

“SEMPRE HE SENTIT FORCES QUE M’ESTIREN I EM DIUEN COM HE DE SER”

LES DONES D’ORIGEN AMAZIC A CATALUNYA
NARREN LA SEVA AMAZIGUITAT

ÖZGÜR GÜNEŞ ÖZTÜRK



[=]

c i e m e n

Nationalia

COL·LECCIÓ
DRETS COL·LECTIUS

DRETS DELS POBLES

DRETS DE LES DONES

POLÍTIQUES PÚBLIQUES

COL·LECCIÓ DRETS COL·LECTIUS

DRETS DELS POBLES

DRETS DE LES DONES

POLÍTIQUES PÚBLIQUES

Coordinació de la col·lecció: Elena Ferreiro i David Forniès
Coordinació i edició del present dossier: Elena Ferreiro
Correcció lingüística: Maria Areny Busquets
Disseny i maquetació: Mireia Luna, DESIGN IS www.designisnatural.com
Edita: CIEMEN www.ciemem.cat

Per a la citació d'aquest document utilitzeu: Öztürk, Ö.G. (2022). "Sempre he sentit forces que m'estiren i em diuen com he de ser". Les dones d'origen amazic a Catalunya narren la seva amaziguitat. CIEMEN-Barcelona: Col·lecció Drets Col·lectius, num. 9 [\[Accés gratuït en línia\]](#)
<https://www.nationalia.cat/dossier/11519/09-les-dones-dorigen-amazic-a-catalunya-narren-la-seva-amaziguitat>

Aquesta obra es distribueix amb llicència Creative Commons Reconeixement 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.ca>

ISBN: 978-84-09-46806-5

[=]
c i e m e n

SOM PART.
DIVERSITAT I DRETS COL·LECTIUS

Amb el suport de:

 **Generalitat
de Catalunya**

Amb el suport de l'Agència Catalana
de Cooperació al Desenvolupament
i del Departament de Treball,
Afers Socials i Famílies

ÍNDEX

4	SOBRE L'EQUIP DE TREBALL
5	1. INTRODUCCIÓ
5	1.1. Apunts sobre la nostra perspectiva i conceptualització
10	1.2. Disseny de la recerca i la metodologia emprada
12	1.3. Estructura de l'informe
13	2. DIAGNÒSTIC AMB LES DONES D'ORIGEN AMAZIC A CATALUNYA
13	2.1. La transició pot ser eterna
23	2.2. Amaziguitat de les dones d'origen amazic: els principals elements de la identitat
34	2.3. Els mecanismes de control social sobre la vida de les dones
47	2.4. Viure entre dos codis: conflictes identitari
52	3. ELS PRINCIPALS OBSTACLES I DEMANDES IDENTIFICADES
52	3.1. Segregació urbana com una clara manifestació de la discriminació i desigualtat social
54	3.2. Més recursos i més oportunitats
58	3.3. Discriminació per motius religiosos
60	3.4. L'errada de parlar de la "integració"
61	3.5. Instrumentalització de la diferència
61	3.6. Falta de referents com un obstacle
63	3.7. L'escassa participació de les dones en el teixit associatiu: per què i com passa?
64	3.8. Manca d'espais de trobada per a les dones i només amb les dones
65	4. CONCLUSIONS
69	5. BIBLIOGRAFIA

SOBRE L'EQUIP DE TREBALL

ÖZGÜR GÜNEŞ ÖZTÜRK

Özgür Güneş Öztürk és llicenciada en Economia Laboral i Relacions Industrials a la Universitat de Gazi (Ankara) i Màster en Migracions i Mediació Social a la Universitat de Lleida. És doctoranda al Departament de Geografia i Sociologia de la mateixa universitat. Actualment, està treballant com a sòcia treballadora de la Cooperativa Col·lectivaT coordinant l'eix de recerca i formació de la cooperativa, com a professora associada del Departament de Geografia i Sociologia de la Universitat de Lleida i com a professora col·laboradora del programa del Màster en Polítiques Socials i Acció Comunitària de la Universitat Autònoma de Barcelona. A més a més, és la coordinadora tècnica acadèmica del Postgrau de Polítiques LGBTI a la Gestió Pública de la Universitat de Lleida, que és fruit d'un conveni entre el Departament d'Igualtat i Feminismes, l'Escola de l'Administració Pública de Catalunya i la Universitat de Lleida.

ISTAR MONTULL MUSSACH

Istar Montull Mussach és biòloga (especialitzada en antropologia per la UB) i professional de l'educació (UdG). Ha cursat el postgrau interuniversitari en Immigració, Dret i Cohesió social amb el grup d'investigació CER-Migraciones (UAB-UB). Actualment col·labora amb el grup de recerca MIRAS (UAB). Impulsora i coordinadora del projecte Samira i del projecte Escoleta Cornellà, vinculats a entitats com Cornellà Sense Fronteres, NouSol i CIEMEN. Els seus interessos d'investigació són l'educació i els processos d'inclusió de persones migrades, i està centrada especialment en persones de cultura amaziga a Catalunya.

ELENA FERREIRO SANTOS

Elena Ferreiro Santos és llicenciada en Biologia per la Universitat Autònoma de Barcelona i màster en Desenvolupament Internacional per la Universitat Politècnica de Catalunya. És professional de la cooperació i de l'educació per la justícia global, especialitzada en la inclusió de la perspectiva de gènere. Actualment treballa al CIEMEN com a responsable dels projectes d'educació per al desenvolupament.

1. INTRODUCCIÓ

1.1. Apunts sobre la nostra perspectiva

L'informe "*Sempre he sentit forces que m'estiren i em diuen com he de ser*". Les dones d'origen amazic a Catalunya narren la seva amaziguitat s'ha desenvolupat en el marc del projecte d'Educació per a la Justícia Global Som Part, que duu a terme el CIEMEN des de 2015. El present informe és fruit d'un estudi realitzat entre l'octubre 2020 i el desembre 2021 a partir dels testimonis i discursos de dinou dones d'origen amazic de diferents perfils, que viuen a Catalunya. L'objectiu principal és conèixer les vivències de les dones d'origen amazic i comprendre la naturalesa d'aquestes experiències, situant-les en el seu context social, polític i econòmic, per a identificar-ne les necessitats i demandes principals a partir de les entrevistes fetes a elles.

Abans de continuar introduint els aspectes fonamentals de l'estudi, creiem que és imprescindible compartir dos dubtes a l'entorn dels quals hi ha hagut debats interessants a l'equip de treball que l'ha dut a terme. El primer és com anomenar i identificar el subjecte principal de l'estudi. Parlem de *les dones d'origen amazic* o de *les dones amazigo-catalanes*? Com qualsevol qüestió de la identitat que tingui a veure amb una negociació a escala individual entre diferents pertinences nacionals i culturals, o que estigui relacionada amb l'intent honest de definir un col·lectiu que forma part de la societat a què pertanyem, aquesta tampoc és una qüestió fàcil de resoldre. Atès que aquests dubtes i debats són essencials per començar a perfilar la perspectiva de l'equip de treball de l'estudi, expliquem a continuació el context en què apareixen. Però, abans de fer-ho, aclarim un detall d'importància cabdal: tot i que totes les dones entrevistades en el marc d'aquest projecte -o les seves famílies- provenen del Marroc, la identitat, cultura, fet i origen amazics van més enllà del Marroc. Així, el poble amazic s'estén per una desena de països del nord d'Àfrica i el Sahel. Si només ens fixem en els grups amazics que han mantingut viu fins al dia d'avui l'ús de l'idioma (en diverses regions geogràficament discontinües entre si), podem afirmar que aproximadament la meitat dels més de 20 milions d'amazigòfons del món es troba al Marroc; gairebé l'altra meitat a Algèria, i la resta estan repartits entre Tunísia, Líbia, Egipte, Níger, Mali, Mauritània, Burkina Faso, Nigèria, la ciutat de Melilla (Múrcia i Zenia, 2018) i alguns països europeus i nord-americans on s'han assentat diàspores amazigues. Fora d'aquestes regions geogràficament discontinües entre sí, trobem grups humans que majoritàriament parlen àrab, tot i que mantenen trets culturals i/o identitaris amazics. És per això que en aquest estudi fem servir les categories arabòfon/amazigòfon allà on sigui pertinent posar en relació aquests dos grups sense implicar que els arabòfons del nord d'Àfrica no siguin amazics.

Mohammed Chafik (2009) defineix aquest fraccionament geogràfic del món amazic com una dolorosa realitat i en situa les causes principals en el context històric. Primer, l'arabització de la societat berber —Chafik fa servir els mots amazic i berber de manera indiferent després d'explicar-ne els motius— en mans de l'islam i, segon, el coloni-

alisme francès que va aprofundir aquest fraccionament dividint els berberòfons entre diferents nacionalitats. La tercera causa es produeix en el context de les migracions intercontinentals: l'emigració del poble amazic a altres continents; a diferents països europeus, al Canadà i als Estats Units, fa créixer la presència de la diàspora amaziga també fora de l'Àfrica (pàg. 15-16).

En el cas de Catalunya, segons les dades de gener de 2021 de l'Idescat, a Catalunya hi ha 7.763.262 habitants; d'aquests, 1.250.665 (16,11%) és la població estrangera, i la comunitat d'origen marroquí és la més nombrosa, amb 238.192 persones —132.572 homes i 105.620 dones—, nombre que equival al 19,05% respecte del total de la població d'origen estranger¹. D'una banda, tenint present que la font de les dades que pública l'Idescat és el padró municipal d'habitants de tots els municipis de Catalunya i que el terme "estranger" fa referència a la nacionalitat de la persona en la data del registre, aquesta informació no cobreix la població d'origen marroquí que ha renunciat a la seva nacionalitat per a obtenir l'espanyola. D'altra banda, és impossible saber el nombre exacte del col·lectiu amazigocatalà, atès que no hi ha un cens demogràfic ni és possible determinar la presència de col·lectius minoritzats a Catalunya a partir de dades lingüístiques i culturals. De més a més, tampoc comptem amb dades que puguin concretar-nos numèricament el gruix de la població amaziga a Tamazga, és a dir, als països d'origen. Tanmateix, segons la Casa Amaziga de Catalunya², el nombre d'amazigòfons a Catalunya és d'entre 125.000 i 200.000 persones —entre un 50% i un 80% de la població marroquina—, fet que podria situar la llengua amaziga com a la tercera en nombre de parlants, només per darrere del castellà i el català. A més a més, convé destacar que des del primer període dels moviments migratoris del segle xx, la població d'origen marroquí ha estat majoritària a Catalunya entre els col·lectius migrants extracomunitaris. Segons les dades del Col·lectiu IOÉ (1994), l'any 1992, de cada 100 persones d'origen marroquí a Espanya, 33,7 residien a Catalunya, fet que va empènyer la Generalitat de Catalunya a crear una política d'immigració (Alonso Calderon, 2016:95). Dintre d'aquesta població d'origen marroquí que va començar a establir-se a Catalunya a partir dels anys seixanta del segle passat, els amazics del Rif van ser els primers (Alonso, 2016; Badosa i Ferrerós, 2018), mentre que la immigració dels amazics del sud-est del Marroc es va produir més tard (Badosa i Ferrerós, 2018).

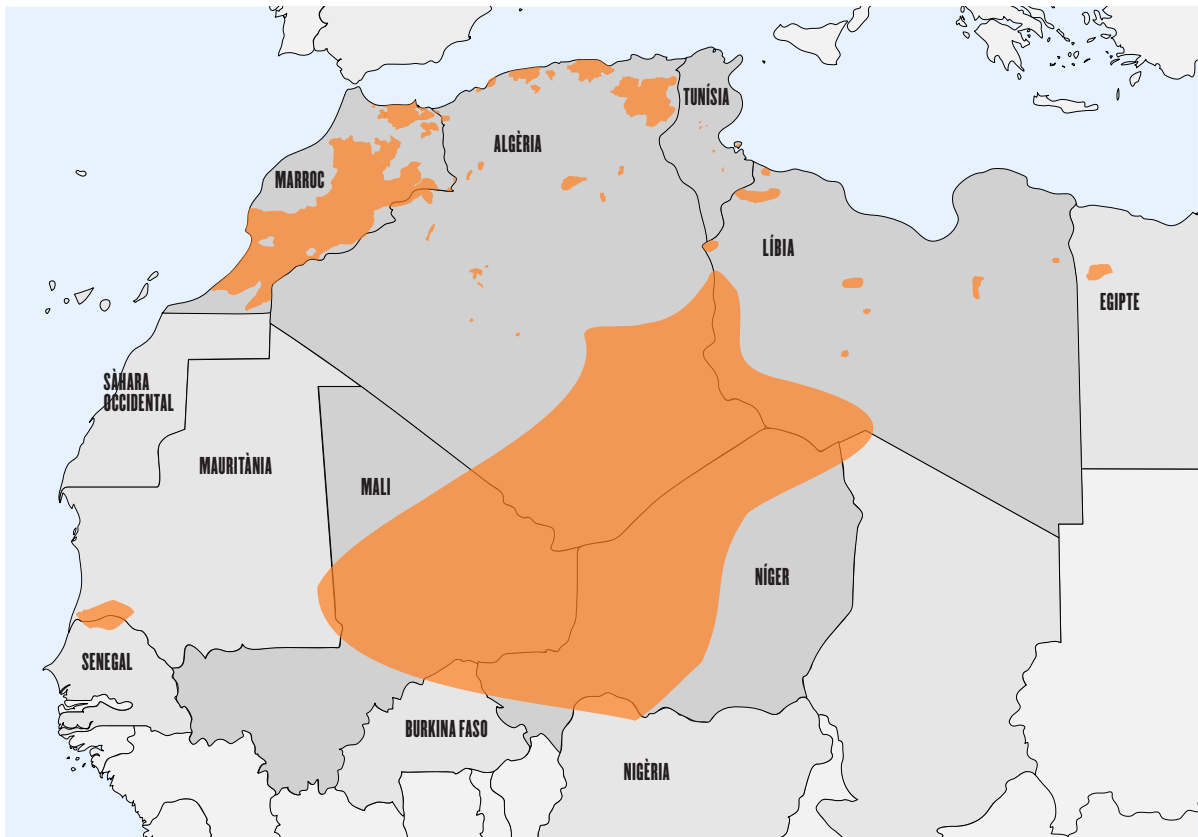
Convé apuntar que els parlants d'amazic a Catalunya provenen majoritàriament del Marroc, de les tres grans àrees coincidents amb la divisió dialectal de la llengua: el Rif (una regió muntanyenca del nord del Marroc), Tamazigh central (que correspon a la zona de l'Alt Atlas central, l'Alt Atlas oriental, l'Atlas Mitjà, l'altiplà central i el sud-est del

¹ Aquestes dades han estat obtingudes el 14 de maig de 2022, a través de la pàgina web d'Idescat: <https://www.idescat.cat/poblacioestrangera/?b=0&lang=es> i <https://www.idescat.cat/poblacioestrangera/?b=12&lang=es>

² La Casa Amaziga de Catalunya es va fundar l'any 2010 a Barcelona i es defineix com "una entitat que té la voluntat de ser el referent del Poble Amazic a Catalunya i punt de trobada entre la ciutadania amaziga i catalana". El CIEMEN i la Casa Amaziga de Catalunya treballen conjuntament des de 2013 en la defensa i promoció dels drets col·lectius del poble amazic.

Marroc) i la regió de Sus (també Souss, que és una regió del sud del Marroc). Aquestes tres són les àrees històriques dels amazics i avui dia és on encara hi ha major domini de la població i llengua amazigues. Tot i això, en realitat, existeixen arabòfons a tot arreu del Marroc, fins i tot a les zones amazigòfones. Alhora, a totes les grans ciutats del país hi ha molts parlants de l'amazic com ara Rabat, Tànger, Casablanca, Marràqueix, Fes, Meknès, Essaouira i d'altres.

MAPA _ DISTRIBUCIÓ DE L'AMAZIC AL NORD D'ÀFRICA



De fet, quan es parla dels grups amazigòfons, el criteri més utilitzat és la geografia del terreny. Tal com suggereix l'antropòloga Stéphanie Pouessel, parlar l'amazic sembla ser el signe més distintiu per denominar una persona o una comunitat que viu en una zona concreta com a amaziga. Atès que "traçar límits reals entre grups culturals, donat el constant mestissatge, el sincretisme original de les produccions culturals" és una tasca difícil, la hipòtesi lingüística es pot prendre com a vàlida per circumscriure el grup³.

Les persones d'origen amazic són un dels col·lectius d'origen estranger més nombrosos a Catalunya, amb més de mig segle de presència continuada al país. En aquest sentit,

³ Akioud i Castellanos (2007) destaquen que la important part important de la comunitat amaziga no té una consciència clara de formar part d'una identitat lingüística, ètnica o històrica comuna. Tanmateix, segons aquests autors, els amazics tendeixen identificar-se amb la seva regió d'origen, com per exemple, els rifenys del Marroc o els cabilencs d'Algèria. No obstant això, la presència de l'amazic és un fet indubtable, tot i no poder avaluar-ne amb exactitud l'ús en diferents territoris de l'Àfrica del Nord, atès que el poble amazic es caracteritza per haver conservat la seva llengua i la seva cultura tradicionals (pàg.14-15).

des d'una perspectiva sociològica, ens costava titular aquest estudi que hem dut a terme amb les dones d'origen amazic sense destacar-ne la catalanitat. No obstant això, sabem perfectament que els temes identitaris són complexos i que definir un col·lectiu com a "amazigocatalà" des de *fora* —just aquí convé dir que cap persona de l'equip de treball és amaziga— era arriscat en termes eticopolítics. De més a més, algunes informants ens van deixar clar que no s'identifiquen com a catalanes o amazigocatalanes. Així, hem optat per titular l'informe "*Sempre he sentit forces que m'estiren i em diuen com he de ser*". *Les dones d'origen amazic a Catalunya narren la seva amaziguitat*, tot i que continuem tenint dubtes pel que fa a la manca de reconeixement de dobles pertinences que denota l'expressió de *les dones d'origen amazic*.

