. Un riconoscimento di questo tipo corrispondeva alla mera accettazione dell'esistenza della lingua ma non prevedeva che si attuassero dei protocolli per la sua integrazione in ambito amministrativo e politico. Qualche anno dopo, il *Conseil National de Coordination entre les associations culturelles amazighes* (CNC) si spinse oltre, proponendo l'ufficializzazione della lingua *tamazight*, ma in quel contesto politico e storico le richieste non trovarono alcuna risposta da parte del sovrano Hassan II.

Nel 1994 l'arresto di sette attivisti, accusati di aver esposto dei cartelli contenenti scritte in lingua *tamazight*, fece sorgere un movimento di solidarietà e fece acquisire risonanza internazionale alla questione *amazigh*. Negli anni successivi vi furono delle deboli aperture da parte di Hassan II alla componente *amazigh* della società. Con l'ascesa al trono del figlio Mohamed VI i movimenti *imazighen* trovarono degli ulteriori stimoli a proseguire l'azione rivendicativa, ottenendo delle lente e graduali concessioni in termini di diritti formali da parte del potere centrale. Nel corso del regno di Mohamed VI, si può osservare come le rivendicazioni dei movimenti *imazighen* acquistino progressivamente una dimensione più specificamente politica: nel *Manifesto Berbero*, documento redatto nel 2000 da Mohamed Chafik, e firmato da 229 tra accademici, scrittori, artisti e intellettuali marocchini, le richieste politiche ed economiche vengono poste sullo stesso piano di quelle culturali. Anche in questo documento la questione dell'identità non è affrontata in riferimento alla sola componente *amazigh* della popolazione marocchina: l'intento primario del documento è di far emergere dopo anni di silenzi, il ruolo primario della cultura *amazigh* nella costruzione dell'identità marocchina. Ciò che viene sottolineato non è solo la negazione dell'identità *amazigh* in quanto tale, ma anche il suo apporto alla formazione di un'identità comune. Nel prosieguo del manifesto si collega il termine identità all'importanza degli elementi che la comporrebbero: in particolar modo si sostiene che la perdita di un elemento centrale come la lingua comporterebbe la scomparsa dell'identità *amazigh*.

Nel 2001 il nuovo sovrano riconobbe nel discorso ufficiale tenuto il 30 luglio in occasione dell'an-

niversario della sua ascesa al trono, la dimensione plurale (*amazigh*, araba, africana, e andalusa) dell'identità marocchina, e promosse la creazione dell'IRCAM (*Institut Royal de la Culture Amazighe*), ente consultivo incaricato di favorire l'integrazione della lingua *tamazight* in ambito educativo e istituzionale e di promuovere la cultura *amazigh* in tutte le sue espressioni, significativamente affidandone la direzione proprio a Chafik. La creazione dell'IRCAM, come si vedrà, generò tuttavia una frattura tra gli intellettuali *imazighen*: coloro che si espressero a favore sostennero che il nuovo ente avrebbe dato visibilità alla questione *amazigh*⁽¹⁹⁾, i contrari invece videro nell'Istituto un ulteriore centro di potere utile solo a cristallizzare le rivendicazioni dei movimenti e a poter gestire con più facilità il dissenso.

Il processo di riconoscimento della componente *amazigh* in Marocco ha infine avuto nel 2011, un momento chiave nella revisione della Costituzione politica del paese. Per la prima volta nel preambolo del nuovo testo si fa infatti riferimento chiaramente all'apporto della cultura *amazigh* nella costruzione dell'identità nazionale:

État musulman souverain, attaché à son unité nationale et à son intégrité territoriale, le Royaume du Maroc entend préserver, dans sa plénitude et sa diversité, son identité nationale une et indivisible. Son unité, forgée par la convergence de ses composantes arabo-islamique, amazighe et saharo-hassanie, s'est nourrie et enrichie de ses affluents africain, andalou, hébraïque et méditerranéen (Constitution du Royaume du Maroc 2011).

Nella Costituzione viene riconosciuto inoltre lo status di lingua ufficiale (al pari dell'arabo) del *tamazight*, e viene sottolineato che questa rappresenta un patrimonio comune a tutti i marocchini, rinviando però le modalità d'integrazione del *tamazight* nell'insegnamento e nella vita pubblica alla promulgazione di una legge specifica.

Piuttosto che dire che lo sviluppo di rivendicazioni di natura più esplicitamente politica da parte dei movimenti *imazighen* in Marocco nell'ultimo ventennio ha costituito una novità assoluta rispetto alla strategia da essi perseguita nei decenni precedenti, è corretto sostenere che il mutamento del contesto socio-politico registratosi con l'ascesa al trono di Mohamed VI ha permesso agli attivisti di presentare le loro richieste non più nella veste di pure rivendicazioni di politica culturale, ma in quella di rivendicazioni di riconoscimento politico.

Nonostante il processo in atto abbia portato a questa evoluzione, esso ha provocato la nascita all'interno dei movimenti *imazighen* di divergenze

sulle strategie rivendicative e il tipo di relazioni da intrattenere con le istituzioni del potere centrale. Una parte dei movimenti paventa infatti il rischio di una cristallizzazione delle rivendicazioni sul piano di riconoscimenti puramente formali e non su quello delle politiche concrete: la creazione di istituzioni *ad hoc* e il privilegio della sola dimensione normativa comporterebbe, in primo luogo, un 'ad-domesticamento' della questione *amazigh* da parte del potere centrale; secondariamente, entrambe rappresenterebbero un controsenso poiché legittimerebbero un sistema istituzionale di gestione autocratica del potere che, per com'è configurato, è invece l'obiettivo critico dei movimenti *imazighen*. In un documento intitolato "*La politique de gestion du dossier Amazigh au Maroc à la lumière de la Convention 169*" pubblicato dall'Associazione Tamaynut nel 2008, si individuano ad esempio tre diverse posizioni rispetto alla creazione dell'IRCAM: la prima è quella delle associazioni (il cui nome però non viene menzionato) che hanno accolto con favore la creazione dell'ente e che tendono a valutarne l'attività in base ai risultati concreti ottenuti di volta in volta; una seconda posizione lo considera l'espressione di una volontà politica di controllare i movimenti *imazighen*, e propone la creazione di un istituto realmente indipendente; infine, l'ultima posizione critica totalmente la creazione dell'ente e confida esclusivamente nel riconoscimento costituzionale di diritti per gli *imazighen* (Tamaynut 2008).

È importante inoltre sottolineare che negli anni che seguirono la redazione del Manifesto Berbero i movimenti *imazighen* in Marocco sono divenuti una componente importante dei movimenti sociali che richiedevano la definitiva apertura del paese alla democrazia: ciò testimonia della crescita, all'interno dell'attivismo *amazigh*, della consapevolezza che la richiesta di diritti linguistici e culturali specifici per gli *imazighen* non poteva essere slegata da un ambito più ampio di rivendicazioni che comprendeva i diritti sociali, politici ed economici di tutta la cittadinanza.

L'esempio più chiaro di questa convergenza è stata la partecipazione delle organizzazioni *imazighen* all'interno del Movimento 20 Febbraio, il movimento sociale di massa per la democratizzazione del paese, sorto in Marocco nel 2011 sull'onda delle manifestazioni che nello stesso periodo si sviluppavano in altri paesi del Maghreb. I movimenti *imazighen* non fornirono esclusivamente un appoggio esterno al Movimento 20 Febbraio, ma ne entrarono a far parte, evidenziando una condivisione di idee e di obiettivi tra componente araba e componente *amazigh* della società marocchina che nel periodo post-indipendenza non si era mai vista: si considerò che la rivendicazione di diritti culturali rientrasse

pienamente nelle richieste più generale di una maggiore democratizzazione del paese. Il risultato più importante di questa mobilitazione è stato, come già detto, l'ottenimento della revisione, nello stesso anno, della Costituzione Politica del paese.

L'importante presenza di attivisti *amazigh* nelle manifestazioni del *Movimento 20 Febbraio* mostra come sia stato improprio l'utilizzo diffuso dell'espressione "Primavera arabe" per parlare dei nuovi movimenti sociali e politici che in questo periodo hanno preso piede in tutta la regione nordafricana. Tale definizione, come ormai dovrebbe apparire chiaro, ha delle importanti implicazioni politiche poiché, come mostrano decenni di proteste nei confronti del potere costituito in Cabilia e, con modalità diverse, in Marocco (ma si potrebbero citare anche altri casi nella regione)⁽²⁰⁾, è proprio l'insistenza sulla matrice araba come componente esclusiva, tanto culturalmente quanto politicamente, degli stati nazionali ad essere spesso stata oggetto di contestazione.

Se in Marocco, l'inizio degli anni Novanta segna l'inizio di un progressivo passaggio dell'attivismo *amazigh* dall'ambito dell'associazionismo culturale a un ambito organizzativo e rivendicativo di carattere più esplicitamente politico, per l'Algeria, come è noto, esso ha coinciso con lo sviluppo di una cruenta guerra civile. L'apertura al multipartitismo del 1989 aveva rappresentato un momento di cambiamento storico per il paese. Alle prime elezioni libere però la vittoria al primo turno del FIS, *Front Islamique du Salut*, non fu riconosciuta dai generali dell'esercito algerino definiti *janvieristes*, che destituiscono il neoeletto Chadli Bendjedid. Ne seguì una campagna di arresti massivi degli esponenti del FIS e dei presunti simpatizzanti e l'inizio di una attività di guerriglia, durata fino ai primi anni del 2000 da parte di diversi gruppi islamici armati che interessò sia le zone rurali sia le città e che provocò migliaia di morti.

Mentre i movimenti *imazighen* marocchini riuscivano a rafforzare la propria presenza politica all'interno del paese, e contribuivano con la loro azione a far sì che il sovrano Hassan II avviasse un processo di democratizzazione del paese poi continuato dall'erede Mohamed VI, in Algeria gli *imazighen* si trovarono dunque a essere presi tra due fuochi: quello delle forze militari e quello dei movimenti islamisti.