Just aquí serà útil obrir un parèntesi per aclarir una qüestió terminològica pel que fa a l'ús de paraula berber que sovint es fa servir per definir el col·lectiu procedent de l'Àfrica del Nord. Tal com explica Mohammed Chafik, "els berbers mai no s'han anomenat ells mateixos per aquest nom". L'ús d'aquest terme es remunta fins a l'època dels antics grecs, que van crear el mot *barbaros* per designar tots els altres pobles, inclosos els romans, en els quals només veien uns éssers rústecs i toixos. Molt de temps després, fins al començament del segle XIX, conta Chafik que els europeus en general encara utilitzaven per parlar de l'Àfrica del Nord el vocable *barbaria* heretat de l'Església catòlica, coneguda pel seu conservadorisme idiomàtic. En francès, la forma *berbère* ja havia començat a substituir la forma *bàrbar* cap a la fi del segle XVII, que es pronunciava *brāber* (2009: 15). Per la seva banda, Akioud i Castellanos detallen que els habitants originaris de l'Àfrica del Nord coneguts com a berbers són els amazics, i que van ser els àrabs, que van arribar en el segle VII a aquesta zona per conquerir-la i islamitzar-la, els que van anomenar la població indígena com a berbers (2007: 13). Pel que fa a les connotacions negatives d'aquest mot, aquests tres autors coincideixen. L'origen etimològic de la paraula 'berber' ve del llatí *barbarus* que significa 'fora de la cultura clàssica, no romanitzat, no civilitzat'. Tanmateix, recorden que el mot 'amazic' significa persona lliure, Akioud i Castellanos (2007), i noble al mateix temps, Chafik (2009).

Els dubtes sobre el lloc on les autores ens situem respecte de les informants i la distància des de la qual estudiem i analitzem la informació recollida ens porten a la segona pregunta: fem un diagnòstic amb les dones d'origen amazic o el fem sobre elles? Aquest tampoc és un dubte fàcil de resoldre perquè, d'una banda, les dades que analitzem són fruit de les converses amb les dones sobre les seves experiències. Les seves reflexions han guiat l'estudi i ens han fet reformular les preguntes de les quals partíem i també ens han ofert nous matisos per a l'anàlisi qualitativa. Aquest estudi no seria possible sense les seves narratives, predisposició i entrega. D'altra banda, és clar que nosaltres som qui dissenya aquest estudi, formula inicialment les preguntes i els les dirigeix. Tot i que l'equip de treball no té el mateix grau de conei-

xença i vinculació amb el col·lectiu de dones d'origen amazic⁴, és una certesa que la nostra reflexió no deixa de ser a *partir* de les experiències d'aquestes dones. Tot i que les dones *amb* qui hem conversat no hagin participat en dues fases fonamentals d'aquest estudi: el disseny i l'anàlisi, igualment mantenim la preposició *amb* perquè insistim a destacar la seva contribució imprescindible a l'estudi: el fet de narrar les seves històries.

Sentir les seves experiències i compartir les seves reflexions ha estat fonamental, perquè la pràctica discursiva quant a la generalització i invisibilització de les vivències de les dones dins dels col·lectius d'origen migrant recent és un fet comú a gairebé totes les societats contemporànies⁵. A més a més, en el cas que ens ocupa, els feminismes a Catalunya no s'han salvat de reproduir l'hegemonia de la categoria de la identitat nacional. Tot i viure en un país que compta amb una tradició feminista que comprèn la interseccionalitat d'eixos d'opressions basats en el gènere i la nació⁶, les vivències de les amazigues segurament són desconegudes per als feminismes del nostre país. No podem negar que hi ha una tendència molt establerta a definir la identitat d'origen de les persones migrades indicant el país de naixement sense parar atenció a les seves identitats minoritzades en termes nacionals i lingüístics: el cas de les amazigues n'és un. La realitat de les dones d'origen amazic és ambivalent; a més de ser persones migrades i afrontar situacions en què es presenten múltiples dificultats socioeconòmiques associades al fet migratori, també són dones que pertanyen a un poble minoritzat en origen.

En conseqüència, la perspectiva epistemològica d'aquest estudi es defineix com a feminista interseccional. Partim de la idea que els eixos de discriminació i d'opressió que eren presents en bona part de les etapes de les vides de les dones informants abans de migrar a Catalunya no s'eliminen en el procés migratori sinó que, en molts casos, canvien de formes i, fins i tot, s'accentuen. Així, cal adoptar una perspectiva circular quant a la comprensió dels fets i la significació que tenen per a les dones amb la finalitat de comprendre les *noves* maneres com es continuen exercint els disposi-

4 Istar Montull Mussach, a banda d'haver dut a terme el 2014 un estudi sobre el patró de fecunditat de les dones amazigues del sud-est marroquí residents a Catalunya, que es va convertir en el seu Treball de Fi de Grau, és la persona que té més vincles personals amb el col·lectiu amazic de Catalunya de les tres integrants de l'equip de treball. Creiem que és necessari assenyalar-ho perquè el seu coneixement sobre el col·lectiu de les dones amazigues va més enllà d'un coneixement que identificaríem com a científic social, i perquè aquest coneixement ens permet ampliar més les dades per interrogar i explicar el seu significat i els seus matisos, la qual cosa és imprescindible en les anàlisis de contingut qualitatives.

5 Al llarg d'aquest informe fem servir els termes d'origen personal o familiar migrant, d'una banda, per explicar les situacions i experiències derivades de les desigualtats estructurals i la construcció d'alteritat, i, de l'altra, per evitar el risc que qui ho llegeixi arribi a la conclusió que englobem les dones d'origen amazic sota el concepte de persones immigrants sense considerar les dones nascudes i crescudes a Catalunya.

6 Vegeu Rodó-Zárate, Maria; Jorba, Marta; Foradada, Mireia, i Batlle, Ares (ed.) (2017). Terra de ningú: Perspectives feministes sobre la independència. Barcelona: Pol·len Edicions; Rodó-Zárate, M. (2020). Gender, Nation, and Situated Intersectionality: The Case of Catalan Pro-independence Feminism. *Politics & Gender*, 6(2), 608-636; Zárate, M. R., & Mestre, T. V. (2020). Feminisme i sobiranisme: una esmena a la totalitat. *Revista de Catalunya*, (6), 92-100; Lladonosa, M., i Öztürk, Ö.G. (2022). *Una aproximació a la qüestió de les identitats en perspectiva nacional i de classe*. Centre Serra i Puig. Barcelona.

tius de control social i polític en la societat receptora, és a dir, en la societat catalana. Aquesta perspectiva epistemològica que adoptem reconeix que la producció de coneixement no està descontextualitzada ni deslligada de la subjectivitat de qui la realitza (Haraway, 1988), i per això cal especificar el punt de partida de l'equip d'investigació sense limitar-se a justificar només la metodologia de la recerca.

Ja hem dit que l'objectiu principal d'aquest estudi és conèixer les vivències de les dones d'origen amazic que viuen a Catalunya, comprendre la naturalesa d'aquestes experiències situant-les en el seu context social, polític i econòmic per tal d'identificar-ne les principals necessitats i demandes. D'aquest objectiu es desprenen algunes preguntes que valdria la pena destacar, com ara: com s'exposa la identitat amaziga? quins són els elements distintius i les representacions col·lectives de la cultura amaziga segons les dones? quins són els elements identitaris que tenen més força i són més practicats per part de la comunitat, d'aquells que han mencionat, i com s'articulen aquests elements amb els dispositius del control social de caràcter patriarcal? quins són els elements identitaris que segons elles reben més rebuig o poc reconeixement per part de la societat catalana? quines són les pràctiques quotidianes de les dones amazigues? quines són les maneres en què reproduïxen les relacions de gènere? quins són, a parer seu, els obstacles per aconseguir el seu benestar com a dones? tenen vincles amb els amazics del país d'origen i els de la diàspora? es pot parlar d'una transferència de continguts ideològics i simbòlics quant a la reivindicació dels drets diferenciats lingüístics i culturals des del país d'origen? i, si n'hi ha, quins són els efectes que genera aquesta transferència o participació política sobre l'empoderament de les dones amazigues que viuen a Catalunya? quins són els seus interessos i les seves necessitats, tant dins de la comunitat com dins de la societat catalana?

1.2. Disseny de recerca i la metodologia emparada

L'informe que teniu a les mans s'ha dissenyat per tal de trobar respostes a aquestes preguntes. La recerca té un caràcter exploratori, analític i qualitatiu. És exploratori atès que no hi ha estudis previs a Catalunya sobre aquesta temàtica, i tampoc en coneixem cap en el conjunt de l'Estat espanyol. És analític perquè bàsicament posa en relació els diferents fenòmens entre si, intenta explicar la dinàmica d'aquests nexes i fa una sèrie de propostes teòrico-conceptuals per a interpretar les diferents experiències i realitats recollides. Aquest informe no té un capítol específic que estructurï l'aproximació teòrica de l'estudi: en comptes d'això, presentem la nostra mirada conceptual amb referències teòriques diverses en el conjunt de cada capítol, per a palesar des d'on llegim cada narrativa de les dones entrevistades.

D'altra banda, la nostra proposta metodològica qualitativa s'articula en tres fases. La primera engloba el disseny del projecte, preparació del guió d'entrevistes semiestructurades, determinació de les principals zones geogràfiques i concreció dels diferents perfils de dones informants. Hem intentat triar les zones d'acord amb la informació

sobre la concentració de persones amazigues a Catalunya i l'accessibilitat que teníem per conversar-hi. Així hem entrevistat dones que viuen a municipis com Girona, Tortosa, Cornellà de Llobregat, Sabadell, Vic, Granollers i Lleida, entre altres. El treball de camp d'aquesta recerca s'ha organitzat tenint present aquesta diversitat quant a l'assentament de la comunitat i, finalment, s'han entrevistat dinou dones d'origen amazic de diferents zones del Marroc.

En l'inici del procés de recerca, en la fase del disseny, el nostre propòsit va ser entrevistar dones d'origen personal o familiar de diferents territoris on viu el poble amazic. Per dir-ho d'una manera més clara: entrevistar dones nascudes en diferents regions de parla amaziga com ara el nord; el Rif, Tamazight central i, finalment, el sud; la regió de Sus (o *Souss*), o bé que, encara que hagin nascut a Catalunya, l'origen territorial de les seves famílies sigui divers. Però, encara que hàgim pogut entrevistar dones d'origen personal-familiar del Rif, de l'Alt Atlas (Anti Atlas) i del sud, de la regió de Sus, d'Asàmer, ens ha faltat conversar, per exemple, amb dones d'origen cabilenc.

Tanmateix, també cal destacar que l'anàlisi d'aquestes dinou entrevistes no té afany d'obtenir una representativitat de la condició social del col·lectiu de dones d'origen amazic que viu a Catalunya. Ja se sap bé que la metodologia qualitativa permet aprofundir el nostre coneixement pel que fa als fets socials i el significat que donen les persones (o determinats col·lectius) a les seves vivències; cap tècnica de recerca ens farà assolir la totalitat del coneixement de cap realitat, mai no estarem en possessió del seu coneixement absolut, només podrem apropar-nos-hi més.

La determinació dels perfils de dones informants s'ha fet amb l'objectiu d'escoltar veus de diferents realitats, és a dir, d'evitar de concentrar-nos només en un perfil concret. Les dinou entrevistes realitzades recullen vivències de dones que han vingut a Catalunya a través del reagrupament familiar: mares, treballadores de les seves llars i que no tenen una feina regular fora de casa (perfil 1). També hem conversat amb dones nascudes a Catalunya, o que hi han arribat de nenes o adolescents, independentment del seu estat civil (perfil 2). Com a últim perfil, ens hem adreçat a dones amb perfil activista polític, cultural o lingüístic, o vinculades a entitats de l'àmbit de la defensa dels drets col·lectius (perfil 3). La majoria de les entrevistades, concretament deu, són del perfil 1. En canvi, és un pèl més difícil de concretar el nombre de les dones entrevistades dels perfils 2 i 3 perquè, tot i que algunes de les dones del perfil 2 no s'identificaven com a *activistes*, sí que tenen un discurs més polític i podríem arribar a identificar-les com a tals. Tanmateix, cenyint-nos a les identificacions pròpies de les dones, diem que s'han fet vuit entrevistes amb dones de perfil 2 i una entrevista amb una dona de perfil 3.

La segona fase de l'estudi —el treball de camp— s'ha dut a terme en el context de les restriccions de mobilitat i d'activitat a conseqüència de la pandèmia de la covid. Les

restriccions i la mateixa pandèmia han condicionat molt el calendari inicial del treball empíric i també la manera com hem fet les entrevistes semiestructurades; la majoria entrevistes virtuals per a evitar contagis. D'altra banda, la pandèmia ha comportat pèrdues de familiars i contagis de la covid per als membres de l'equip del treball, cosa que també ha endarrerit la finalització de la tercera fase de l'estudi.

En la darrera fase de l'estudi hem completat les transcripcions literals de les entrevistes i n'hem fet la preanàlisi: una immersió en les dades recollides que ens permet detectar els continguts clau, captar les diferències en perspectives i identificar les connexions. La preanàlisi ens ha fet veure les principals categories d'anàlisi, sobre les quals l'equip ha fet tres reunions de treball per a revisar-ne la rellevància. En aquestes reunions també hem debatut sobre els elements principals del marc conceptual que, en definitiva, són la caixa d'eines que hem fet servir per interpretar la informació recollida. Tot seguit, hem dut a terme paral·lelament l'anàlisi de contingut qualitatiu i la redacció de l'informe. Cal recordar que aquestes categories d'anàlisi s'han creat a partir de la informació recollida de dinou entrevistes; amb un treball de camp més ampli o a partir d'una perspectiva diferent d'investigació, aquestes categories podrien augmentar i variar. Aquest estudi no cerca de mostrar una major representativitat de la realitat d'aquest col·lectiu, sinó aportar una mirada comprensiva, profunda i holística sobre les diferents vivències i discursos. Atès que l'informe està redactat només per una integrant de l'equip de treball, convé destacar el caràcter col·laboratiu de la fase d'anàlisi i de redacció, consistent en la revisió continuada i en l'aportació de suggeriments per part de les altres integrants. Això últim pot semblar poc rellevant, però no ho és perquè els dubtes, preguntes i, en conseqüència, suggeriments compartits han proporcionat més profunditat al treball; tret que esperem que sigui observable en la lectura.

1.3. Estructura de l'informe

L'informe s'estructura en tres blocs principals. En el bloc u trobem la introducció, que conté una sèrie d'apunts sobre la nostra mirada pel que fa al subjecte principal d'aquest estudi, el disseny de recerca i la metodologia emprada, i l'estructura de l'informe per tal de facilitar-ne la lectura. El segon bloc és el nucli central del projecte, on desenvolupem una anàlisi interrelacionada dels discursos recollits en el marc del treball empíric amb la finalitat d'ampliar les dades per explicar-ne el significat i visibilitzar més els matisos. Aquest segon bloc conté quatre capítols en els quals presentem la nostra anàlisi dels diferents aspectes més comuns i rellevants de les realitats socials de les dones amazigues i també ens aproximem als elements principals de la identitat amaziga tal com l'exposen elles. En l'últim bloc posem el focus en les necessitats i demandes principals que hem identificat en el marc de l'estudi, les quals exposem en vuit subcapítols, i tanquem aquest bloc amb una breu recapitulació de tot el treball. Finalment, donem per tancat l'informe amb la llista de referències bibliogràfiques.

2. DIAGNÒSTIC AMB LES DONES D'ORIGEN AMAZIC A CATALUNYA

2.1. La transició pot ser eterna

Sempre he viscut entre dos mons. La societat occidental no m'ho ha posat fàcil. Encara guardo el trauma del rebuig. Al final acabes sent el que els altres projecten en tu, i jo em sentia molt petita. (Hanane)

Les persones migrem d'un lloc a un altre, d'una realitat i d'una complexitat social a una de diferent. Tot i que el nostre cos obeeix a la nostra *decisió* de migrar, les nostres emocions, els nostres sentiments —sobretot els que tenim pel que fa a la pertinença—, les nostres capacitats necessiten que passi un temps més per acabar de completar la primera fase del trajecte. Sí, parlem de completar una primera fase del trajecte perquè en el fons aquesta migració no s'acaba mai i suposa en tot moment una resignificació de les vivències, del lloc d'on venim i on som ara, i de les emocions que hi són lligades. A més a més, atès que aquella societat d'origen, com qualsevol altra, es construeix a través de la pràctica humana, i que fins i tot la nostra existència és una acció social (Marx, 2013 [1844]); la persona que migra s'endú la seva pràctica social apresada —fins i tot, podríem dir que en realitat qui migra és una pràctica social concreta encarnada en la persona física— que òbviament pot alterar en el lloc d'arribada, atès que la migració implica una resocialització. Contemplar el moviment migratori des d'aquesta perspectiva ens proporciona tres eines analítiques que són essencials per a aquest estudi amb les dones amazigues que viuen a Catalunya. En primer lloc, perquè aquesta mirada ens salva de centrar-nos en les dones amazigues que viuen a Catalunya com a éssers sense història i sense una socialització concreta d'un lloc concret, com una categoria abstracta produïda aquí, en el context de la societat de destinació. En segon lloc, i relacionada amb l'anterior, aquesta perspectiva ens pot proporcionar un major enteniment de la persistència d'una sèrie de dinàmiques socials que travessen la vida de les dones d'origen amazic tot i haver canviat de lloc i de país. En darrer lloc, aquesta visió ens permet entendre les maneres per les quals la pràctica social d'aquestes dones canvia certes conjuntures a Catalunya i, fins i tot, al territori d'origen. Reprendrem aquesta última idea al final d'aquest informe.

Aleshores, d'acord amb aquesta perspectiva, seria oportú aproximar-nos molt breument a les condicions socials de les dones amazigues i el règim de gènere al Marroc, que definitivament descriuen el context al qual totes les dones entrevistades fan referència. El Marroc es considera un país agrari, on el 42% de la població viu en zones rurals i l'agricultura i la pesca proporcionen el 80% dels ingressos d'aquesta població⁷. El procés d'urbanització que marca el període postcolonial del Marroc va estar acompanyat per un procés d'industrialització en àrees urbanes aparentment fort però inacabat i poc desenvolupat —que entre altres efectes va provocar la migració de la població

⁷ Informació obtinguda per la publicació de dades segons països del Fons Internacional de Desenvolupament Agrícola (FIDA). Revisat 5 de febrer de 2021: <https://www.ifad.org/es/web/operations/country/id/morocco>

rural— (Aixelà, 2000: 21), fet que segueix condicionant la conjuntura del mercat de treball d'aquest país⁸.

La pobresa es considera un fenomen majoritàriament rural al Marroc, especialment en les zones muntanyoses i el sud àrid del país, on viu la població més empobrida, que inclou els petits agricultors, les persones que es dediquen a la pesca artesanal, les persones sense terra, els assalariats rurals, els joves aturats i les dones (FIDA, 2018). Tot i que els programes de desenvolupament del Marroc pretenen fer minvar la pobresa, l'exclusió social i la desigualtat de gènere, són lluny de donar suport a l'ocupació i l'autonomia de les dones rurals, que continuen patint una marginació persistent (Montanari & Bergh, 2019). A més a més, aquestes dones moltes vegades es troben excloses de la societat a causa de les restriccions a l'accés a l'educació formal i la manca d'oportunitats econòmiques locals, una condició comuna en molts països del Sud Global. El 83% de la població total de les àrees rurals continua sent analfabeta i les dones sense accés a l'escolarització representen quasi el 90% de la força laboral rural de les zones muntanyoses del Marroc (Euromed 2006; IFAD 2014). Atès que la població amazigòfona representa entre el 40% i el 50% de la població marroquina (Chaker, 1998)⁹ i que els tres grups amazigòfons principals del Marroc són irifiyn (3.000.000 de persones), isusiyn (9.000.000 de persones), imaziyn (stricto sensu) (4.500.000 de persones) que, tal com hem mencionat anteriorment, ocupen principalment tres regions majoritàriament rurals i muntanyoses, el Rif, Tamazight central i Sus¹⁰, podem afirmar que aquestes dades són definitivament explicatives quant a la situació actual d'una part important de la població femenina amaziga que viu al Marroc, tal com apunten dues de les dones entrevistades amb origen rifyen:

La mare (...) era bona estudiant, però a la nostra zona rural és difícil accedir a secundària i als estudis superiors (...), cal canviar de poble per estudiar secundària. [Ella] va estudiar primària, i com que la família no va poder portar tots els fills/es a estudiar secundària, van triar el germà de la família. (...) Però el meu tiet no va voler estudiar i va perdre'n l'oportunitat i a la meua mare això l'ha marcada molt (Hanane).

(...) Elles volien anar a l'escola. La meua tieta sempre m'explica que el primer any que els tocava anar a l'escola, després de la primera setmana o primer mes, es veu que va arribar el meu avi de França i va dir: "Les noies no van a l'escola" i les va treure de l'escola. Després ella m'explica que elles [la seva mare i tieta] es llevaven al matí per veure com els altres nens anaven a l'escola que era al costat de casa (Samira).

⁸ El mercat de treball del Marroc es caracteritza pel predomini de l'ocupació informal i per la baixa productivitat, una feina poc qualificada on la participació de les dones en el mercat de treball constitueix el desafiament més gran per al desenvolupament econòmic del país. Situació del Mercat de Treball al Marroc a 2019. Publicació de l'Ambaixada d'Espanya al Marroc. Conselleria de Treball, Migracions i Seguretat Social. Revisat 5 de febrer de 2021: https://www.mites.gob.es/ficheros/ministerio/mundo/consejerias/marruecos_archivos/situacion_mercado_trabajo_marruecos_2019.pdf

⁹ Chaker, S. (1998). *Berbères Aujourd'hui*. París: L' Harmattan. Citat en Aixelà, Y. (2013).

¹⁰ Hem obtingut aquestes dades a través d'una consulta a l'Aziz Baha, membre de la Casa Amaziga de Catalunya. Al llarg d'aquest informe farem alguns aclariments conceptuals i situats pel que fa al fet amazic, que ens ha facilitat amb molta cura i generositat l'Aziz Baha, amb qui s'ha compartit el contingut d'aquest informe. Agraïm a Aziz Baha els seus comentaris i suggeriments, però, sens dubte, tots els errors que es podrien detectar són de l'autora. Així mateix, l'autora és qui ha establert les categories d'anàlisi i el marc i autores de referència a través dels quals proposa un marc d'interpretació de la informació que van facilitar les dones entrevistades.

D'una banda, la manca d'escolarització de les nenes i l'analfabetisme¹¹ com a fenomen social que encara persisteix en una part de la població rural —i que especialment afecta les dones— (Sadiqi, 2009), i de l'altra, la falta d'infraestructures públiques condicionen de manera definitiva l'empoderament de les dones amazigues que viuen a àrees rurals, com assenyalen les dues informants, tot i tenir orígens territorials diferents:

Però allà no tenim hospitals, ni escoles decents (Fàtima1).

La gent del camp i de pobles rurals tenen més dificultats amb les distàncies i metges, clar (Bouchra).

D'altra banda, segons una de les dones entrevistades, la Srif, tot i que les diferències socioeconòmiques entre zones rurals i urbanes eren una certesa, aquesta política estatal no només perjudicava el poble amazic:

Si parlem del Marroc, això és veritat. Després dels anys cinquanta, més o menys, hi havia moltes parts que estaven excloses perquè es volia políticament que fos així. I és veritat que els amazics van estar molt exclosos de moltes coses essencials; era més per una política des dels anys cinquanta, fins i tot fins ara. Però penso que aquesta situació no només la van patir els amazics, sinó també una bona part de la població. Es trobava molt això, al Marroc. Han desenvolupat molt unes parts concretes, les ciutats com Fes, Marràqueix, Rabat... i també podem parlar de Casablanca, que es va crear posteriorment. Jo, això, no veig que sigui exclusivament pels amazics.

Tanmateix, és clar que aquesta condició social del país d'origen perjudica molt les dones amazigues (i no amazigues) que han migrat a Catalunya des de zones rurals del Marroc, la gran majoria per reagrupament familiar, però no només a elles i la seva convivència en condicions d'igualtat i equitat, sinó que també influeix en la vida de les seves filles. Algunes de les informants criden l'atenció sobre el fet que, d'una banda, s'espera de les dones migrants d'origen amazic que compleixin el seu rol tradicional de maternitat¹², però, de l'altra, no es té en compte de quina realitat parteixen aques-

¹¹ Just en aquest punt que fem servir la noció d'analfabetisme com a fenomen social volem deixar clar que ens estem referint exclusivament a una insuficient escolarització vigent a escala mundial. Segons dades de l'Organització de les Nacions Unides per a l'Educació, la Ciència i la Cultura (UNESCO), el 2010 hi havia 793 milions de persones analfabetes al món, cosa que es considera com a factor que genera pobresa en la població, principalment de l'àrea suburbana i rural. Tanmateix, creiem necessari deixar clar que en cap moment considerem que les persones analfabetes no tinguin coneixements. Destaquem aquesta idea perquè, com a investigadores d'aquest estudi, sabem perfectament que moltes dones amazigues i no amazigues, les quals no han pogut accedir a l'escolarització formal, tenen un gran bagatge de coneixements i sabers que és imprescindible reconèixer des d'una perspectiva feminista. En la mateixa línia, també hem debatut sobre la noció d'analfabeta; pensem que, en funció de l'ús que se'n faci, s'atribueix la responsabilitat de no escolarització a les dones; en canvi, usos com ara la dificultat d'accés a l'escola indiquen la responsabilitat que recau sobre els agents públics per no haver fet disminuir i no haver eliminat les discriminacions estructurals.

¹² En relació amb el rol tradicional de maternitat, convé destacar que bona part de les dones amazigues es casen i es converteixen en mares en edats relativament primerenques, és a dir, dins el col·lectiu amazic ens trobem amb un fenomen que es coneix com a maternitat jove. En relació amb aquesta observació, ens és molt d'interès fer referència a un estudi realitzat l'any 2014 per part de la Istar Montull Mussach, una de les investigadores d'aquest projecte de recerca. La Montull va dur a terme un estudi del patró de fecunditat de les dones amazigues del sud-est marroquí residents a Catalunya, concretament a les poblacions de Sabadell, Cornellà de Llobregat i Tortosa a partir de setanta-dues enquestes fetes a dones en etapa reproductora i no reproductora. Tot i admetre la investigadora que la mostra d'aquest estudi no era molt nombrosa, la qual cosa fa que els resultats pot ser que no siguin molt representatius del conjunt de la població amaziga resident a Catalunya, els seus resultats són molt rellevants per comprendre aquest fenomen dins el col·lectiu de dones amazigues. A continuació compartim alguns dels resultats d'aquest estudi: (1) entre les 72 dones que van participar en l'estudi, l'edat de matrimoni se situava als 16,5 -16,8 anys, i el primer fill neix a partir dels 19,9-20,4 anys. (2) S'observa que el nivell educatiu en el total de dones influeix en l'interval intergenèsic al Marroc i a Catalunya, és a dir, influeix en l'edat de la dona en tenir l'últim fill, l'edat en casar-se, el nombre de fills, el nombre d'embarassos i l'edat de menarquia. El fet que aquesta influència no es veu en les dones més grans de quaranta anys fa pensar en un canvi en els patrons reproductors gràcies a les millores socials i educatives. (3) Es veu que, en les dones majors de quaranta anys, un major nivell educatiu es relaciona amb una disminució del nombre de fills. Com més temps d'escolarització rep la dona, més capacitat de decisió té sobre la seva fecunditat i més triga a contraure matrimoni, fets que disminueixen el nombre de fills que té.

tes dones, i quines conseqüències té la desorientació que poden sentir:

En el tema de les dones, el primer perfil de la dona immigrant que ha arribat aquí amb procedència del Marroc és un perfil que potser mai ha anat a l'escola, no ha tingut aquesta riquesa que facilita l'educació. Aquest perfil de dones va arribar aquí amb els seus fills i els fills, quan han començat a anar al col·legi, aquesta dona es troba que no té recursos per entendre temes escolars i poder acompanyar bé els seus fills. Aquesta situació fa que aquestes dones se sentin malament, es sentin culpables, com si no sabessin educar els seus fills... Per exemple, el tema de les extraescolars. Aquesta dona ni sap que existeix una cosa que es diu "extraescolar", i ella tampoc no pot ajudar, guiar el seu fill, perquè de fet ella mai ha anat a l'escola. I això limita el grau de la seva integració (Srif).

La meva mare, com totes les dones analfabetes, suposo que no han tingut una educació de petites i li segueix costant l'aprenentatge d'idiomes, però el meu pare sí que parla bé, ell porta aquí vint anys. La meva mare entén tant el català com el castellà, però se sent una dona analfabeta que no ha vist mai cap lletra en la seva vida. (...) En el poble d'origen les nenes anaven a l'escola de petites fins als cinc o sis anys, i després es quedaven a casa i ajudaven a fer feines de casa (Khadija).

Hi ha d'altres informants —també filles d'aquest perfil de dones a què es fa referència en la cita anterior— que destaquen que la persistència d'aquestes injustícies que han patit i pateixen aquestes dones implica un esforç constant per a les generacions més joves¹³:

De manera general, les dones que es troben en una franja d'edat que s'acosta molt a la meua [25 anys] penso que hem fet una feina de sensibilització cap a les nostres mares. Hem estat com molt valentes, les filles, perquè requereix una constància i no llençar la tovallola en certes situacions, no normalitzar-les, etc. Per exemple, nosaltres des de fa anys que només viatjàvem al Marroc, tot i que no ens quedàvem quiets dins del Marroc, però per vacances sempre hi anàvem. Llavors des de fa cosa de deu anys, jo i la meua germana sempre intentàvem sensibilitzar la meua mare explicant-li que no era dolent viatjar i conèixer altres països, i veus ara que la feina que ens va portar convèncer la meua mare no va ser gens fàcil. (...) Jo crec que ser amaziga a Catalunya amb aquesta franja d'edat entre vint i trenta implica molt d'esforç per poder tenir una vida realment més normalitzada, en el sentit de més occidentalitzada, que és on som al final, a l'occident amb pares nascuts fora de l'occident. Que els nostres pares puguin arribar a veure el món amb aquesta perspectiva implica molt de treball dels fills i de les filles. Aquelles coses que fa uns dos anys eren com, "uix", al final estan normalitzades; és una satisfacció. Jo em poso molt contenta veient com era la meua mare i ara com és (Illa).

(...) Si no s'obren aquestes dones migrants cap al context en què viuen, sempre seguiran estant tancades en la seva bombolla que han portat en la motxilla del seu país. Si aquest context [fa referència al context social català en què viuen actualment] no deixa de ser desconegut per aquestes dones, sempre sentiran la necessitat de protegir les seves filles (Samira).

Hem fet referència a la persistència de les injustícies que s'originen a la situació socioeconòmica de la major part del poble amazic, perquè el fet migratori, sobretot en aquest tipus de contextos col·lectius, moltes vegades fa que aquesta motxilla que s'enduen les dones pesi encara molt més. Els efectes d'aquestes injustícies i desigualtats estructurals que s'agreguen en el context migratori també tenen arrels en el règim de gènere del territori d'origen. Aixelà (2000), en la seva recerca extensa en què

¹³ Aquesta observació la recuperarem en l'apartat set de la recapitulació d'aquest estudi, per tal de compartir alguns elements pel que fa a les línies de treball futur.

analitza com determina el parentiu¹⁴ la construcció de gènere en el context nacional del Marroc, observa com influeix aquesta construcció en les pràctiques socials de les dones residents a centres urbans. L'autora argumenta que el parentiu és la institució fonamental que proporciona identitat a les persones, distribueix rols de gènere i legitima les relacions entre homes i dones. La recerca d'Aixelà és d'interès per al nostre estudi perquè, tot i que el seu treball empíric se centra a observar la incidència del parentiu en les pràctiques socials de les dones marroquines residents a centres urbans —independentment de l'origen ètnic i lingüístic d'aquestes dones—, es basa en un material etnogràfic ric¹⁵ i considera la transformació dels rols de gènere en el context migratori de zones rurals a urbanes, cosa que ens dona més eines per entendre els testimonis de les dones amazigues migrades a Catalunya¹⁶.

Tot i que no ens endinsarem en el tema de les diferències entre els col·lectius de dones amazigues i àrabs en el context urbà del Marroc, ens és útil esmentar quatre elements que destaca Aixelà pel que fa a la influència del règim de gènere i parentiu (2000: 24-27)¹⁷ per tal d'entendre millor els testimonis recollits en el marc d'aquest estudi:

El parentiu com a ideologia es va desenvolupar per igual en tots dos grups. Tant el parentiu berber com l'àrab comparteixen una estructura tribal, que es caracteritza per la patrilinealitat, la patrilocalitat i la família extensa, encara que presenta disparitats en l'endogàmia preferent i la poligàmia, com a pràctiques específicament àrabs.

La construcció de gènere d'àrabs i berbers és la mateixa, atès que les activitats prioritàries per a les dones són la maternitat i el matrimoni. L'única diferència que s'estableix en el gènere entre els dos grups —excepte en el cas

¹⁴ Parentiu fa referència al vincle entre parents, per consanguinitat, afinitat o adopció.

¹⁵ L'estudi d'Aixelà (2000) compta amb un total de 60 entrevistes, entre les quals hi ha 19 dones amazigues entrevistades al Marroc. La investigadora fa servir la noció "berber" en comptes d'"amazic" i al principi de l'estudi exposa breument la diferenciació entre dones arabòfones i amazigòfones (vegeu en la pàgina 24-28 del llibre).

¹⁶ Això no obstant, també cal afegir que Aixelà va recollir aquestes dades en el marc de la seva recerca doctoral anterior al 1999, que és l'any que va presentar la seva tesi doctoral. Per tant, referenciar l'anàlisi d'Aixelà en aquest diagnòstic ens fa afrontar dues qüestions ben conegudes en el camp de la recerca qualitativa. D'una banda, comptem amb els desavantatges que porta el fet de fer servir les dades secundàries en una recerca qualitativa i els límits intrínsecs que hi ha en fer referència a una anàlisi secundària. D'altra banda, hi ha les limitacions que porta el fet de fer servir les dades secundàries recollides fa més de vint anys. L'autora d'aquest treball és conscient d'aquestes condicions. I, a més, tot i no compartir la perspectiva d'Aixelà en relació amb la definició que fa de la població amaziga com a 'berbers', que no deixa de ser una denominació externa que reflecteix una consideració pejorativa, 'una designació que és paral·lela a la de bàrbars emprada pels grecs en usos semblants' tal com argumenten Castellanos i Akioud (2000: 78), considerem que un estudi en el camp de la sociologia, com el nostre, hauria d'oferir un ventall ampli d'elements d'anàlisi perquè qui el llegeix pugui construir el seu diàleg amb diferents perspectives.

¹⁷ En aquest primer apartat del nostre estudi ens referim només a aquests tres elements diferencials, però també n'hi ha d'altres que són essencials i els esmentarem més al llarg d'aquest estudi, com per exemple: (1) Les diferències entre àrabs i amazics s'expressen, essencialment, a través d'un factor lingüístic i un de jurídic. (2) L'islam, especialment a les ciutats, és un factor de cohesió i homogeneïtzació, que es va reforçar amb una ocupació colonial especialment visible en els centres urbans. L'arabització està fomentada per l'estat-nació. L'arabisme i l'islam com a fonts de legitimitat també interpel·len la política de la integració de les minories (M. Fierro, 1994). (3) Els mitjans urbans marroquins han estat històricament àrabs. El fet que a les ciutats la cultura dominant sigui l'àrab ha amagat altres col·lectius minoritaris en les àrees urbanes. (4) Existeix una invisibilitat social dels amazics a les ciutats i una absència de la llengua amaziga en l'àmbit administratiu, públic o privat, del seu estudi a escala escolar, en els mitjans de comunicació, així com una inexistència total als òrgans i les estructures de l'Estat marroquí.

rifeny– és el repartiment especial que es desprèn de la construcció de gènere àrab masculí/públic i femení/privat.