In questo scenario, la questione *amazigh* riemergerà in Algeria solo nel 2001, in seguito a un tragico evento avvenuto in Cabilia. L'uccisione all'interno di una caserma di polizia di un giovane, Massinissa Guermah, innescò la serie di eventi definiti "Primavera nera", 31 anni dopo l'altra importante 'primavera' che aveva lasciato un segno indelebile nel mondo *amazigh*. I movimenti che sorsero in

seguito alla repressione poliziesca delle proteste di piazza dell'aprile 2001 per l'uccisione del giovane *amazigh*, adottarono delle forme di organizzazione comunitaria che riprendevano elementi dalle tipologie organizzative tradizionali attualizzandole rispetto al contesto, dando origine al *Mouvement Citoyen des Aarchs*, il quale si propose come una forma di organizzazione popolare democratica capace di prendere decisioni autonome sulle strategie e sugli obiettivi di azione politica senza passare per la delega ai partiti tradizionali, che ormai da tempo avevano perso credibilità agli occhi della popolazione cabila. Il movimento riuscì rapidamente a conferire una unitarietà alle rivendicazioni, ovviando alla disorganizzazione iniziale⁽²¹⁾. Il termine *Aarch* (pl. *Arouch* o *Aarchs*) in lingua *taqbaylit* definisce la tradizionale forma di assemblea politica utilizzata dalle tribù *amazighen* cabile, basata su forme di coesione sociale fondate sull'intreccio tra legami riferibili alla comune appartenenza territoriale e legami di comune appartenenza a un lignaggio⁽²²⁾. Il *Mouvement Citoyen des Aarchs* si organizzò riprendendo questa forma assembleare, ma adattandone la strutturazione in funzione delle suddivisioni amministrative dello Stato algerino. Il nome scelto, considerate le differenze rispetto alla struttura pre-coloniale, assume quindi una connotazione principalmente simbolica, in cui si voleva sottolineare da una parte l'importanza e il carattere democratico delle forme assembleari di organizzazione politica e dei legami di solidarietà degli *imazighen* cabili e dall'altra il rifiuto del centralismo dello Stato algerino e dell'ideologia della radice araba dell'Algeria.

La ricerca di una continuità tra le forme di organizzazione politica del passato e quelle emerse con la "Primavera nera", è successivamente divenuto un elemento chiave di costruzione di una memoria comune dell'attivismo *amazigh*, non solo limitata alla Cabilia, secondo un meccanismo che Amrouche (2009) ha chiamato "ancestralizzazione della lotta".

La questione linguistica, fulcro delle rivendicazioni

L'elemento che in maniera più immediata contraddistingue oggi gli *imazighen* rispetto al resto della popolazione nordafricana è la lingua; per questo, in un contesto nel quale, sia in Marocco sia in Algeria, con lo sviluppo degli Stati indipendenti i regimi al potere hanno messo in atto politiche che producevano una marginalizzazione dell'uso delle lingue berberofone, le principali rivendicazioni degli attivisti hanno riguardato il riconoscimento dei diritti linguistici. Come si è detto all'inizio, le stime parlano di una percentuale di berberofoni che

raggiunge il 50% in Marocco e il 25% in Algeria. Inoltre, in entrambi i paesi il plurilinguismo di una parte consistente della popolazione costituisce un dato di fatto: si utilizzano, secondo i contesti e gli ambiti dell'interlocuzione, l'arabo dialettale (lingua materna), l'arabo standard (solo per le comunicazioni ufficiali), le molteplici varianti di *tamazight* (lingue materne), il francese e, in misura minore, lo spagnolo. Se ognuna di queste lingue tende quindi a essere associata con una specifica sfera d'uso, è altrettanto vero che con le politiche di arabizzazione intraprese negli Stati indipendenti, l'uso delle lingue berbere è stato sempre più oggetto di discriminazione da parte del potere politico e della burocrazia, e considerato un segno di arretratezza culturale. In Marocco, dove i tassi di analfabetismo continuano anche oggi ad essere molto elevati⁽²³⁾, l'utilizzo quasi esclusivo in ambito pubblico di lingue colte (arabo standard e francese nello specifico) ha di conseguenza comportato la conseguente esclusione di una larga fascia della popolazione berberofona dalla vita politica. Ciò spiega la centralità che nello sviluppo dell'attivismo *amazigh* ha avuto la richiesta di politiche che tutelassero e valorizzassero le lingue berbere, e l'importanza attribuita ai recenti riconoscimenti che, specialmente da parte dello Stato marocchino, si sono ottenuti a questo riguardo. Attualmente la lingua *tamazight* ha in Marocco lo status di lingua ufficiale, introdotto con la revisione costituzionale del 2011; in Algeria invece, dopo la revisione costituzionale del 2002, le lingue berbere mantengono lo status di lingua 'nazionale'.