Les diferències entre àrabs i berbers no són útils en l'anàlisi de les dones en el món laboral urbà perquè les dificultats que tenen en incorporar-se a aquesta esfera descansen sobre variables diferents del seu origen, com el seu analfabetisme¹⁸, la pressió marital o la legislació vigent.

D'acord amb les observacions i experiències de les nostres informants, aquest repartiment dels rols de gènere, juntament amb les altres desigualtats de caràcter material i simbòlic que acompanyen les dones migrants d'origen amazic en el context de Catalunya, esdevenen una de les causes fonamentals perquè la transició sigui eterna, molt especialment per a un perfil concret, tal com expliquen les dones amazigues entrevistades:

De manera general, el rol que adopta la dona amaziga sempre és el de mare protectora, en el sentit, de manera global, a tot el món, perquè ens hem criat en una societat patriarcal, del món sencer. Crec que això ja és una evidència innegable. A més a més, la dona amaziga segueix molt també amb aquest rol, aquesta responsabilitat de més de fer-se càrrec dels fills i de la casa. Però he de dir-te que estic parlant de dones d'una franja d'edat determinada; de 50 a 70 anys (lla).

Molts homes ni han portat les seves esposes amb ells. O venen junts aquí, però ell és l'únic que surt al carrer per anar a treballar, per guanyar els diners. Però la dona és aquella persona que educa les futures generacions. És clar que el discurs és molt diferent. A més l'home, de bon principi, creu que ell és el rei! No li cal, ni aquest plantejament pel que fa a la necessitat d'eines, etc. Això sí, aquestes coses poden variar segons si la dona és empoderada o no; ara parlo en general. La manca de tenir la sensació de seguretat, valorar-te com a persona... Aquestes coses sí que les vivim les dones (Srif).

Hi ha dones analfabetes, hi ha dones que no parlen ni àrab ni català o castellà i només parlen amazic, no tenen estudis, no treballen. Podem dir que viuen de manera anul·lada. Potser hi haurà una part que vol viure així, i una altra no vol, però no té manera de sortir-se'n. Per una bona part de les dones amazigues que viuen a Catalunya, les seves vides no han variat gaire amb el procés migratori. Sempre estan vinculades a un home: el pare o el marit (Lalla).

Les desigualtats d'ordre patriarcal i la distribució dels rols de gènere segueixen intactes en les zones rurals del Marroc en les quals la població amaziga és més visible. La persistència de les complexitats de l'urbà i el rural que tenen un rerefons polític important¹⁹ impedeix l'augment de la consciència sobre els drets de les dones i la seva implementació en les zones rurals (Newcomb, 2020). Tal com argumenta l'antropòloga, en els discursos populars encara avui dia s'observa la divisió del Marroc en àrees urbanes progressistes i àrees rurals regressives, discursos que ignoren les complexes dinàmiques

¹⁸ Pel comentari crític sobre l'ús de la noció d'analfabetisme de les investigadores d'aquest estudi, vegeu la nota a peu de pàgina 4 d'aquest estudi.

¹⁹ Newcomb (2020) en el seu article exposa la desigual implementació de les reformes de la llei Mudawana de 2004 basada en la bretxa entre les zones urbanes i rurals, que posa en perill la vida de les dones rurals, fent referència a la persistència del binarisme conegut entre els territoris de *bled el-makhzen*, que representen les terres sota el control del govern central, i *bled es-siba* zones considerades en desordre per les autoritats estatals. L'Aziz Baha, membre de la Casa Amaziga de Catalunya, ha comentat que aquesta divisió de *bled el-makhzen* i *bled es-siba*, s'arrossega des de fa segles, des d'abans de l'època colonial, arran del conflicte polític sobre el poder entre el sistema central (poder del sultà) i les tribus amazigues. Caldria emfatitzar això per no fer creure que les zones de fora del control del Makhzen eren de desordre, quan realment hi havia un sistema social i polític amazic amb la seva organització, institucions locals i confederal.

miques socials, polítiques i econòmiques. D'una banda, els projectes de desenvolupament econòmic desatenen les zones rurals mentre contribueixen al progrés de les àrees urbanes. De l'altra, les reformes actuals en l'àmbit de la igualtat de gènere no deixen de ser superficials, ja que no proposen de cap manera transformar l'estructura patriarcal general de la societat; a més a més, són desconegudes a les zones rurals (Sadiqi, 2014), cosa que té efectes importantíssims per a la vida de les dones. Aquestes observacions són essencials per al nostre estudi perquè ens expliquen una de les causes de la realitat que hem definit com a "transició eterna". Sí, aquesta transició pot arribar a ser eterna arran d'aquest abandonament, d'aquesta política estatal del país d'origen, per a la qual no importa la vida de la població rural, especialment la de les dones rurals, perquè fa que la realitat d'origen de les dones amazigues que han immigrat a Catalunya no canviï. La transició pot ser eterna no només per a les dones d'origen amazic que van immigrar-hi fa vint o trenta anys, sinó també per a aquelles dones joves que viuen a Catalunya des de fa dos o tres anys²⁰.

Una de les informants d'aquest estudi, la Fàtima¹, és una d'aquestes dones amazigues que va arribar a Catalunya fa relativament poc temps. Ella té trenta anys i va arribar a Catalunya l'any 2019 per reagrupament familiar des d'un poble del sud-est del Marroc. La Fàtima¹, en un moment de l'entrevista, ens va comentar que es veia a si mateixa diferent de les dones catalanes fent referència al fet que "les dones aquí poden estudiar quan són més grans i surten a comprar" mentre que això al Marroc "és cosa d'homes". Ella va cridar l'atenció sobre un aspecte encara més significatiu, que és l'ús del temps per part de les dones que tenen realitats diferents:

No conec moltes catalanes, però veig que hi ha de tot. Hi ha moltes diferències. Per exemple, com utilitzen el temps, perquè les catalanes l'aprofiten molt. Treballen, estudien... Però nosaltres tenim el temps buit. No fem res. No treballem (...) Les catalanes no pareu de fer coses interessants. Nosaltres fem coses però menys. A casa. Una mica de cuina, etc.

Una altra dinàmica que té un paper fonamental en el fet que la transició pugui ser eterna per a una part del col·lectiu de les dones d'origen amazic està lligada a la condició de pertànyer a un poble minoritzat en origen. Hi ha diversos estudis sociològics, polítics i antropològics que demostren la intersecció de diferents eixos d'opressió que travessen la vida de les dones, entre ells també la discriminació, la marginalització i les desigualtats arran dels processos de minorització nacional o ètnica. Mentre una part d'aquests estudis es concentra a desemmascarar les dinàmiques de minorització des de la perspectiva feminista i antiracista, n'hi ha d'altres que se centren en les desigualtats lingüístiques, educatives i al capdavant socials, produïdes per l'absència de les

²⁰ Segons les dades de l'Idescat, entre l'1 de gener de 2015 i de 2020 la població femenina d'origen marroquí ha augmentat en 8.357 dones. Aquesta xifra, sens dubte, no ens dona informació sobre l'augment de la presència de les dones amazigues perquè a Catalunya no existeix cap cens concret que ens permeti saber quantitativament la presència de col·lectius minoritzats al país. D'acord amb aquesta dada tampoc podem saber quina part d'aquest augment te a veure amb el naixement de nenes de famílies d'origen marroquí. Les dades han estat obtingudes el 6 de març de 2021, a través de la pàgina web: <https://www.idescat.cat/poblacioestrangera/?b=12&lang=es&t=2020>.

llengües minoritzades en l'àmbit educatiu, administratiu i públic. En el marc d'aquest estudi, la majoria de les dones entrevistades han destacat com afecten —també a escala emocional— aquestes injustícies la seva vida, aquí i al territori d'origen:

També ve d'aquest sentiment de marginació que tenim al Marroc, això ens ha generat un conformisme, conformar-nos, no demanar res. Això jo no ho veig en la gent d'altres parts del Marroc, reclamen molt més (Sara).

Aquest sentiment, el de sentir-se inferiors. Això passa en les dones que venen del nord del Marroc, però sobretot en amazigues, hi arriben sent analfabetes com unes figures inferiors als homes i arriben a un nou món, a un nou context, a una nova cultura i llengua i se senten encara més inferiors i ho deixen tot, es veuen molt passives a l'hora d'actuar (Khadija).

En la mateixa línia, tal com s'havia destacat anteriorment en una publicació del CIEMEN, en els col·lectius minoritzats en origen hi ha una mena d'interiorització del menyspreu a les llengües maternes envers el que representa l'idioma majoritari. Ja havíem esmentat que aquest és "un fenomen social extens en països on la tradició política estatal tendeix a negar i suprimir les identitats nacionals minoritzades, diferents de l'hegemònica" (Lladonosa & Öztürk, 2020: 74). La Lalla, una de les dones entrevistades, ens explica quina resposta havia tingut a l'entorn familiar pel que fa a l'aprenentatge de l'amazic (en el seu cas, l'amazic és l'idioma matern del pare):

Aquest problema sempre l'hem tingut els amazics, l'idioma predominant (...) és la dàrija²¹. El meu pare sempre m'insistia que aprenguéssim una cosa o altra, però que no era necessari que fes cap esforç per aprendre l'amazic perquè no em serviria per res, el dia que anés al Marroc parlaria dàrija o francès.

Quant a les injustícies en clau de minorització, algunes dones entrevistades fan referència a les diferències pel que fa a la intersecció d'aquestes injustícies amb els estereotips i la distribució de rols de gènere segons els territoris d'origen: el Rif, Tamazight central i la regió de Sus. Les seves constatacions són interessants sobretot per entendre la continuïtat d'aquesta conjuntura en els seus contextos aquí a Catalunya:

Aquí a Catalunya, crec que estem en una situació difícil per a tothom, però més per a una persona de fora, d'un país extraeuropeu. Estem en una situació difícil, sobretot com a dona i immigrant. I ser del sud-est també és un component que he d'afegir. (...) A diferència d'altres zones, encara que puguin ser zones molt pobres, venen de perímetres de ciutats més grans; són gent que està molt més acostumada a buscar-se la vida, d'anar més lluny, d'anar a estudiar... Però a una noia del sud-est li costa anar a estudiar fora, li és difícil anar-se'n a buscar una feina fora, perquè venim d'una zona tan marginada que això també ens condiciona quan venim aquí; perquè en arribar aquí, trobar gent de la teva comunitat fa que no surtis d'aquesta bombolla, com si encara visquéssim al mateix poble (Sara).

Penso que la zona del Rif és molt conservadora. En primer lloc, cal dir que els amazics dels tres territoris tenen, en arrels, el mateix idioma, però en realitat no s'entenen entre ells. Després, a escala geogràfica estan allunyats els uns dels altres. Cal dir que el progrés de cada societat o comunitat és diferent. Els amazics que viuen al sud, a l'Atlas, viuen en una zona molt empobrida; per tant, no tenen aquesta capacitat de progressar tan de pressa. En canvi, la zona del Rif és diferent. (...) No sé què en penses, però penso que la pobresa a vegades fa que les societats

²¹ La dàrija o l'àrab marroquí comprèn el conjunt de varietats de l'àrab estàndard del Magrib. La dàrija pertany a la família de l'àrab magrebí, que és un dels principals grans grups de varietats orals de la llengua àrab.

siguin més obertes a compartir el que tenen. En canvi, zones riques com el Rif són molt més conservadors i masclistes. Ho dic pel que fa al que he viscut jo personalment (Samira).

Parlant d'una altra cosa, una altra dona jove rifenya entrevistada a Lleida ciutat fa referència a un tema força interessant que té a veure amb la manca de la xarxa d'associacions, entesa com un recurs, cosa que afecta les dones amazigòfones, en contraposició a les dones arabòfones, que estan molt més acompanyades:

Jo he observat molts casos de dones rifenyas que han emigrat aquí amb la seva parella i els seus fills, que pateixen una doble discriminació. Primer, per la societat d'acollida, pel fet de no parlar ni català ni castellà. Però també pel poble marroquí, perquè la majoria de les dones rifenyas només parlen amazic, cosa que impedeix la seva interacció amb altres dones d'origen àrab. A més a més, les dones amazigues no tenen els mateixos recursos que poden tenir les dones marroquines, perquè aquestes últimes compten amb més xarxa social, també amb associacions. Cal mirar el cas de la dona amaziga, fer molt d'èmfasi en aquestes dones. És clar que les dones marroquines també tenen moltes necessitats; així i tot, les dones amazigues que no parlen àrab es tanquen més perquè també estan més soles (Hafida).

A part de l'observació de la Hafida pel que fa la soledat de les dones amazigues, una de les observacions que hem sentit sovint en el curs del nostre treball empíric té a veure amb la mirada discriminatòria de les dones arabòfones cap a les dones amazigòfones. Segons les informants, aquelles dones que no van escolaritzar-se al Marroc ni van interactuar amb la població arabòfona moltes vegades es troben en situacions de discriminació difícils de tractar en un context d'*acollida* que no té en compte els processos de minorització a l'origen des d'una perspectiva de gènere (Lladonosa & Öztürk, 2020: 104):

L'única cosa que puc dir-te'n és que quan es troben les dones arabòfones de procedència del Marroc amb les amazigues del Marroc, a vegades, les amazigues no entenen l'àrab, i les arabòfones miren aquelles dones despectivament, perquè elles no entenen l'idioma del país d'on són, d'on han vingut. Però, per què no són capaces de veure que això té a veure amb la falta d'oportunitat d'accedir a una educació o no?! És a dir, les dones amazigues només saben l'amazic perquè no han tingut accés a l'educació (i segurament no és perquè les dones àrabomarroquines, totes hagin tingut aquest accés, sinó que a casa seva es parla l'àrab, és a dir, la seva llengua materna no és minoritzada) i perquè són d'un context territorial bastant allunyat d'una ciutat àrab. Si ets d'una aldea allunyada de la ciutat, sempre tens menys oportunitats d'interactuar amb persones que parlen àrab (Samira).

En darrer lloc, i de cap manera menys rellevant que aquestes dinàmiques a les quals hem intentat aproximar-nos a través dels testimonis de les dones entrevistades, comptem amb el fet que aquestes dones viuen en una societat que continua considerant-les com a persones estrangeres independentment del temps que hi portin vivint. El sistema sociopolític en el qual vivim no només privilegia unes identitats hegemòniques, sinó que també crea i perpetua una escala de valors que discrimina reiteradament un perfil de dones d'origen personal o familiar migrant sense considerar-ne la realitat —o sigui, com hem definit al principi d'aquest apartat: veient-les com a éssers sense història i una socialització concreta d'un lloc concret; com una categoria abstracta produïda en el context de la societat de destinació. Segons aquesta escala de valors, mentre que algunes de nosaltres poden ser premiades perquè poden adap-

tar-se a la lògica dels plans d'integració, n'hi ha d'altres que es troben en aquest estat d'eterna transició, totalment aïllades de la societat receptora, perquè d'alguna manera i per diverses raons, gairebé sempre estructurals, no hi encaixen. En aquest context, els discursos racistes es dirigeixen directament a aquestes dones (també amazigues) vulnerabilitzades:

Jo penso que la dona amaziga rep opressions per moltes bandes: pel fet de ser dona en un context conservador i masculista; pel fet de ser amaziga del poble i no accedir a l'educació amb les mateixes condicions que altres dones; pel fet de ser mare (en el moment en què ha de complir amb el seu rol com a mare rep una exigència diferent que el "pare"); pel fet de ser immigrant (aquesta categoria la comparteix amb moltes dones immigrants); pel fet de ser musulmana; per portar el hijab; pel fet de ser marroquina però no parlar la llengua oficial del Marroc, etc. (Samira).

Les dones aquí, hi ha dues coses a dir. No podem parlar d'una dona tipus en general. Hi ha un tipus de dona que ha vingut i és analfabeta, i han vingut com a *tarhalt*, pastores nòmades als pobles, i se'ls nota. Però el que és pitjor és la mirada dels espanyols envers elles. És racista! (Jamila)

En relació amb l'observació anterior, també cal mencionar una altra situació amb què es troben les dones d'origen amazic. Podríem resumir-la com un obstacle més fruit de la contraposició d'alguns valors relacionats amb el rol de gènere entre la societat occidental d'acollida i de la societat d'origen. Algunes de les dones entrevistades ens han explicat les dificultats que es troben dins de la seva comunitat quan se sap que també treballen fora de casa. Segons elles, el fet que optin per treballar fora de casa per contribuir a l'economia familiar o per tenir els seus propis recursos els porta problemes i els provoca malestars, perquè el fet que una dona amaziga treballi no és ben vist dins la comunitat. Mentre que es valora molt positivament una dedicació completa als treballs de llar i de cura, perquè cal conservar-los atès que són generadors de vida, les dones que treballen en qualsevol altra feina topen amb una desaprovació extensa de la seva comunitat. Ens expliquen que això passa perquè al Marroc, específicament en zones rurals, les dones no treballen fora de casa sigui quin sigui el nivell de necessitat econòmica de la seva família. Això obstaculitza molt la vida de les dones d'origen amazic que disposen d'escassos recursos econòmics perquè, tal com expliquen elles, reben moltes crítiques per part de les altres dones que es poden permetre de no treballar fora de casa perquè el seu home o fills ja guanyen prou diners.

No som tots iguals; hi ha gent amb més coneixement i més espavilada que d'altres. Hi ha gent que pensa que la dona ha de quedar-se a casa, cuidar els fills i fer la feina de casa. Però per mi això no és suficient, només amb això [es refereix a treball domèstic] no en tenim prou. (...) Algunes persones pensen que si treballa una dona, aquest fet li ha de fer vergonya, perquè treballar fora de casa no està bé. Però treballar no és una vergonya ni aquí ni allà. La gent ha vingut aquí per treballar! Sigui home o sigui dona, qui té salut treballa. El que és difícil i dur seria treballar d'un treball del mal camí (Hra).

Les dones amazigues... en general jo noto que els homes treballen i les dones no. Segueixen estant a casa i no volen sortir a treballar. Està ben vist si la dona es queda a casa i no treballa fora. (...) El que s'espera de la dona és cuidar els fills, cuidar la casa, etc. No ha avançat la mentalitat (Bouchra).

Estem parlant d'un context que no afavoreix que les dones treballin fora de casa, i, si treballen, és al camp, a la terra propietat de la família. Si tens nois [fills] pots mantenir les filles a casa, i, si no, les has de masculinitzar perquè vagin a treballar al camp amb tu (Samira).

2.2. Amaziguitat de les dones catalanoamazigues: els principals elements de la identitat

Perquè jo sentia una malenconia d'una lletra que no entenien, era molt curiosa. (Lalla)

La qüestió de la identitat sens dubte és un dels principals debats de la teoria social contemporània. Quan parlem de la identitat ens referim constantment a l'ús de recursos com la història, la cultura i la llengua entre d'altres (Hall, 2013). La relació entre l'ús d'aquests recursos i la construcció de les nostres identitats, tant col·lectives com individuals, sempre ens porta al terreny de la reflexió i imaginació sobre qüestions com la pertinença i la representació, que alhora impliquen un procés constant de resignificació d'aquests recursos. Tal com descriu Stuart Hall (2013: 18), tot i que les identitats sorgeixen de la narrativització del "jo" —i d'un "nosaltres"—, la naturalesa necessàriament imaginària d'aquest procés no en debilita de cap manera l'efectivitat discursiva, material o política. Aquesta última idea és el principal argument de l'obra de referència de Benedict Anderson (2005): imaginar la comunitat juntament amb tots els seus elements constituents és la base per a la construcció de les nacions que són comunitats de l'era moderna. Totes les comunitats nacionals construeixen la seva identitat col·lectiva a partir de la premissa de la seva singularitat, que inclou la cultura, les tradicions, la llengua, la memòria compartida, la història, el territori, els mites i una simbologia pròpia, etc. En aquest estudi, els mots identitat i construcció molt sovint apareixen junts perquè les identitats individuals i col·lectives estan construïdes de múltiples maneres a través de pràctiques, discursos i posicions de poder i privilegis diferents, sovint interseccionals i antagònics en un procés permanent de canvi i transformació (Goffman, 2009; Foucault, 2000; Hall, 2013; Hall&Du Gay, 2003; Brah, 2011; Yuval-Davis, 2011). D'una banda, atès que les emocions —sobretot els límits emocionals entre *nosaltres* i *altres*— són elements fonamentals en la construcció del jo (Clarke, 2008) ens prendrem seriosament les percepcions de l'emoció enunciatades en aquest estudi. D'altra banda, atès que tots els processos de construcció de la comunitat i nació —també en el cas dels pobles sense estat, ja que la pertinença als pobles o nacions és un fet que no sempre coincideix amb l'estatus de ciutadania— impliquen nocions específiques sobre la *masculinitat* i la feminitat (Lladonosa i Öztürk, 2017), la nostra mirada als discursos de les dones entrevistades emfasitzarà la contribució de les relacions de gènere i la divisió dels rols i privilegis entre homes i dones en les narratives constructores de la identitat col·lectiva amaziga, perquè creiem que (també) són les dones les que reproduïxen les nacions, biològicament, culturalment i simbòlicament²² (Yuval-Davis, 1997: 22).

²² Nira Yuval-Davis i Floya Anthias (1989) van identificar les cinc principals maneres on es poden trobar interseccions, o trobades, entre dones i nacionalismes: (1) com a reproductores biològiques dels membres de col·lectivitats nacionals, (2) Com a reproductores dels límits dels grups nacionals mitjançant restriccions sobre les relacions sexuals i matrimonials (3) Com a transmissores actives i productores de la cultura nacional, (4) Com a símbols significants de diferències nacionals (5) Com a actives participants en lluites nacionals.

Pel que fa als elements diferencials de la identitat amaziga, l'idioma apareix com a fonamental en els discursos de totes les dones entrevistades. Cada una d'elles ens ha destacat la importància del manteniment de la llengua amaziga per no perdre la seva identitat, i la responsabilitat que assumeixen les dones en aquesta preservació, especialment en el context del Marroc, en què l'amazic no va ser reconegut com una llengua cooficial fins al 2011 i, per tant, no es podia aprendre a les aules. Com hem comentat anteriorment, els processos de minorització d'identitats i llengües en contextos de països plurinacionals autoritaris sempre s'articulen a través de l'exclusió d'aquests elements de l'espai administratiu i públic, per tal de reforçar l'hegemonia de la identitat-llengua triada i establerta com a *nacional*. Com comenten algunes dones entrevistades: "l'amazic a casa", fet que deixa limitat aquest idioma a l'oralitat i les relacions de l'esfera privada. Es tracta d'una qüestió fonamental que aborda explícitament l'escriptora Najat El Hachmi en el seu primer assaig, *Jo també sóc catalana* (2004: 27), quan ella es dirigeix al seu fill plantejant-se si ell algun dia voldrà aprendre i utilitzar l'àrab²³:

Voldràs aprendre la llengua àrab, encara que sigui a cops de diccionari i d'arrels irregulars? Al cap i a la fi, ni tan sols és la llengua dels teus pares, és la llengua dels opressors en un regne on l'amazic sempre s'ha considerat de segona categoria, llenguatge oral, només, bàrbars, ens diuen. ¿Et sentiràs ferit el dia que tornis al Marroc i aquells que ostenten el poder et parlin en la llengua del profeta, en la llengua del rei?

En la mateixa línia, Tassadit Yacine (2020), antropòloga especialista en cultura amaziga, destaca que la llengua no és només un mitjà de comunicació entre les persones, sinó que està dotada d'un capital social i simbòlic específic. Les desigualtats lingüístiques no existeixen *per se*, sinó que es construeixen socialment i històrica —com per exemple com ha estat construïda l'hegemonia de l'àrab pel fet de ser la llengua de l'Alcorà i la percepció del francès com a idioma superior, comparat amb l'amazic, atribuint-li els valors de la *modernitat*— i es transmeten de generació en generació²⁴. La Zahra, que té vint-i-quatre anys i va estudiar fins al batxillerat al Marroc, posa èmfasi en aquest fet fent referència a com es construeix la imprescindibilitat d'un idioma per a la vida de les persones:

²³ Aquest estudi, tot i basar-se majoritàriament en els discursos de les dones entrevistades, incorpora fragments dels llibres publicats per dues escriptores catalanes d'origen amazic: Najat al Hachmi i Asmaa Aouattah, així com de Saïd El Kadaoui Moussaoui, perquè creiem que aquests llibres són uns recursos que tenen moltíssim valor per comprendre la realitat de la dona amaziga (també marroquina) que viu a Catalunya, explicada en format narratiu. Pensem que les seves obres ens ofereixen una perspectiva diferent que complementa el contingut d'aquest estudi. En aquesta mateixa línia, recordem les paraules de l'escriptor i psicòleg Saïd El Kadaoui M. (2011: 15) quan explica la necessitat de narrar *sobre el discurs social que gira al voltant de l'eix ells i nosaltres: la ficció, la literatura, sovint ens dona una visió molt més àmplia i completa de la majoria dels aspectes de la vida. Ens permet endinsar-nos en l'intricat del món dels sentiments i de les relacions humanes i aprofundir en la indefugible relació de l'individu amb el seu temps.*

²⁴ Fatima Sadiqi sosté que al Marroc els quatre idiomes principals que parla la població es reparteixen el domini lingüístic; tenint cadascun un estatus sociocultural particular, i que és per aquest motiu que els homes i les dones no en fan el mateix ús. A continuació citem literalment Sadiqi, on explica com es produeix aquest repartiment de diferents estatus: l'àrab estàndard té un poder real i simbòlic en el camp religiós, legal, polític i administratiu i mediàtic, dins de l'àmbit anomenat "públic" on els homes són més presents i tenen més veu que les dones. Pel que fa a l'amazic, generalment és considerat com una llengua oral i materna; per tant, és forçosament associat a les dones, sobretot del món rural atesa l'elevada taxa d'analfabetisme femení i l'èxode massiu dels homes cap a les ciutats. L'àrab marroquí és la llengua dels dos sexes, tot i que potser l'utilitzen més els homes al medi rural. El francès és la llengua de la modernitat i de l'empresa, sobretot al sector privat. Potser caldria mencionar que el feminisme radical marroquí s'ha expressat i continua expressant-se majoritàriament en francès (2009: 99).

Allà al Marroc encara que ara s'estudii l'amazic a l'escola els professors no en saben gaire i no s'està fent bé. Així continuaran dominant l'àrab i el francès sempre... També són els requisits per treballar: dominar l'àrab i el francès. L'amazic encara no és quelcom imprescindible.

De la mateixa manera, Fàtima¹, expressa amb un cert descontentament que mentre que els amazigòfons es troben obligats a aprendre la llengua àrab, la població arabòfona no té cap necessitat de conèixer el segon idioma més parlat del seu país:

La meva mare sí que sap que és amaziga, com jo. També ens considerem marroquines. Però la meva mare no va anar a l'escola i no sap l'àrab, però jo sí que vaig anar a l'escola fins als catorze anys i vaig aprendre l'àrab. Els amazics saben l'àrab, però els àrabs no saben l'amazic. (...) No sabem escriure l'alfabet en amazic perquè abans no es feia a l'escola. Ara sí, els petits l'aprenen a l'escola. Hi ha llibres i de tot. Vam aprendre a escriure l'amazic en l'àrab nosaltres.

Atès que aquesta operació sociopolítica i històrica s'alinea amb la reorganització patriarcal de la modernitat segons la qual les dones se situen en l'esfera privada que no es considera políticament rellevant (Pateman, 1995) i en la qual no regeixen les normes de l'esfera pública —racionalitat, igualtat i neutralitat—, no seria una exageració dir que, en els contextos de minorització, la llengua minoritzada i les dones es troben en el mateix espai, en la mateixa realitat. Això provoca que les dones també carreguin amb el pes de la cura de la preservació de l'idioma minoritzat de la seva comunitat juntament amb la producció i transmissió de la cultura nacional (Yuval-Davis & Anthias, 1989: 7). Tal com apunta la Sara, procedent d'Alnif, a Tingir (sud-est del Marroc), els elements fonamentals de la identitat amaziga són la llengua i la cultura, i les dones són protagonistes de la seva transmissió:

La dona amaziga té un paper molt i molt important en la identitat i la cultura amaziga; en temes d'imatge, vestimenta i en temes de transmissió de cultura i de llengua. El moviment amazic ho analitza destacant sempre el rol de la dona. És una cultura i llengua de transmissió oral, que fa que la dona tingui un paper molt important en la cultura amaziga.

La Zahra expressa de manera molt clara que ella, sent dona, assumeix la responsabilitat de la supervivència i la transmissió de l'amazic quan sigui mare:

Els parlaria amazic als meus fills segur! Perquè la resta ja ho aprendran al carrer i a l'escola. Han d'aprendre amazic perquè soc amaziga. De cor, de sang i tot. Si no parlem amazic als fills, l'idioma desapareixeria ràpidament. (...) A més a més, si l'home és català i la dona amaziga: els fills aprendrien català i castellà, però la mare ha de parlar amazic perquè no es perdi.

Pel que fa a l'idioma, la Bouchra i la Samira comenten un altre aspecte que ens és d'especial interès perquè situa la qüestió de la seva pervivència en el context migratori. En els dos casos es tracta d'un moviment migratori de zones rurals del Marroc, en les quals l'amazic es parla molt més, cap a zones urbanes:

Jo soc la més petita de la casa, i els meus pares vivien al camp i els pares amb els germans grans parlen amazic. Però després van canviar a viure a la ciutat de Meknès, al centre de Marroc, i llavors les tres germanes petites ja no parlem amazic amb la família, sinó que parlem l'àrab (Bouchra).

Jo era molt petita [fa referència al temps que es van mudar a Oujda] i és cert que no ho vaig notar gaire. Però, per exemple, quan pujàvem a Nador hi havia una immersió lingüística que recordo que com que perdia l'àrab. Quan tornàvem a casa, els veïns i els amics em deien: "Mira com es nota que has estat molt de temps a Nador, perquè tens accent de Nador". Perquè quan

anàvem al poble dels meus pares, com que allà ningú parlava l'àrab, tant sí com no parlàvem amazic perquè ens entenguessin (...) Aleshores els meus cosins em deien l'arabe. Hi ha una paraula: *Thaghabesht*, que els amazics fan servir per dir "àrab" que té el significat com de persona estrangera, i té un cert menyspreu perquè tu no ets amaziga, el món cruel dels infants! A més, sabent, escoltant tot això que deia la meua mare que "nosaltres érem amazigues, no, àrabs", era un picar-se amb els meus cosins (Samira).

La llengua, com ja hem deixat clar, és l'element fonamental de la identitat amaziga. Abans d'exposar els altres components identitaris, cal destacar que les dones amazigues, sobretot les més joves amb qui hem conversat, fan referència a l'ambigüitat de la noció de *ser amaziga* quan ens parlen sobre la transmissió dels elements culturals i identitaris, cosa que ens farà més comprensible l'experiència d'infància de la Samira:

Les meves tietes, la meua mare, tenien molt arrelada la idea que "som amazics". [Però] no ho argumentaven gens. Nosaltres som diferents, més forts, i ja està... Però darrere de la seva opinió no recordo que hi hagués cap justificació. No ho recordo, potser m'ho deia... a vegades li preguntava: "D'acord, som diferents, però en què?" però no sabia respondre'm. L'idioma, deia, potser... A escala de la interpretació de la realitat social, pel que fa a sentiment de pertinença identitària (Samira).

Molt probablement tu com a investigadora saps moltes més coses que jo sobre la identitat amaziga. Més o menys sé algunes coses sobre l'origen del poble amazic; és un dels pobles més antics, etc., de fet, una de les coses que voldria fer és aprendre més sobre la història del poble amazic (Ila).

Nosaltres aprenem l'àrab a escola, però els meus pares no parlen àrab, però els meus pares tampoc ens van explicar que som amazics i què significa això (Fàtima2).

En altres discursos també ens trobem amb el fet de referenciar-se a l'herència i la memòria de sang, que és un element que també apareix en altres narratives sobre identitat i pertinença. Com comenten la Bouchra i la Fàtimaatles, les dues de l'Atlas: "Jo em sento amaziga. Perquè la meua sang és amaziga. És herència de sang, els pares, els avis", "Som amazigues i ja està!". Des de la nostra perspectiva, aquesta manca d'un discurs elaborat pel que fa a la identitat amaziga i la seva singularitat no és cap cosa aleatòria, sinó que, com tots els fets socials als quals ens hem referit, és fruit d'una construcció social específica. En un context en què les dones —no totes, però una bona part d'aquelles que van nàixer fa 40 o 50 anys, o d'aquelles més joves però provinents de zones rurals on el sistema patriarcal i el parentiu com a ideologia és molt més resistent—, com a *ciutadanes no actives*, són relegades a l'espai privat, són privades intencionalment de l'educació formal i de l'accés fàcil a recursos d'aprenentatge i per a desenvolupar el pensament crític. A més, a aquestes dones se'ls dificulta la mobilització social i política entorn de la seva condició de gènere o identitat²⁵; no és cap casualitat que no trobessin al seu abast els recursos per a explicar i explicar-se la seva identitat.

25 En relació amb aquesta afirmació de caràcter més genèric basada en una anàlisi feminista de les societats patriarcal, cal destacar que algunes de les dones entrevistades en el marc d'aquest estudi han destacat la rellevant presència de les dones en les protestes del moviment amazic. Tanmateix, hi ha diferents referències que s'aproximen a l'experiència de les dones en l'àmbit polític de mobilització en diferents contextos nacionals/territorials, entre els quals també el Nord d'Àfrica i l'Orient Pròxim, en els quals la discriminació i la violència contra les dones també es reproduïen en diferents formes; com exemple vegeu Eltahawy, M. (2016). *El himen y el hiyab. Por qué el mundo árabe necesita una revolución sexual*. Capitán Swing, Al-Alli, N., & Pratt, N. (2009). *Women and war in the Middle East: transnational perspectives*. Zed Books, Swarr, A. L., & Nagar, R. (Eds.). (2012). *Critical transnational feminist praxis*. Suny Press, Cockburn, C. (2007). *From where we stand: War, women's activism and feminist analysis*. Zed Books., Moghadam, V. M. (2005). *Globalizing women: Transnational feminist networks*. JHU Press.

Per tot això exposat anteriorment, les dones amb les quals hem conversat fan referència a les diferències concebudes entre els pobles àrab i amazic per a argumentar la singularitat de la seva identitat. L'imaginari d'una identitat cultural i de la seva incompatibilitat amb altres cultures reforça el que som. Les diferències no són essencialismes, sinó construccions transmises socialment mitjançant discursos (Yuval-Davis, 1997: 9); són imaginaris simbòlics col·lectius que varien d'una generació a una altra o segons la intersecció de diverses condicions ètniques i religioses, l'estatus social, etc. Les identitats es construeixen a través de la diferència, no al marge d'ella. És a dir: en una narrativa sobre la identitat, tant la representació del jo/nosaltres com la de l'altre/altres no són estàtiques, sinó mòbils i variables. A partir d'aquesta breu explicació d'un dels fonaments de la nostra perspectiva, creiem que seran més comprensibles els comentaris d'algunes dones amb qui hem conversat:

Es diferencia del poble àrab de manera molt definitiva. Ser amazic és una relíquia del món preislàmic. És com una cultura, unes tradicions, una llengua que tenim des de fa més de sis mil anys aproximadament. I veure que s'està perdent... La cultura amaziga és patrimoni de la humanitat (Khadija).