In Marocco, dove l'insegnamento del *tamazight* è previsto dalla legge sin dal 2003, l'ottenimento, sancito dalla riforma costituzionale del 2011, dello status di lingua ufficiale dello Stato ha riaperto il dibattito sulle metodologie e i contenuti delle politiche linguistiche, soprattutto in campo educativo (Gandolfi 2010). Sia in ambito accademico che all'interno dei movimenti *imazighen* si è posta la questione della natura del *tamazight*: essa deve essere considerata una lingua unitaria o piuttosto un insieme di dialetti aventi una radice comune? A questa domanda è collegata una serie di altre questioni che vanno al di là del puro ambito linguistico. Innanzitutto, qualora prevalesse la tesi dell'unicità della lingua, essa fornirebbe una legittimazione teorica al discorso internazionalista che sarà discusso nel paragrafo seguente. Inoltre, per ciò che riguarda il Marocco, non si è ancora riusciti a trovare un accordo su come standardizzare le modalità di insegnamento scolastico del *tamazight*, e l'esistenza o meno di cattedre di insegnamento della lingua tende a essere confinata nelle regioni berberofone e a dipendere dall'interesse di singoli dirigenti scolastici. Attualmente esistono tre varianti dialettali in

Marocco (*tarifit*, *tachelit* e *tamazight*), tre in Algeria (*taqbaylit*, *chaoui* e *mzabit*) e una nella regione sahelico-sahariana dei Touareg (*tamasheq*). Gli studi di linguistica comparata hanno appurato una percentuale di radice lessicale comune del 55% per le sette varianti regionali (Mahrazi 2009). Sebbene le varianti regionali appartengano alla stessa famiglia linguistica, l'intelligibilità reciproca non è immediata. All'interno dei movimenti emergono attualmente due posizioni divergenti: una parte di essi sostiene che sia necessario lavorare per la creazione di una versione standard del *tamazight*, una lingua intermedia che acquisisca elementi da ognuna delle varianti parlate in Marocco e Algeria; un'altra parte dei movimenti sostiene, al contrario, che sia più utile conservare tale varietà linguistica, stimolando lo studio delle varianti dialettali nelle diverse regioni (Mahrazi 2009.).

La creazione di una versione standard rischierebbe però di generare un doppio registro linguistico: un *tamazight* colto da utilizzare in ambito transregionale e internazionale e un *tamazight* colloquiale per la vita quotidiana. Una soluzione del genere porterebbe ad acuire la stratificazione sociale interna alla popolazione *amazigh*, allargando la distanza tra élite letterate urbane e popolazione rurale, facendo venire meno la logica inclusiva che era stata alla base della richiesta di riconoscimento alle lingue berbere dello status di ufficialità. In Marocco, di fronte a questi dilemmi, si è finora adottato un approccio intermedio: attualmente i manuali scolastici utilizzati nelle scuole primarie sono redatti nei tre dialetti principali, ma progressivamente nel corso dei 6 anni di scuola primaria si tende ad integrare elementi degli altri dialetti (Abouzaïd 2006). Vi è invece un accordo abbastanza ampio sul fatto che sia necessaria un'operazione di adeguamento del *tamazight* rispetto ai tempi in cui viviamo: attualmente molti termini di uso corrente sono mutuati da altre lingue e ciò mostra i limiti del *tamazight* nel configurarsi come lingua attuale (Boukous 2009).

L'altro grande elemento di disaccordo sia in seno ai movimenti *imazighen* che nei confronti della politica istituzionale è quello relativo all'alfabeto da utilizzare per la trascrizione del *tamazight*. La scelta di riportare in vita l'alfabeto tradizionale, chiamato *tifinagh*, ha suscitato diverse critiche. In passato questo alfabeto aveva una valenza puramente simbolica, e fino ad oggi è stato utilizzato solo nelle cerimonie tradizionali. Un caso a sé è quello dei touareg, che hanno continuato a utilizzarlo anche in epoca recente. La decisione di utilizzare la grafia *tifinagh* in un certo senso rappresenta la volontà di imporsi definitivamente come 'cultura indipendente', e di sottolineare il proprio legame

con il passato. In seguito alla colonizzazione francese gli *imazighen* avevano cominciato a utilizzare i caratteri latini per trascrivere la propria lingua: questa opzione è tuttora molto diffusa in Cabilia (Silverstein, Crawford 2004). I sostenitori dell'utilizzo dell'alfabeto latino sottolineano i suoi vantaggi, in particolar modo la possibilità di rendere il *tamazight* una lingua aperta verso il mondo esterno (El Barkani 2010); al contrario, l'adozione dei caratteri *tifnagh* rappresenterebbe un segno di chiusura e rischierebbe di compromettere la sopravvivenza del *tamazight*. Negli ultimi anni si è assistito a scelte contrapposte in Marocco e Algeria: mentre l'IRCAM in Marocco ha deciso per l'utilizzo dei caratteri *tifnagh*, in Algeria ancora oggi si preferisce utilizzare i caratteri latini. Tra queste due posizioni, i partiti arabisti avevano tentato di introdurre una terza via, quella dell'utilizzo dell'alfabeto arabo, ma senza alcun appoggio da parte dei movimenti *imazighen*: al contrario, questa proposta era stata considerata come un ulteriore segno della volontà di imporre l'ideologia arabista.

Allo stato attuale, il riconoscimento costituzionale della lingua *tamazight* costituisce un punto di non ritorno in termini di diritti acquisiti dalla popolazione marocchina. Ai movimenti spetta un doppio compito: da un lato quello di confrontarsi e giungere a una soluzione condivisa riguardo alle forme di implementazione delle norme costituzionali, dall'altro quello di far sì che la questione *amazigh* non esca dalle priorità dell'agenda politica. In Algeria al contrario la concessione dello status di lingua nazionale alla lingua berbera sembra non avere rappresentato una soluzione soddisfacente in un'ottica di pieno riconoscimento dei diritti culturali: società civile e mondo associativo devono riuscire a riconquistare uno spazio adeguato all'interno di un quadro politico e sociale tuttora problematico.