Les persones amazigues saben molt bé que són amazigues. Hi ha noies que són rifenyas, però entre nosaltres parlem l'àrab perquè, si no, no ens entenem entre amazigues de diferents regions. Ens passa a l'escola, però això no vol dir que no siguem amazigues, eh? Quan alguna persona àrab critica els amazics (deixant-nos com a camperols o dient que valem menys) les rifenyas salten i ens defensem les amazigues. Nosaltres també defensem el nostre origen. Una vegada, a l'escola, va saltar la professora i ens va dir que l'amazic estava abans que l'àrab. Per tant l'amazic estava abans que els àrabs (Hra).

Ella [la seva mare] tenia des de petita molt clar que eren diferents dels àrabs, però no sabia justificar com entenem ara nosaltres la justificació, argumentació, simplement perquè tenien una visió diferent del món o no compartien els mateixos valors, segons ella. (...) El meu entorn és amazic, hi ha una consciència sobre aquest fet, però a mi mai ningú em va explicar què hi ha darrere d'aquesta identitat que tant estimen. D'acord, som un poble que ha resistit a moltes guerres, tenim un idioma diferent, el senyor Abd al-Karim ens va alliberar de la conquesta espanyola en el desastre d'Annual, etc. (Samira).

Ja havíem esmentat que les emocions són un dels elements fonamentals a l'hora de construir la identitat col·lectiva, motiven la imaginació d'un "jo" i d'un "nosaltres", especialment per poder comparar-se amb les altres identitats. Cal prendre seriosament les construccions i percepcions de la imaginació i emoció humanes, i comprendre-les com a concretes, ja que moltes vegades poden implicar estereotips negatius sobre l'altre (Clarke, 2008), o poden exaltar la identitat col·lectiva, cultural o nacional (Thobani, 2007²⁶):

²⁶ El treball de Sunera Thobani *Exalted subjects. Studies in the Making of Race and Nation in Canada*. Toronto: University of Toronto Press, (2007) se centra en la relació entre la construcció de la identitat nacional canadenca i els drets col·lectius de les comunitats indígenes des d'una perspectiva analítica-crítica postcolonial. Segons l'autora, la societat canadenca parteix d'una autopercepció positiva del seu país en relació amb la situació dels drets col·lectius de les comunitats indígenes i d'origen migrant que en realitat serveix, juntament amb el discurs multicultural, per invisibilitzar el racisme existent. En el context d'aquest diagnòstic, optem per la paraula exaltació en comptes de "lloança" perquè fa referència a uns discursos polítics i pràctiques que creen una diferenciació positiva de la identitat respecte dels altres.

És meravellós ser amaziga, et fa sentir orgullosa tenir aquest passat, és una cultura extraordinària. Els àrabs i els musulmans oprimeixen la dona, la dona és sota la repressió de l'home, però en la cultura amaziga la dona té un pes, la dona és essencial. La dona és la que porta aquesta supervivència de la llengua amaziga (Khadija).

Si ara em preguntes quina és la meua idea d'aquesta identitat, segurament la tinc molt idealitzada, potser massa. Jo soc d'un poble que m'estimo molt, són les meves arrels (...) Ser amazic és alguna cosa que has de tenir molt interioritzada. Jo crec que aquest és el primer concepte que diria a una persona que desconeix absolutament com és la identitat amaziga. Ser amazic és com... el sentiment que tens tu de ser amazic sobrepassa tota la resta dels sentiments que tu pots tenir. (...) És un poble molt lluitador, les dones tenen una resistència increïble, les fortalises... jo tinc com una figura molt alta, diguéssim. Això no sé a què es pot deure, a la recerca que vaig fer jo o a l'enyor que jo notava que els meus pares tenien envers el seu poble? Aquest últim també et crea un sentiment de sorpresa i molt de carinyo (Hafida).

Tanmateix, algunes de les diferències entre les identitats a les quals fan referència les dones entrevistades, originades per les distàncies territorials, poden ser molt senzilles, i són reflectides en comportaments del dia a dia:

Som lluny entre nosaltres, comparat amb les dones àrabs. Entre les dones amazigues i àrabs hi ha molta diferència, però també hi ha diferències entre amazics de diferents territoris. Fins i tot en l'humor; les bromes que ens fem entre nosaltres són diferents; el meu marit, que és de Nador [és a dir, és amazic] molt poques vegades entén el nostre humor; per tant, no pot riure amb nosaltres que som de l'Atles (Fàtimaatles).

En aquest sentit, específicament parlant del territori, ens és d'especial interès destacar la relació entre la identitat i el lloc. Les persones s'uneixen als llocs on viuen; més enllà de percebre una realitat física i territorial, els llocs són essencials en el procés de construcció de les identitats individuals i col·lectives, de comprendre'ns i definir-nos a nosaltres mateixos (Massey, 2005). La memòria individual i col·lectiva gairebé sempre fa referència a un lloc on el passat i el futur es reconstrueixen constantment, on duem a terme les activitats del dia a dia, on es produeixen els significats de la vida, on intercanviem històries, somnis i expectatives. No es pot pensar una identitat independentment del lloc, ni un lloc sense identitat col·lectiva²⁷. Establim relacions amb els llocs on vivim, els atribuïm significats —i resignifiquem els llocs que deixem enrere en diferents moments dels processos migratoris. Els llocs, els territoris d'origen, acompanyen les persones en moviment: si arribem a dir que la persona migrant no abandona mai el lloc d'origen en el seu imaginari, no seria cap exageració. És per això que tant les geògrafes Massey (2005) i Rodó Zárata (2021) com la psicòloga social Göregenli (2015), entre d'altres, formulen la pregunta "qui som" juntament amb "on som".

Sí, em trobo molt bé a Catalunya. Soc molt de Granollers. No canviaria per res viure aquí! (Bouchra)

Bé! Estic bé aquí a Girona, normal, però tampoc perquè estic molt arrelada, o que no diria pas que em sento catalana. No tinc aquest sentiment. (...) No et puc dir que m'agradaria viure

²⁷ Pel que fa a la relació entre llocs i la construcció de les identitats i els rols de gènere, trobem interessant l'observació que destaca Bessis sobre l'arquitectura de les ciutats del Marroc precolonial (1994: 19): "La ciutat musulmana del Magrib es caracteritza doncs, fins a la penetració colonial, per una total separació d'espais privats i públics, el primer situat gràcies a una arquitectura concebuda per a aquest efecte, totalment a l'abric de les mirades exteriors i reservat a les dones, mentre que l'ocupació del segon queda com a privilegi exclusiu dels homes."

tota la meua vida aquí, podria ser a qualsevol lloc, no ha de ser ni necessàriament al Marroc. Podria ser a Turquia, podria ser a Amèrica, a un altre país d'Europa, o a un país d'Àfrica. (...) Actualment estic a Salt, i no sé si ho coneixes o no, però pel meu fill sí que tinc clar que no voldria un futur per ell aquí a Salt. Perquè veig molta segregació, perquè encara avui en dia els fills de les generacions anteriors d'origen migrant, tot i ser d'aquí, tot i haver nascut aquí, tot i parlar perfectament el català, segueixen sent immigrants per a la resta de la societat (Srif).

Som una família del sud-est. Els amazics del sud-est som una mica diferents de la resta. Al ser a Girona... Per veure la diferència és important. Jo, amaziga del sud-est que viu a Girona, soc molt diferent de les famílies del sud-est a la zona de Barcelona perquè hi ha molta concentració de famílies a Barcelona i continuen amb la dinàmica cultural que teníem al nostre poble. Nosaltres [es refereix a les famílies que viuen a Girona] hem pogut trencar amb això (Sara).

A més a més, nosaltres, en el marc d'aquest estudi, afegim la pregunta "d'on érem" per comprendre la rellevància del lloc d'origen en les narratives identitàries de les dones amb qui vam conversar:

Trobo a faltar coses de l'Atlas, del camp. Del moment d'agafar olives, de les bodes, l'ambient del poble. És un altre món. Les dones canvien una mica aquí i allà. La gent del camp allà vesteix diferent, als nostres pobles és una vergonya que alguna dona vesteixi pantalons. Sí sí, *hchouma*²⁸ total (Bouchra).

No només treballen aquí les dones, al Marroc treballen molt també. Ens llevem a les 4 del matí i fem tota la feina del dia fins tard. Anem a buscar llenya a les muntanyes per poder fer foc, per fer el pa, escalfar la casa, i ens la carreguem a l'esquena o amb el burro... Quan tornem fem les tasques de casa. No parem, i amb els fills també. Tenim un treball dur. I és de cada dia això! (Hra)

És cert que aquest apartat de l'estudi se centra en la construcció de la identitat i els elements identitàris que tenen un significat per a les dones amazigues, però llegir les paraules de la Hra ens n'ha recordat unes de la sociòloga d'origen marroquí Fàtima Mernissi (2000: XI), que volem compartir aquí com a homenatge a totes aquelles dones que amb el seu treball han reproduït els seus pobles també materialment:

No hauríem d'oblidar que la història del Marroc, fins fa molt poc, ha estat la història d'un país minat per la fam, les epidèmies i lluites intestines. Al Marroc històric i real, les dones de les masses camperoles, que constituïen la majoria de la població no han pogut mai ser mantingudes pels seus marits sinó que sempre han hagut de treballar molt durament.

Maria Rodó-Zárate (2021) incorpora la dimensió geogràfica i emocional a l'anàlisi de les dinàmiques interseccionals per tal de comprendre la interseccionalitat de diferents eixos de desigualtats socials i la discriminació de manera situada, complexa i dinàmica. Rodó-Zárate, partint entre altres autors dels plantejaments de la geògrafa Doreen Massey (1994 i 2005), situa el lloc en la seva anàlisi "no com l'espai on simplement passen les relacions interseccionals, sinó com a part constitutiva d'aquestes, i "enten-

²⁸ *Hchouma* és una paraula àrab que en català significa "vergonya". Tot i que el terme *hchouma* pot referir-se a la modèstia, no és exhaustiu. Hem d'admetre l'ambivalència de significat que pot abastar aquesta noció. Tenir un comportament que la comunitat qualifica de *hchouma* consisteix a desprestigiar-se a si mateix i provocar desaprovació. Marie-Luce Gélard (2003: 47). *Le Pilier de la tente*, Éditions Maison des Sciences de l'Homme, citat en Wiktionnaire: <https://fr.wiktionary.org/wiki/hchouma>

dre'ls com a construccions socials en si mateixos i com a centrals en la configuració de desigualtats interseccionals" (2021: 20-21 i 68). Aquesta aproximació, que l'autora defineix com a "les geografies de la interseccionalitat", ens és útil perquè demostra que l'experiència pel que fa a l'espai canvia segons l'espai de poder que ocupa la persona, i així mateix, s'hi vinculen diferents emocions (Ahmed, 2015). Les relacions socials estructurades pel gènere, l'etnicitat, la classe o diversitat funcional configuren els espais convertint-los en llocs²⁹, els resignifiquen, i de manera vinculada interpel·len les emocions de les persones. Aquestes idees són rellevants per al nostre estudi i coincideixen amb el seu fil argumentatiu. Perquè el grau de la vinculació social, política i emocional de les dones d'origen amazic amb aquest país, i el desenvolupament i enfortiment dels seus sentiments de pertinença tenen a veure amb les oportunitats d'emancipació que els ofereix aquest país. Per tant, això també depèn de la voluntat dels poders públics de Catalunya per minvar els efectes de múltiples opressions entrecruades que travessen les seves vides³⁰.

L'Atlas és diferent d'altres parts del Marroc. Les muntanyes, la gent... Per exemple, si tu vas a l'Atlas encara que no et coneguin et convidaran a casa seva a menjar, hi ha molta confiança en la gent del camp (...). A mi m'agradaria tornar al Marroc, tenir una casa a l'Atlas perquè Catalunya no s'ha convertit en el meu país, aquí només treballa i pago factures (Fàtimaatles).

Pel que fa a la vida quotidiana de les dones amazigues, també hem de subratllar que els hàbits i les tradicions que es transmeten de generació en generació sens dubte són uns altres elements de la seva identitat col·lectiva i individual. Totes aquelles referències a les rutines, festes, visites, vestimenta i convits que fan a les seves llars, juntament amb la seva manera de compartir i la seva hospitalitat, tenen molt més pes en els seus discursos pel que fa a la seva autopercepció com a amazigues —moltes vegades amb un to d'enyorança— que no pas els elements molt més difosos del llenguatge acadèmic, polític i intel·lectual sobre la identitat³¹:

Quantes coses més havia anat deixant enrere? Tot allò que em semblava que esdevindria grotesc als ulls dels catalans ho reservava per a la intimitat, ho amagava com s'amaguen certs delictes. Els meus vestits, abans florits i alegres, s'anaven fent una mica més obscurs dia a dia.
Najat el Hachmi, 2004 : 69.

Trobem a faltar les bodes, la festa del xai. L'àvia dels nens, l'ambient del poble... Aquí hi ha bodes, però no és el mateix (Fàtimaatles).

²⁹ Mentre que l'espai és abstracte, el lloc és concret i té significat. Aquesta perspectiva geogràfica, segons Rodó-Zárate (2021: 65) és essencial per entendre i evidenciar la construcció social de l'espai.

³⁰ Argumentem això perquè entenem la nació com a lloc per tal de subratllar la materialitat de la nació i la del sentiment de pertinença a una comunitat.

³¹ En el següent apartat recuperarem aquesta observació pel que fa a les rutines i els hàbits de les dones per mostrar un altre aspecte, una valoració paral·lela de les mateixes dones entrevistades d'aquesta realitat.

Trobo a faltar que les persones amazigues s'agrupin més. Abans cada cap de setmana estàvem amb gent i menjant, visitant, parlant... I, ara ja res, cadascú fa la seva. No és per la covid, és que la gent no s'ajunta tant, no sé per què [han canviat aquests costums] (Jamila).

Ja he dit que el principal és la llengua [com a element referencial de la identitat], però també hi ha costums per exemple, visitar altra gent, obrir la teva porta a qualsevol persona, per exemple jo encara que no et conegui si vens a la meua porta jo te l'obriré (Ilham).

Les dones amazigues més grans, que tenen més edat, per exemple la meua mare, són elles que mantenen més la cultura amaziga viva. D'alguna manera crec que el fet de retrobar-se amb una altra persona amaziga, fico l'exemple dels trobaments de la meua mare i la meua tieta, és com tornes a viure aquesta cultura. Perquè comencen a parlar de tradicions, les coses que feien quan eren adolescents, de menjars típics, de moments que van viure juntes quan vivien en el lloc de residència d'origen.... Jo crec que elles tenen més necessitats en relació amb el fet de ser dona amaziga i les tradicions vinculades a aquest fet. Elles tenen més necessitats de conservar tradicions que actualment no es practiquen que no pas nosaltres que som més joves (Hafida).

Recordava les rialles de la passejada per convidar els familiars, els tes i les pastes que va haver de menjar a cada casa que entrava i els petits regals de cada família. No li cabia res a la panxa, però ho havia d'acceptar per cortesia. Segur que les calories l'ajudarien a suportar el volum de feines que l'esperaven. L'elaboració de pastes, la recollida de coberts suficients per coure i servir, l'arregladissa dels cobertors de sofàs, de les taules, les tovalles, els coixins i els matalassos on dormirien convidats vinguts de lluny, la neteja de casa de punta a punta, pintar-la... Tot allò, la tawiza ho convertia en una festa més. Asmaa Aouattah, 2018: 90-91.

La música també apareix com un element que crea estímul, interès per conèixer la llengua, la cultura i la identitat amaziga en les dones joves amazigues a Catalunya —de les quals algunes també es defineixen com a catalanoamazigues. Akioud i Castejlanos (2007: 50) anomenen la música i la tradició oral com una de les característiques que poden considerar-se pròpies de la cultura popular i la societat amaziga. Segons els autors, la funcionalitat d'aquests elements està deslligada de la religió, i vinculada al plaer i la diversió. A més a més de les seves capacitats expressives, la música amaziga i la poesia oral musicada, són un recull de la memòria col·lectiva. La Lalla i la Hafida van començar a tenir interès per la cultura i la tradició dels seus llocs d'origen a través de la connexió amb les emocions que sentien quan escoltaven música i els càntics de les dones amazigues:

El que més intentava indagar era el tema de música. Sense entendre res, sense haver viscut en aquell entorn, i ni coneixent les seves paraules, m'impressionava aquesta herència, la transmissió oral de la cultura a través de la música em donava molta curiositat. Preguntava molt quin significat tenien les paraules, quina història narraven les cançons, quins sentiments i què despertava en les persones, etc. Perquè jo sentia una malenconia d'una lletra que no entenia, era molt curiosa (Lalla).

El procés de construcció de la meua identitat jo l'he fet, doncs, durant la meua adolescència o passada l'adolescència. Va ser aleshores quan vaig començar a investigar per crear les meves pròpies eines, buscant informació sobre el poble amazic i sobre la llengua, etc. Coses tan simples com ara l'interès que pot tenir un adolescent per la música de lletra en amazic i, sobre la llengua que es parla a casa (Hafida).

L'últim element referencial en les formes de pràctica i manifestació de la identitat amaziga, però no menys rellevant, és la religió. Pel que fa a la religió, i el seu rol en l'imaginari col·lectiu, apareixen tres idees que mencionem en aquest apartat³². En primer lloc, la majoria de les dones entrevistades expressen que els costa pensar la cultura amaziga sense la religió, sense l'islam³³. Imaginen la religió com un element propi significatiu de la seva experiència com a comunitat de dones amazigues. Segons elles hi ha una falta de claredat a escala individual i col·lectiva sobre la relació entre com s'explica la identitat nacional o ètnica i la religió, també com un element identitari —per a algunes d'elles, és fruit de l'arabització i islamització de la *Tamazga*— per la barreja d'elements culturals preislàmics³⁴ i religiosos, cosa que els fa difícil imaginar la identitat amaziga *no musulmana*³⁵. Segons el nostre parer això té a veure definitivament amb l'estructura de gènere, les relacions establertes entre homes i dones, i els espais que pertocarien a cada un/a d'acord amb el règim de gènere establert:

Jo crec que la religió està totalment absorbida per la cultura i la tradició amaziga igual que per la cultura àrab. A veure, sí que hi ha reivindicació identitària quant a la comunitat musulmana. Hi ha zones que han introduït l'islam a la seva manera de pensar i d'actuar de manera inseparable. Jo qüestionaria moltes coses de l'islam, tant dins de la comunitat amaziga com dins de la comunitat àrab, com per exemple, el tracte diferencial cap a les noies i cap als nois (Samira).

La religió sí que hi és, però també a nivell cultural hi ha moltes diferències. Per exemple, la meva mare, que no és amazigòfona, sense tenir res a veure amb la religió, és una persona molt espiritual, com per exemple la creença sobre el mal d'ull. (...) totes aquestes coses a què faig referència en realitat estan vinculades amb una amaziguitat preislàmica. Tenen a veure molt amb l'animisme, amb pràctiques tradicionals molt arrelades a l'Àfrica. És un vincle amb l'origen, potser té a veure amb l'amaziguitat, però més aviat està vinculat amb allò preislàmic (Lalla).

³² Aquestes tres idees pel que fa a la religió no són les úniques que apareixen en els testimonis de les dones, en aquesta part només ens referim a aquelles que comprenem en relació amb la construcció de la identitat individual i col·lectiva. En els següents dos apartats captarem diferents aspectes i funcions socials de la religió.

³³ És interessant veure l'estudi titulat *Muslim Moroccan Migrants in Europe Transnational Migration in Its Multiplicity* de Moha Ennaji publicat el 2014, que se centra en la comunitat d'origen marroquí a la UE, incloent-hi els membres de la comunitat que alhora són ciutadans d'un estat membre. És a dir, les persones amb ciutadania europea, però amb pares i mares nascuts al Marroc. Ennaji va entrevistar 69 homes i 47 dones, majoritàriament persones intel·lectuals, estudiants, empresàries, membres d'associacions, aturades, mares de primera i segona generació i treballadores. La seva recerca també recull experiències de les persones amazigues provinents del Marroc. La investigadora argumenta que fins i tot la gran majoria de les persones *naturalitzades* (les que tenen el passaport del país receptor) senten que són marroquines, àrabs o amazigues i també musulmanes (2014: 132). I afegeix que al voltant d'un terç de les informants se senten primer i sobretot musulmanes abans de ser marroquines o europees, i que aproximadament la meitat d'elles afirmen que les seves creences religioses s'han consolidat durant els darrers anys. Aquest últim element és de gran importància per començar a desgranar l'auge de la presència de l'islam com a element identitari des d'una perspectiva que inclogui la geopolítica i la visió transnacional.

³⁴ Segons Akioud i Castellanos (2007), els amazics tenen molts costums que es poden arribar a definir com a propis d'una religiositat preislàmica, tot i que la gran majoria d'aquests costums i creences poden arribar a passar desapercibuts o poc rellevants per ser practicats en l'espai privat. Segons els autors, el fet de declarar-se musulmà, en alguns casos, va ser una estratègia de supervivència, cosa que va obligar el poble amazic a mantenir i practicar els seus costums preislàmics a porta tancada. Les formes de religiositat amaziga, expliquen Akioud i Castellanos, acostumen a estar vinculades a llocs i elements sagrats com per exemple, el sol, la terra, l'aigua. També la dona té un protagonisme que és indispensable en les tradicions més ortodoxes de l'islam (pàg. 57-58).

³⁵ Aquesta conceptualització del paper de la religió ens fa pensar en la diferència i les raons d'aquesta diferència entre el discurs polític sobre la identitat amaziga i l'autopercepció de les dones amazigues. Vegeu Lladonosa & Öztürk, (2020: 78).

Mira les tradicions, per exemple els tatuatges, que són prohibits en l'islam, però no en la cultura amaziga... En l'islam hi ha diferenciació entre l'home i la dona... Hi ha moltíssimes diferències entre les dues comunitats. A mi em fa molta ràbia perquè quan els explico qui són els amazics alguns diuen que al cap i a la fi també són musulmans. Sí, actualment ho som perquè es van convertir en musulmans. No s'ha de tenir aquesta concepció que ser amazic significa ser àrab (Khadija).

En segon lloc, atès que la religió, com qualsevol fenomen social, és complexa, i que la polaritat i dualitat és present en tota realitat, convé comprendre la religió també com a espai de protecció que fa una funció d'emparedat i vincle emocional amb sentit comunitari. La religió es presenta com una manera d'entendre el món i d'actuar-hi en els seus discursos. És necessari entendre la importància de l'espai religiós també com a estructura d'ancoratge per a aquelles persones que probablement se sentirien desemparedades en la societat en la qual viuen si no tinguessin aquesta xarxa creada a través de la pràctica religiosa³⁶. La pot fer especialment important per a aquelles persones d'origen migrant que poden necessitar encara més aquestes estructures de seguretat. En tercer lloc, "conèixer en profunditat les grans metàfores del significat" tal com ho és la religió (Jung, 1994) és essencial per comprendre els mecanismes sociopsicològics de la vida que també es transmeten de generació en generació. A més, la realitat social "és un esdevenir i producte del fer i sentir dels subjectes que entren en múltiples relacions" en el context que també la moral individual es converteix en un aparell social (Simmel, 2018³⁷).

El que més em marca és la religió, el fet de ser musulmana. Perquè els meus valors, la meua moral, la meua ètica, el meu estil de vida... em veig molt identificada amb la meua religió. (...) Per mi totes les persones són iguals, siguin riques o pobres, sigui una persona de raça negra o blanca... L'única diferència, o l'única cosa que ens diferencia d'altres, és la nostra actitud, el que fem a altres persones. La teua aportació, la teua pràctica (Srif).

Aleshores, pel que fa a la teua pregunta, doncs jo he viscut la meua identitat amaziga molt vinculada a la religió. Per exemple, tot el que són casaments, que són molt culturals, però a la vegada és un ritual religiós; tot el que són els naixements, quan neix un nen, l'operació de la circumcisió és una cosa que tots els musulmans comparteixen, però les festes divergeixen pel que fa a la durada de la festa, els vestits, etc. És a dir, aquests trets culturals a vegades van vinculats a la religió. Per tant, jo m'identifico com a amaziga també gràcies a la religió, perquè d'alguna manera he après (de la religió) gràcies a la cultura (Illa).

L'islam porta més pes. Per les dones també té més pes la religió (Ilham).

La religió és un pilar important. Tot i que allà [al Marroc] és molt important, i aquí, crec que cada vegada és menys important. Ja es poden parlar més coses amb els joves... La generació que ha crescut aquí ja pot processar més coses que la generació de la meua mare (Hanane).

³⁶ D'acord amb la concepció de la religió en sociologia clàssica, específicament en la sociologia de Durkheim (1993), la força religiosa és el sentiment que la col·lectivitat inspira en els seus membres, projectada més enllà de les consciències individuals. Durkheim explica que la religió respon a unes necessitats concretes de les comunitats —com ara el sentiment pel que fa a la pertinença— i totes les religions compleixen unes funcions similars independentment de les seves divergències.

³⁷ El pensament de George Simmel aborda el fet religiós en la seva ambivalència: la religió com a món autònom; com a vida religiosa (religiositat), o com a credo (religió). Religió com a credo és una forma prefenomènica perquè es pot entendre com un sentiment, com a forma de *relació interna* amb una idea de la divinitat, com la *constitució de l'ànima*. I, la religió com a religiositat, és a dir en la seva manifestació fenomènica, es manifesta amb les institucions religioses, els continguts de creença i la comunitat 'mobilitzada' amb aquests continguts de creença. Tanmateix, per Simmel la font de la religió és la religiositat, atès que la persona creient, l'ésser religiós, es vincula amb si mateix i el seu entorn, interpreta i construeix la seva realitat a partir de la seva creença, cosa que promou els continguts de creença i les institucions religioses, i crea el fenomen que objectivament reconeixem com a la religió.

Pel que fa al poble amazic, penso que la religió és viscuda més com a part de la tradició que no pas com una fe real sentida. És com una transmissió: *Dios existe y tenemos que rezar...* Crec que té a veure molt amb el fet d'accedir a una educació i a la informació. Crec que les dones amazigues, igual que les àrabs que han estat molt desvinculades d'àrees més metropolitanes, de la ciutat, si no han tingut accés a l'educació, no han tingut accés al coneixement, aleshores només aprenen d'històries, mites i els van repetint perquè mai han tingut el coneixement real i justificacions reals de per què ets musulmana, o per què ets amaziga, etc. (Samira)

2.3. Els mecanismes de control social sobre la vida de les dones d'origen amazic

Jo em mereixo una mica més. (Sara)

Els mecanismes del control social que s'imposen a la vida de les dones i les aclaparen són universals, és a dir, són presents a cada racó del món encara que tinguin formes específiques en espais geogràfics i períodes de temps concrets. Exposar i analitzar les condicions socials de la producció del control social sobre les dones no és una de les finalitats d'aquest diagnòstic. Però, sí que considerem necessari deixar clar el nostre marc de comprensió crítica dels testimonis i vivències de les dones d'origen amazic pel que fa als sistemes de dominació.

En primer lloc, partim de la base que el patriarcat —com una estructura de l'explotació de les dones a favor dels homes— no opera de manera separada del capitalisme i el racisme (Davis, 2005; Walby, 1990; Anthias, 1992; Yuval-Davis, 2011; entre moltes altres). En segon lloc, la categoria de dominació no pot ser entesa com el fruit d'unes relacions naturals, sinó que és el producte de la dominació social de les dones exercida pels homes, és a dir, és l'opressió la que crea el sexe i no a l'inrevés, i que les classes d'home i dona apareixen com a categories d'oposició en el marc de la lluita de classes entre aquests sexes (Wittig, [1992] 2006: 17-20). Tanmateix, la divisió sexual sembla estar en "l'ordre de les coses, fins al punt de ser inevitable", atès que els homes i les dones la porten integrada en els seus cossos, en els seus hàbits que funcionen com a sistemes d'esquemes de percepcions, tant de pensament com d'acció (Bourdieu, 2010: 21). L'androcentrisme, l'explotació del temps, l'energia i en general la vida de les dones, la seva exclusió dels espais de privilegi i les violències aleatòries i sistèmiques contra elles —amb les paraules de Bourdieu (2010) "la força de l'ordre masculí" o d'acord amb Rita Segato (2016) "la guerra contra les dones"— s'imposen com a neutres i inalterables. Aquest ordre social que funciona per a reproduir cada instant la dominació masculina exerceix la violència simbòlica sobre els cossos de les dones. És essencial, com destaca Bourdieu (2010: 50), evitar d'entendre la violència simbòlica en oposició amb la violència física considerant-la com una acció sense efectes *reals*. Al contrari, la violència simbòlica és una força que es materialitza en els cossos mitjançant els esquemes que creen hàbits. Així doncs, l'efectivitat d'aquesta violència està íntimament lligada amb la seva invisibilitat i omnipresència. Encara que no sigui una cosa tangible com els efectes d'un cop de puny, ja que les nostres societats s'or-

ganitzen simbòlicament i a través de sistemes de dominació abstractes i impersonals (Postone, 2006), no hi ha manera d'evitar els efectes decisivament reals de la violència simbòlica, els quals són evidents per exemple quan s'observa la vida de les dones des de la perspectiva feminista.

D'altra banda, quant a les formes específiques d'aquests mecanismes de dominació i la violència simbòlica i no simbòlica en clau de gènere, convé fer referència a alguns elements importants d'acord amb anàlisis feministes que centren els seus estudis en la condició de les dones a l'Àfrica del Nord i Pròxim Orient: (1) La família com a domini institucional que segueix sent el lloc del control de les dones i la seva sexualitat (Moghadam, 2020). (2) El parentiu —concretament al Marroc— com a ideologia caracteritzada per la família extensa, l'endogàmia preferencial, la poligàmia, i la patri-linealitat és la institució que proporciona la identitat a les persones, marca un repartiment especial dels rols de gènere i legitima les relacions de poder entre elles (Mernissi, 1987, 2000; Aixelà, 2000: 32³⁸). (3) Les construccions basades en nocions d'honor, deshonor, vergonya (hchouma) i reputació familiar són elements decisius i efectius per mantenir el control social sobre les dones³⁹ (El Saadawi, 2011; Abu-Odeh, 1997; İlkkaracan, 2002; İlkkaracan, 2003, 2016; Mernissi, 2000; Mojab&Abdo, 2005; El-tahawy, 2020, entre altres), i la comunitat apareix com a actor de la vigilància també en contextos migratoris. (4) En la construcció social i simbòlica de gènere en les societats actuals d'aquesta zona també apareixen els efectes persistents de l'època de la colonització, la militarització de les relacions socials i polítiques a causa de conflictes bèl·lics, i la poderosa influència de la sexualitat i els rols de gènere en el control de la identitat nacional i el nacionalisme (Abdo 1994; Kandiyoti, 1991a, 1991b, 1996; Suad, 2000; Abu-Laban, 2008; Moghadam, 1994, 2020; Conckburn, 2007; Yuval-Davis & Ant-hias, 1989; Yuval-Davis, 1997, entre altres). (5) També cal mencionar el manteniment d'un règim de gènere concret en aquests països a través de l'actuació dels estats estructurats per la ideologia de l'islam polític (Kandiyoti, 2008; Mojab, 2000; Moghadam, 2020; Moallem, 2005; El Hachmi, 2019) i també els canvis que va provocar la politització de l'islam en l'organització de les dones en aquests països (Errazouki, 2017; Göle, 2000; Mahmood, 2009; Salhi, 2013; Yilmaz, 2015). En darrer lloc, cal recordar que encara que hàgim situat les formes específiques en un territori concret, el fet migratori, entenent-lo simplement com un canvi de lloc de viure, no crea sempre una *oportunitat* per a fer minvar el control social d'aquests mecanismes i la violència que exerceixen.

38 La recerca d'Aixelà (2000) és especialment rellevant per visibilitzar el rol actiu de les dones en el parentiu al Marroc, en analitzar les transformacions socials a les quals les dones contribueixen amb les seves pràctiques.

39 L'escriptora catalana d'origen amazic Laila Karrouch, en els seus dos llibres *De Nador a Vic* (2004) i *Petjades de Nador*, (2013) explica de manera literària els obstacles estructurals amb els quals es troben les dones de la seva comunitat per culpa de diferents dispositius del control social patriarcal. Els temes relacionats amb el rebuig per part de les famílies a certes conductes i pràctiques de les dones, el tema del divorci o les qüestions de la vestimenta *digna* d'una dona de la seva cultura són molt presents en aquestes dues obres.

A partir d'aquesta breu contextualització, pensem que s'entendrà millor la base en què es produeix el tracte diferencial que reben les dones i els homes dins el col·lectiu que gairebé totes les dones entrevistades ens han assenyalat, tal com apareix en les paraules de tres d'elles:

L'educació del meu germà i la meva han estat diferents. A ell l'han educat amb un xip on no viu amb emocions. Molt menys comunicatiu. Fa el que vol, no ha de justificar-se tant. (...) Jo als meus onze anys em va dir ma mare: deixes d'anar al carrer a jugar, que ara aprendràs les feines de casa, que així seràs una bona esposa en el futur (Hanane).

A veure... En aquest cas penso que les noies reben aquesta pressió en totes les cultures àrabs. Les noies són més controlades, més vigilades, elles representen molt més la imatge de la família! Si falla la del nen és recuperable, però la noia mai pot equivocar-se, mai pot fer un acte que es vegi fora del normal perquè la imatge de la noia s'ha de mantenir en una certa neteja, en un cert nivell d'honra. Que no pot alterar-se mai. Totes les noies del Marroc penso que la compartim, aquesta condició. Penso que en la nostra cultura hi ha molt de tradicionalisme (Sara).

Les dones amazigues en general, jo noto que els homes treballen i les dones no. Segueixen estant a casa i no volen sortir a treballar. Està ben vist si es queda a casa i no treballa fora. (...) El que s'espera de la dona és cuidar els fills, cuidar la casa, etc. No ha avançat la mentalitat (Bouchra).

Ja hem fet referència a la comunitat com un dels actors principals de la vigilància social —just en aquest punt podem recordar les paraules de Najat el Hachmi (2021: 28) sobre aquest actor que l'autora defineix com "la brigada de control social"—, la qual podria haver perdut el seu poder sobre les persones del mateix origen o mateix país en els contextos dels països occidentals a causa dels canvis en els règims de gènere. Però, com destaca Moghadam (2020: 480), aquests canvis en els règims de gènere no passen en els països del Sud Global ni amb el mateix ritme ni seguint un patró similar al dels països occidentals. De fet és força interessant veure com la comunitat, aquest vell actor del control social, recupera el seu poder contra les dones d'origen personal o familiar migrant en els contextos migratoris, tot i que les dones visquin en societats occidentals. Encara que aquest informe no té la finalitat d'estudiar el rol de la comunitat en la reproducció d'una forma concreta del patriarcat que ens indiquen les dones d'origen amazic, pensem que és necessari, d'una banda, recordar l'anàlisi de Bourdieu (1997, 2002) sobre "les 'trampes' de la comunitat" (Bialakowsky, 2015). Bourdieu mostra com la comunitat exerceix i legitima les dinàmiques de la dominació social i acumula el poder i el seu capital simbòlic fortament disfressat decidint sobre quines actituds són correctes o acceptables. I també a partir de promoure la lògica del desinterès, és a dir, amb actes desinteressats —o amb aquells que s'intenta fer veure que es fan sense cap mena d'interès o cerca de beneficis— només a favor de la preservació o l'augment del benestar de la comunitat (Wilkis, 2008).

I la gent encara té molt interioritzada aquesta idea de "què pensaran els altres de nosaltres, què diran els altres sobre nosaltres". I com que no és una cosa que es fa... També veig que per les joves de sud-est ens falten referents. Hi ha molt poques referents. Que puguem veure joves que hagin acabat els seus estudis, i que fan la seva vida, i que han buscat una forma de viure independent. No hi ha referents. A vegades em criden com a rifenya perquè la gent no sap ni que existeix el sud-est. I a vegades et perceben com a rifenya perquè, en el cas de la comunitat del sud-est, les noies tenen molt la mentalitat tradicional; així segons ells una noia com jo només pot ser rifenya. (...) Els joves del sud-est, sobretot les noies, tenen aquesta

idea de seguir les dinàmiques tradicionals i els pares també necessiten veure els referents perquè puguin normalitzar-ho. Si veiem que hi ha més gent que ho fa, els pares també ho normalitzaran (Sara).