La dimensione transnazionale nelle rivendicazioni degli imazighen: tra locale e globale

Fino ad anni recenti, la rivendicazione di diritti specifici per la popolazione *amazigh* è stata un processo che riguardava l'ambito degli stati nazionali di Algeria e Marocco, dove peraltro costituiva un tabù per la maggioranza dell'opinione pubblica e della politica ufficiale: il poco che trapelava nei paesi occidentali era trasmesso proprio dagli *imazighen* della diaspora, emigrati principalmente in Europa e in Nord America. Fu proprio dagli espatriati che iniziarono a venire le prime denunce, a livello internazionale, della situazione di discriminazione nei confronti della propria popolazione nei paesi

d'origine. Il primo momento in cui si delineano le basi per l'internazionalizzazione della 'causa *amazigh*' può essere identificato nel festival del cinema di Douarnenez (Bretagna) tenutosi nell'agosto del 1994 e dedicato alla cultura *amazigh*. Durante il festival fu infatti firmata la *Déclaration de Douarnenez sur les droits identitaires, culturels et linguistiques des Imazighen*, che è la prima dichiarazione congiunta di associazioni marocchine, algerine e della diaspora in Francia, Belgio e Spagna⁽²⁴⁾. Furono create in quell'occasione le basi per la fondazione del *Congrès Mondial Amazigh*, che avvenne l'anno seguente. Il CMA opera da allora su due livelli: quello interno agli stati e quello delle organizzazioni internazionali⁽²⁵⁾.

Lo sviluppo di una dimensione transnazionale dei movimenti *imazighen* e i dibattiti su questo processo hanno riproposto la questione del passaggio da rivendicazioni di ambito regionale a richieste di rilevanza nazionale. In Marocco, dove l'attivismo *amazigh* è nato nei centri urbani, la sua connotazione regionale è stata sin dall'inizio molto debole, se non del tutto assente; in Algeria invece la forte associazione tra questione *amazigh* e autonomia della Cabilia ha costituito un elemento di lunga durata, che ancora oggi appare dominante.

Questo spiega perché la trans-nazionalizzazione della questione e dell'attivismo *amazigh* non abbia incontrato consensi unanimi tra gli attivisti. Intellettuali cabili come Salem Chaker e associazioni come l'AMREC hanno ripetutamente manifestato le proprie riserve in proposito: l'associazione di Rabat sostiene in particolare la necessità di contestualizzare le rivendicazioni, modellandole sulla base del quadro politico e sociale all'interno del quale si opera (Pouessel 2011). Secondo queste posizioni critiche, attribuire una dimensione transnazionale all'identità *amazigh* si rivela inconsistente se si considerano le diversità linguistiche e di percorsi storici delle differenti popolazioni berberofone e il fatto che gli *imazighen* non hanno mai avuto un'organizzazione politica unitaria centralizzata. Sul piano politico, per i sostenitori dell'approccio 'regionalista' i diversi aspetti della questione *amazigh* andrebbero trattati all'interno dei confini nazionali e, soprattutto al livello delle singole regioni, poiché le peculiarità di ognuna di esse rende impossibile l'applicazione di soluzioni valide per tutti i casi. Alla logica trans-nazionalista si contesta il rischio di omogeneizzazione degli *imazighen*, che porterebbe a cancellare le specificità culturali delle diverse popolazioni berberofone del Maghreb. Da questo punto di vista, l'attività svolta dal CMA presso diversi organismi internazionali connessi al sistema ONU, pur avendo l'intento di conferire il giusto valore alla varietà culturale del mondo *ama-*

zigh, si muoverebbe nella direzione opposta, quella della standardizzazione e dell'uniformità sia linguistica che culturale. Nel complesso, si può tuttavia concludere che oggi la dimensione regionale, la dimensione nazionale e quella transnazionale hanno finora costituito ambiti diversi, ma non inconciliabili, in cui gli attivisti della 'causa *amazigh*' hanno portato avanti le loro rivendicazioni e le richieste di riconoscimento. Resta una questione aperta quella di sapere se nel prossimo futuro tra questi diversi livelli in cui si muove e organizza l'attivismo *amazigh* si svilupperà un intreccio e un rapporto di complementarità più stretto, o invece una relazione apertamente conflittuale.

Note

¹ Una trattazione più estesa dei temi affrontati nel seguente articolo si trova nella tesi di laurea che ho realizzato per il conseguimento della Laurea Magistrale in Cooperazione e Sviluppo nell'Università degli Studi di Palermo, a.a. 2012-2013 (relatore: Alessandro Mancuso).

² Sebbene oggi utilizzato correntemente in italiano, francese e inglese, nella sua accezione originaria, il termine 'berbero' ha chiaramente una connotazione negativa, derivando quasi certamente dal greco *barbaros*, cui corrisponde il latino *barbarus* e l'arabo *barbar*.

³ Per una panoramica d'insieme sulla storia e sulla cultura delle popolazioni berbere/*amazighen* cfr. Brett e Fentress 1997; Camps 1996; Servier 2011. Una fonte fondamentale resta anche oggi l'opera di Ibn Khaldun le cui parti sui berberi/*amazighen* sono state pubblicate in lingua francese in forma di volume autonomo (Ibn Khaldun 2011).

⁴ Dati riportati in *Encyclopedie berbère* (versione online: <http://encyclopedieberbere.revues.org/>), voce 'Langue'. Il termine *tamazight* è utilizzato per indicare la lingua parlata dagli *amazighen* nella sua struttura standardizzata, sebbene esistano molte varianti regionali (*tachelit*, *tarifit*, *taqbaylit* le più diffuse). Mentre in Marocco la popolazione che parla lingue berbere è distribuita in diverse regioni del territorio nazionale, in Algeria essa è concentrata, sebbene non esclusivamente, in Cabilia.

⁵ Il termine è utilizzato al plurale per sottolineare la natura eterogenea delle rivendicazioni.

⁶ Per il dibattito sulle cosiddette "politiche per il riconoscimento" in filosofia politica si vedano: Taylor 2010, Habermas 2010, Lanzillo 2005, Fraser 1996, Baumann

2003, Savidan 2010.

⁷ Per un approfondimento sulla conquista del Maghreb da parte degli arabi e sulla resistenza berbera si veda: Monès (1990).

⁸ La rivista uscì con il nome *Archives berbères* dal 1915 al 1921. In quest'anno, dalla confluenza tra questa rivista e il Bulletin de l'Institut des Hautes-Études Marocaine, nasce la rivista *Hespéris: Archives Berbères et Bulletin de l'Institut des Hautes-Études Marocaines*, che continuerà con questo nome le sue pubblicazioni fino al 1960, anno in cui cambierà il suo nome in *Hespéris-Tamuda*, con il quale è tutt'oggi pubblicata. Tutti i volumi di *Archives berbères* sono consultabili, in versione digitalizzata, sul sito web della Bibliothèque Nationale du Royaume du Maroc, alla pagina <http://bnm.bnrm.ma:86/ListeVol.aspx?IDC=23>. Tra gli altri studi di carattere etnografico e linguistico di epoca coloniale sulle popolazioni berbere/*amazighen* del Marocco si veda Laoust 1920.

⁹ Per ciò che riguarda l'etnografia della Cabilia, va menzionata in particolare l'opera del generale Hanoteau (Hanoteau, Letorneux 2003 [1893]), mentre per ciò che riguarda la linguistica, *La langue berbère. Morphologie. Le verbe: étude de thèmes* di André Basset (2005 [1929]) resta anche oggi fondamentale per lo sviluppo dei successivi studi, soprattutto per ciò che riguarda l'analisi delle strutture linguistiche della lingua cabila. Per una rassegna d'insieme e un'analisi retrospettiva di questi studi si veda Chaker 1982.

¹⁰ *Makhzen* è il termine arabo con il quale si definisce l'apparato di potere centrale.

¹¹ Come scrive Amselle con riferimento all'insieme dell'Africa coloniale francese: «Nei territori conquistati dalla Francia, la politica delle razze è all'origine di un'amministrazione qualificata "diretta" [...]. Sul piano economico, la separazione delle razze, che si traduce in particolare nell'eliminazione dei conquistatori e nella promozione delle popolazioni dominate, viene considerata, nella tradizione spenceriana, come la condizione di un vero sviluppo economico. Infine, nell'ambito etnografico, tale orientamento politico dà luogo alla produzione di tutta una serie di atlanti e carte amministrative, politiche ed etniche, che servono da base per la costituzione del sapere etnografico. Tale sapere permette a sua volta al colonizzatore di affermare il suo potere sulle popolazioni» (Amselle 1999: 57).

¹² *Dahir* è un termine arabo che nel regime del protettorato francese in Marocco, in cui il sovrano restava, da un punto di vista formale, il depositario del potere politico, indicava, e continua a indicare anche oggi un decreto reale avente forza di legge.

¹³ Le proteste della componente araba della società contro l'approvazione del *dahir* berbero apparvero principalmente sulla stampa internazionale araba (Lafuente 1984), ma vi furono anche delle proteste di piazza represses talvolta nel sangue (Berque 1987).

¹⁴ L'inizio del XX secolo fu un periodo di particolare fermento culturale e di attivismo negli ambienti religiosi e politici del mondo arabo. Durante gli anni Venti del Novecento si diffuse tra i giovani marocchini istruiti l'ideologia riformista salafita, che proponeva un ritorno ai dettami dell'islam originario, oltre che il pensiero panarabista.

¹⁵ Partito politico nato dalle ceneri del PPA (*Parti du Peuple Algérien*), all'interno del quale per la prima volta alcuni esponenti parlano di "Algeria algerina", sottolineandone la caratteristica pluri-identitaria e le radici *amazigh*.

¹⁶ Con l'espressione "Anni di piombo" ci si riferisce in Marocco al periodo che va dagli anni Sessanta agli anni Novanta, coincidente in pratica con il regno di Hassan II, caratterizzato da forti repressioni del *makhzen* nei confronti delle opposizioni politiche e sociali. Durante quegli anni furono compiuti arresti di massa degli oppositori politici e torture sistematiche, e si registrarono numerose sparizioni di oppositori. Nel 2004 il nuovo sovrano Mohamed VI ha promosso la creazione di una commissione che esaminasse le reali violazioni dei diritti umani durante il periodo considerato: l'*Instance Equité et Réconciliation* (IER). L'IER, dopo aver esaminato 16.800 casi relativi ai 43 anni del regno di Hassan II (1956-1999), ha accertato un numero di 9.779 violazioni dei diritti umani, e un numero complessivo di 1.018 morti. Per un'analisi dell'operato dell'IER si veda: Gandolfi 2010: 81-106.

¹⁷ Testo disponibile all'indirizzo: http://www.tlfq.ulaval.ca/axl/afrique/charte_berbere.htm

¹⁸ Le sei associazioni firmatarie furono: AMREC, Tamaynut, Université d'Été, Tilelli, Ilmas e Association culturelle de Souss.

¹⁹ Secondo Meryam Demnati, attivista *amazigh* marocchina, membro dell'OADL (*Observatoire Amazigh pour les Droits et les Libertés*), del CMA (*Congrès Mondial Amazigh*) e ricercatrice dell'IRCAM, «La creazione dell'IRCAM è arrivata grazie alle rivendicazioni del movimento *amazigh*, non è cascata dal cielo. Il manifesto *amazigh* del 2000 era più forte rispetto ai documenti precedenti, ed è arrivato nel momento in cui il nuovo re era salito al trono: è stata una scelta voluta, dovevamo fare capire subito al nuovo sovrano le nostre intenzioni. Un milione di persone ha firmato. Non solo la pressione popolare marocchina ha avuto un ruolo, ma anche ciò che succe-

deva in Algeria ha giocato a favore. Inoltre la questione sorgeva nel periodo in cui Mohamed VI voleva inserirsi in un contesto di rispetto dei diritti umani» (intervista da me realizzata il 15/07/2013, traduzione mia). Per una lettura analitica delle varie posizioni presenti nell'attivismo *amazigh* rispetto ai rapporti con le istituzioni statali, si veda: Silverstein, Crawford 2004.

²⁰ Emblematico è il caso della Libia, paese in cui la dittatura quarantennale di Gheddafi ha represso ogni possibilità di espressione della popolazione *amazigh*: questa, seppure numericamente meno rilevante che in Algeria e in Marocco, ha contribuito attivamente alle proteste e alle azioni che hanno portato al rovesciamento del regime del Colonnello.

²¹ Per un approfondimento delle attività di questo movimento, si consiglia il documentario K. Metref, M. Servergnini, *Il ritorno degli Aarch*, 2003, realizzato da Arcoiris Tv, disponibile all'indirizzo: <http://www.arcoiris.tv/scheda/it/494/>.

²² Per una rassegna della letteratura antropologica sulle forme di organizzazione sociale tradizionale in Cabilia si veda: Abrous 2004.

²³ Secondo lo *Human Development Report* dell'UNDP pubblicato nel 2013, nel 2010, il tasso di alfabetizzazione adulta in Marocco è appena del 56%.

²⁴ La Dichiarazione fu firmata dalle seguenti associazioni: Survie Touarègue-TEMOUT (Francia), A.B.C.D. (Francia), IDLES (Algeria), TILELLI (Marocco), TAMAZGHA (Francia), C.D.E.A. (Spagna), TIFINAGH (Marocco), AMAZIGH-BREIZH (Francia), TRIBAL ACT (Francia), Asociación Amigos del Tamazight (Spagna), ADESSE (Marocco), Association de l'Université d'Été d'Agadir (Marocco), AMREC (Marocco), A.E.C.F.B. TAMAZGHA (Francia), THIZIRI (Francia), A.N.C.A.P. (Marocco), A.C.B. AMAZIGH (Francia), Maison du RIF (Spagna), A.J.B. (Francia), Association N'Imazighen (Belgio), A.D.C.B. (Francia), A.C.B. (Francia), AFUS DEG WFUS (Francia), CYRAV (Francia), A.C. Amazir (Francia).

²⁵ Mentre il CMA agisce al livello delle Nazioni Unite, altri organismi come Tamaynut e OADL – *Observatoire Amazigh des Droits et des Libertés* lavorano rispettivamente per inserire la questione *amazigh* nell'ambito della Convenzione 169 dell'*International Labour Organization* (ILO) sui diritti dei popoli indigeni e tribali, e con *Human Rights Watch*.

Riferimenti bibliografici

Abouzaïd M.

2006 *Politique linguistique éducative à l'égard de l'amazighe (berbère) au Maroc: des choix sociolinguistiques à leur mise en pratique*, tesi di dottorato, Università di Grenoble.

Abrous D.

2004 «Kabylie: Anthropologie sociale», in *Encyclopédie Berbère*, XXVI, Judaïsme, Kabylie, versione on line: <http://enciclopedieberbere.revues.org/1416>

Amrouche N.

2009 «De la revendication kabyle à la revendication amazighe: d'une contestation locale à une revendication globale», in *L'Année du Maghreb*, V: 145-161.

Amselle J.-L.

1999 *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Bollati Boringhieri, Torino.

Baumann G.

2003 *L'enigma multiculturale. Stati, etnie, religioni*, il Mulino, Bologna.

Basset A.

1929 *La langue berbère. Morphologie. Le verbe: étude de thèmes*, Leroux, Paris (2^{ème} ed. L'Harmattan, Paris 2005).

Berque J.

1987 «La politique et le nationalisme au Maghreb et au Sahara, 1919-1935», in Abu Bohaen (a cura di) 1987, *Histoire générale de l'Afrique: VII. L'Afrique sous domination coloniale, 1880-1935*, Edition Unesco: 649-668.

Boukous A.

2009 «Aménagement de l'amazighe: pour une planification stratégique», in *Asinag*, III: 13-40.

Brett M., Fentress E.

1997 *The Berbers*, Blackwell, Hoboken.

Camps G.

1996 *I berberi*, Jaca Book, Milano.

Chaker S.

1982 «Réflexions sur les Études Berbères pendant la période coloniale (Algérie)», in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, XXXIV: 81-89.

1984 «Langue et identité berbères (Algérie/émigration): un enjeu de société», in *Annuaire de*

l'Afrique du Nord, XXIII: 173-180.

1989 «Mouloud Mammeri (1917-1989)», in *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, LI: 151-156.

1995 *Linguistique berbère. Études de syntaxe et de diachronie*, Peeters, Paris.

1998 «Les études berbères: évolutions récentes», in *Inalco*: 1-9.

Cheriguen F.

1987 «Barbaros ou Amazigh. Ethnonymes et histoire politique en Afrique du Nord», in *Mots*, XV: 7-22.

Constitution du Royaume du Maroc, disponibile all'indirizzo www.amb_maroc.fr/constitution

El Barkani B.

2010 *Le choix de la graphie tifnaghe pour enseigner-apprendre l'amazighe au Maroc: conditions, représentations et pratiques*, tesi di dottorato, Università J. Monnet, Saint Etienne (Francia).

Fois M.

2013 *La minoranza inesistente: i berberi e la costruzione dello stato algerino*, Carocci, Roma.

Fraser N.

1996 «Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia del género», in *Revista Internacional de Filosofía Política*, VIII: 18-40.

Gandolfi P.

2010 *La sfida dell'educazione nel Marocco contemporaneo*, Città aperta, Enna.

Habermas J.

2010 «Lotte di riconoscimento nello stato democratico di diritto», in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano: 63-110.

Hanouteau A., Letourneux A. H.

2003 *La Kabylie et les coutumes kabyles: Tomes I-III [1893]*, Bouchène, Parigi.

Ibn Khaldun

2011 *Histoire Des Berbères Et Des Dynasties Musulmanes de L'Afrique Septentrionale*, Nabu Press, Firenze.

Lafuente G.

1984 «Dossier marocain sur le dahir berbère de 1930», in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, XXXVIII: 83-116.

- Lanzillo M. L.
2005 *Il multiculturalismo*, Laterza, Bari.
- Laoust E.
1920 *Mots et choses berbères, notes de linguistique et d'ethnographie, dialectes du Maroc*, A. Challamel, Paris.
- Mahrazi M.
2009 «La démarche pan-berbère est-elle possible pour une éventuelle standardisation de la langue berbère?», in *Asinag*, III: 41-52.
- Mammeri M.
1980 *Poèmes kabyles anciens*, Maspéro, Paris.
1987 *Précis de grammaire berbère*, Awal, Paris.
- Masbah M.
2011 *The amazigh in Morocco: between the internal and the external*, Arab Center for Research & Policy Studies, Doha Institute, Case analysis.
- Metref K., Severgnini M.
2003 Il ritorno degli Aarch, *documentario* realizzato da Arcoiris Tv, disponibile all'indirizzo: <http://www.arcoiris.tv/scheda/it/494/>.
- Monès H.
1990 «La conquête de l'Afrique du Nord et la résistance berbère», in El Fasi M. (éd.) 1990, *Histoire générale de l'Afrique: III. L'Afrique du VII à l'XI siècle*, Edition Unesco: 251-272.
- Montagne R.
2000 *Ribelli del deserto. Vita sociale e politica dei berberi [1930]*, L'ancora del Mediterraneo, Napoli.
- Pouessel S.
2011 «Une culture méditerranéenne fragmentée: la revendication amazighe entre local(ité) et transnational(ité)», in *HAL-SHS (Sciences de l'Homme et de la Société)*: 1-21.
- Pouillon F.
1993 «Simplification ethnique en Afrique du Nord: Maures, Arabes, Berbères (XVIII^e-XX^e siècles)», in *Cahiers d'études africaines*, XXXIII: 37-49.
- Savidan P.
2010 *Il multiculturalismo*, il Mulino, Bologna.
- Servier J.
2011 *Les Berbères*, Presses Universitaires de France, Paris.
Silverstein P., Crawford D.
2004 «Amazigh Activism and the Moroccan State», in *The Middle East Report*, CCXXXIII: 44-48.
- Taylor C.
2010 «La politica del riconoscimento», in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano: 9-62.
- Tamaynut
2008 *La politique de gestion du dossier Amazigh au Maroc à la lumière de la conv. 169*, www.ilo.org