Jo crec que la comunitat, tal com la veig jo, no ajuda a l'emancipació i a l'empoderament de la dona amaziga, crec que la condemna de fet perquè una de les coses que... Això és com tot: al final sempre estan preocupades pel "què diran?"; està en totes les cultures, sobretot si ets d'un poble. Però el "què diran?" de la comunitat amaziga és molt fort, però molt fort, molt fort. És una de les coses que més em fa sentir impotència perquè la vida de les dones arriba a estar condicionada a causa de la comunitat; és una llàstima. La comunitat precisament no ajuda la dona perquè faci el trajecte vital de què escollir, i també va condicionada per la religió, per exemple en el sentit del casament. Jo he arribat a sentir noies amazigues [per a qui] realment és una preocupació interna forta el fet de no haver-se casat en trenta anys. La comunitat afavoreix aquesta preocupació, només amb comentaris que fan quan veuen una dona de trenta anys soltera. Pot ser que tinguis un altre projecte vital, però, és clar, si tens aquesta preocupació cultural a dins, això et pot fer canviar la idea. Per això, penso que la comunitat amaziga no afavoreix, però tampoc hi estic molt ficada perquè ara amb totes aquestes associacions i amb la presència de les dones en aquestes, segur que hi ha canvis, però pel que fa a la comunitat informal, no crec que ho afavoreixi (Ila).

Sens dubte és imprescindible entendre la comunitat també com una estructura de suport mutu i solidaritat, especialment en contextos d'empobriment en el territori d'origen, també en situacions en què es presenten múltiples dificultats socioeconòmiques associades al fet migratori⁴⁰ i a la segregació socioresidencial⁴¹. A més, aquest últim és un context en què les polítiques neoliberals agredeixen les persones juntament amb el racisme social i institucional (Kastoryano, 2000: 102-104), el qual especialment deixa les dones d'origen migrant sense protecció formal de l'Estat, cosa que també afavoreix que la comunitat acumuli més poder i legitimitat. Una de les dones entrevistades, la Sara, ens explica molt clarament el rol amb diferents aspectes de la comunitat en la vida de les persones d'origen amazic a partir de la seva pròpia experiència:

Primer de tot, d'on venim nosaltres. En el sud-est hi ha pobles petits on tothom es coneix i tothom coneix què fa l'altre, i si algú fa una cosa molt diferent, tothom ho sabrà. A diferència d'altres zones, encara que puguin ser zones molt pobres, de perímetres de ciutats més grans, són gent que està molt més acostumada a buscar-se la vida, d'anar més lluny, d'anar

⁴⁰ A continuació compartim un fragment extret de l'últim llibre de ficció de la Najat el Hachmi (2021), en què el personatge de la novel·la expressa la seva vivència pel que fa a les estrictes normes de cortesia i hospitalitat en què vam ser educades ens prohibien visitar algú que acabés de tornar de viatge. Et riuries de mi si et digués que fins i tot ara, passats anys, segueixo tenint molt present totes aquelles normes no escrites. Estic segura que en el seu context d'origen tenien raó de ser, que a la societat de la qual venien els nostres pares la convivència era més bona gràcies a aquelles regles establertes. (...) Trobo a faltar poques coses de quan vivia envoltada de persones de la nostra mateixa procedència, però una d'elles és la solidaritat que existia al barri. A la meva mare —que no podia tornar a casa de la seva família per l'exili voluntari al qual el pare ens va condemnar a tots—, moltes veïnes li portaven coses de menjar que aquí no es trobaven, com ara l'ordi molt, algunes espècies, oli d'oliva. Si aconseguien que es conserven durant tot el viatge, també figures de moro. Ella a canvi els tornava pa i pastes fetes a casa. Enyoro aquesta mena de gestos, fins i tot fer-los jo mateixa." (2021: 63-64).

⁴¹ Riva Kastoryano (2000:101-107) explica com van canviar de mans els habitatges en els suburbis francesos —de les famílies de classe treballadora franceses a les famílies d'origen migrant— definint aquesta dinàmica amb "l'etnificació de suburbis" i destaca que aquesta formació és diferent de l'ethos tradicional del veïnatge de Max Weber perquè aquests col·lectius ètnics que viuen al mateix barri es diferencien entre ells, i amb els de la població autòctona, amb el seu origen, fet que també crea altres dinàmiques de control social per tal de mostrar i conservar la seva superioritat moral lligada a la seva identitat ètnica: "(...) les famílies redefeixen les regles d'actitud i conducta aportant una vigilància social basada en la jerarquia d'un valor per revelar la seva superioritat moral comparant amb els veïns. (...) 'La comunitat o el cercle de veïns' manifesten la seva diferència a partir de la seva resistència a un entorn tancat o remot. A partir d'aquesta resistència neix la necessitat de la protecció o fins i tot l'enfortiment d'una cultura expressada com a cultura 'pura'" (pàg. 104).

a estudiar... Però a una noia del sud-est li costa anar a estudiar fora, li és difícil anar-se'n a buscar una feina fora, perquè venim d'una zona tan marginada que això també condiona quan venim aquí perquè en arribar aquí i trobar gent de la teva comunitat fa que no surtis d'aquesta bombolla, com que encara visquéssim al mateix poble. (...) Jo crec que el tema és que hi ha una mentalitat de pares que és molt convencional, que viuen dins la comunitat, i això reforça la seva mentalitat. En la majoria de les vegades, no és solament perquè visquin dins la comunitat, sinó que també són zones socioeconòmicament més dèbils com ara el cas de Cornellà, el cas de Montcada i Reixac, i són moltes mancances. (...) Fins i tot hi ha gent nascuda aquí que no es proposa aquestes oportunitats i dir "vaig a fer les meves coses, m'independitzaré i no seguiré el mateix camí". I això passa perquè molts cops viuen en comunitat, i això no és perquè estigui malament del tot, perquè reps suport mutu, trobes identificació cultural.

Tot i aquestes paraules de la Sara pel que fa al suport que proporciona la comunitat, ella, com una dona jove, destaca que la decisió que va prendre la seva família d'instal·lar-se a Girona els va facilitar més el contacte amb altres persones de diferents orígens, fet que va possibilitar que ella hagi pogut construir un camí propi sense haver de seguir uns patrons establerts dins la comunitat:

(...) Jo, per exemple, [el fet d'estar a Girona, jo crec que això ens ha ajudat molt a la meua família i als meus germans perquè ens hem trobat en una zona en què no teníem cap conegut, cap família del sud-est, i els meus pares tenen la mentalitat de gent de sud-est, però amb el fet que es van instal·lar aquí, i van conèixer no només gent d'aquí, de Catalunya, sinó també gent d'altres parts del Marroc que tenen una forma de pensar diferent que la comunitat del sud-est... veus per exemple noies marroquines que van estudiar, van acabar els seus estudis o que treballen. Aleshores, pot ser que jo, si hagués crescut a Cornellà o a Sabadell, no sé, pot ser que fos diferent. Penso que fer la meua trajectòria migratòria a Girona m'ha ajudat en aquest sentit, en buscar noves formes de viure. (...) Si la mare hagués estat vivint enmig d'un grup de dones que totes pensessin de la mateixa manera, potser m'hauria dit: "Què fas amb vint-i-quatre anys sense casar-te?" Jo, com a filla, si vull fer algun canvi en la meua vida, no necessito processar-ho gaire (...) Els pares, sobretot, necessiten veure la normalització que fas. Si vius dins una comunitat en la qual totes les noies de vint-i-quatre anys es casen, és difícil agafar el teu pare i dir que vols estudiar, o vols anar-te'n de viatge amb unes amigues. Si la resta no ho fa, et dirà: "Per què tu ho fas desviat-te del que és normal?" Però si tu estàs vivint en una zona en què les noies del Marroc ho fan, se'n van, estudien dins dels límits que qualsevol pare posaria, és fàcil que et vegin anar-te'n de viatge, estudiar, o que busquis altres oportunitats a un país estranger. A mi m'ha ajudat, per això, viure a Girona (Sara).

Una altra qüestió que és molt present en les nostres converses és la comparació entre *dones d'aquí i dones d'allà*⁴², la qual va molt més enllà d'una simple comparança que podríem fer les persones quan canviem de país perquè, pel nostre entendre, aquesta *distinció*⁴³ es converteix en una eina que posa llum i assenyala una foscor construïda pels mecanismes del control social contra les dones, que potser fins a arribar a un altre context no estava tan identificada. Perquè mentre que *aquí les dones*...

⁴² Aquesta comparança també es converteix en un títol d'un dels capítols de l'assaig de Najat el Hachmi (2004), *Jo també sóc catalana* (2004).

⁴³ Fem servir específicament aquesta paraula perquè, d'acord amb el seu segon significat, fa referència al *conjunt de qualitats i virtuts que fan que una persona destaquï entre les altres*, així s'ajusta molt bé al sentit que tenen les paraules de les dones entrevistades que llegireu a continuació.

...surten a comprar més, al Marroc [això] és cosa d'homes (Fàtima1).

No són iguals, no!!! Són diferents. La mentalitat dels pobles del Marroc no és com la mentalitat de les dones que viuen aquí. Perquè al poble tothom es fica en la vida dels altres, et marquen com anar vestida i què fer. Aquí cadascú fa més el que vol... L'any passat al Marroc quan hi vam anar de vacances em preguntaven: "No es casa la teva filla? Vinga que ja és gran!" Què pesades (...) Aquesta cosa no m'agrada dels amazics. Bé, no només dels amazics... Tot el Marroc. Es fiquen en la teva vida (Fàtima2).

A mi em diuen que si ja tinc vint-i-quatre anys, per què no em caso?, que em quedaré sola. En canvi aquí, no ho diuen tant (...) Aquí les altres dones no et critiquen si treballes, o si no et cases... Hi ha gent de tota mena. Bé aquí, la meva tieta sempre em diu que m'he de casar, posant pressió. Jo tinc la meva vida, i deixa'm tranquil·la... Hi ha mentalitats tancades encara aquí també. Però no tantes (Zahra).

Aquestes apreciacions són importants perquè a través d'elles es fa palès com el procés constant de la construcció de la identitat es basa en l'exclusió de certes pràctiques, hàbits i costums que alhora és una construcció de l'alteritat —en el nostre cas, les dones catalanes com a identitat i com a categoria. Aquest fet no només indica la configuració d'un determinat mecanisme discursiu de control social sobre i entre les dones, sinó que també demostra com aquesta distinció no permet negociar la identitat a aquelles que volen fer-ho. Perquè la part de la comunitat que vol mantenir alguns elements de diferenciació entre *nosaltres* i *elles* exerceix una mena de pressió que impossibilita el diàleg identitari.

D'una banda, no voldríem que es pensi que aquestes observacions sempre i invariablement fan referència a unes experiències que empoderen les dones, ja que algunes amb les quals hem conversat ens han transmès aquesta observació amb records de patiment. D'altra banda, també volem assenyalar que aquesta comparació tampoc es presenta estrictament limitada entre les dones que viuen a Catalunya i al Marroc, sinó que també ens expliquen per què és diferent l'experiència de les dones d'origen amazic que viuen en altres països d'Europa:

Hi ha un moviment molt estructurat en altres països europeus com ara Bèlgica, Holanda, Alemanya, les dones que viuen en aquests països sí que poden desvincular la religió del moviment amazic, hi ha hagut sort de conèixer-ne algunes a través de reivindicacions, i moviments, i ostres!, la visió que ens poden donar elles és molt diferent del que ens pot oferir una dona amaziga catalana. (...) Perquè estan més alliberades d'aquesta pressió que podem tenir nosaltres aquí a Catalunya, a Espanya. Elles són d'una altra generació; imagina una situació en què els fills dels meus fills nasquessin aquí. Estan molt més lliures. La capacitat de no vincular el fet religiós amb el moviment. Incloent-me a mi mateixa també (Lalla).

Estic parlant per la comunitat del sud-est que viu a Espanya, perquè en altres països les generacions són molt més avançades i hi ha gent que fa quaranta anys que han nascut a França, no és el mateix que aquí (Sara).

En relació amb la vida de les dones sota el control patriarcal, la qüestió cabdal és la manca de determinació que presenten les observacions de les dones pel que fa al

caràcter religiós o cultural d'aquest control social. Aquesta qüestió, a part de ser fonamental per a un estudi com aquest, atès que identificar correctament d'on i com s'originen les opressions contra les dones, és imprescindible per tal de pensar conjuntament sobre com crear contrapoders. De més a més, també és molt interessant en un nivell més abstracte, és a dir, pel que fa a la construcció del pensament sociològic relacionat amb la realitat de les vides migrades i els elements d'identitat que es proposen reconèixer a través de les polítiques relacionades amb els drets col·lectius. Així doncs, sense superar els límits d'aquest estudi, comencem amb una breu explicació sobre quina lectura fem nosaltres d'aquesta indeterminació i quins elements podrien aclarir-ne les dinàmiques subjacents.

Des d'una perspectiva històrica, cal tenir present que a la Tamazga, per tant, també en la demarcació de l'estat marroquí, l'islam i totes les seves normes que estructuraven la vida quotidiana "no van semblar en una terra verge"; el judaisme i el cristianisme ja anteriorment havien començat a legitimar la llei patriarcal (Bessis, 1994: 16). En aquest sentit, la historiadora francesa d'origen tunisià Sophie Bessis, recorda que existeix a la Mediterrània una opressió generalitzada contra les dones, que molt sovint transcendeix les discrepàncies religioses. Tanmateix, sosté que l'expansió de l'islam en aquest territori ha convertit algunes societats en unes de les més opressives del planeta pel que fa als drets i les llibertats de la dona. Bessis, d'una banda, destaca que les societats patriarcals magrebines han utilitzat la xaria per legitimar, per fer romandre i reforçar la dominació masculina i, de l'altra, a partir dels anys vuitanta⁴⁴ aquestes societats van començar a trobar "l'oferta ideològica"⁴⁵ islamista que va fer que la religió comencés a adquirir una veritable dimensió política. Directament relacionat amb aquesta transformació de les societats magrebines, la historiadora d'origen tunisià també explica —entre altres condicions i imperatius socials— que els predicadors i estratègies islàmics no van tardar gaire a entendre que el control dels cossos de les dones i de la seva sexualitat és una força insubstituïble per a promoure la seva ideologia; a més a més, eren elles, les dones, les que calia que es comprometessin amb el seu moviment polític per tal de fer encara més efectiva la dominació masculina a què tant s'aferra l'islam polític.

⁴⁴ Tot i que Bessis situa aquesta transformació basada en la politització de l'islam als anys vuitanta del segle passat, convé recordar que, en diferents contextos nacionals de la mateixa zona, aquests canvis socials van començar a donar-se anteriorment. A més a més, caldria esmentar que aquest fenomen va començar a guanyar un altre caràcter a partir dels anys noranta amb els atemptats del terrorisme de l'islam polític. En relació amb la qüestió del terrorisme islàmic i la presència de joves d'origen amazic en el moviment de l'islamisme radical, el periodista i antropòleg Rachid Raha (2009) fa una observació interessant. Raha sosté que el sistema educatiu de l'Estat marroquí ha estat formulat pels salafistes del moviment nacional basant-se en una ideologia de tall araboislàmic, imposant a totes les persones nascudes en aquest país una identitat de 'substitució' que els vinculés més al Pròxim Orient que no pas a la seva pròpia terra. Raha assenyalava l'Estat marroquí com a responsable directe de la deriva extremista dels joves per desarrelament lingüístic i cultural que s'exerceix, i també per transmetre la 'ignorància teològica' als centres educatius, fets que fins i tot arriben segons Ragha a influir els infants amb pares i mares amazigòfons (i arabòfons) nascuts a Europa, obligant-los a aprendre l'àrab oficial del país d'origen en comptes de l'amazic, la llengua que parlen les seves mares, aprofundint així la 'crisi d'identitat' que viuen aquests joves (pàg.96)..

⁴⁵ Bessis (1994: 165) reprèn l'expressió del sociòleg tunisià Abdelkader Zghall per explicar la politització de l'islam, que és el fenomen que és imprescindible tenir present per tal d'entendre correctament l'evolució i l'actualitat sociopolítica de les societats de l'Orient Pròxim i Nord d'Àfrica.

En un altre pla, en el context europeu, Najat el Hachmi (2019: 13) explica com no li "sorprenien els sermons històrics dels barbuts que clamaven contra l'alliberament de les dones"⁴⁶ i "veure els imams a les mesquites o les filles alienades a les xarxes qui insten les dones a assumir la condició subalterna." Les paraules d'aquestes dues dones escriptores deixen clar el caràcter global de l'islam polític, igual que les d'una altra dona, periodista i militant feminista egípcia-estatunidenca, Mona Eltahawy (2020: 38), que parla d'una "barreja tòxica de cultura i religió", la qual considera que és l'origen de l'odi cap a les dones i que és definitivament visible a l'Orient Pròxim i el nord d'Àfrica. Segons Eltahawy, en tota pràctica política tenyida de religió o regla militar, el denominador comú és l'opressió de les dones.

Deixant de banda el caràcter tòxic que atribueix l'autora a aquesta barreja per explicar el seu paper en l'opressió de les dones, pensem que és essencial no perdre de vista el fet que precisament aquesta barreja forma part de la cultura⁴⁷. És a dir, és evident que hi ha una unió d'aquests dos elements: la religió és una eina més a més —depenent del context nacional i polític, potser la que les determina més— de l'organització social i de la cultura, i la cultura també ofereix unes eines a la religió. Això fa que sigui molt difícil separar una de l'altra, especialment en els discursos no elaborats del pla quotidià. No és habitual pensar sobre la vida discernint la religió de l'organització social en què les persones són sotmeses, tal com ens transmet la Lalla parlant de les diferències pel que fa a les llibertats gaudides entre les dones amazigues que viuen a Catalunya i altres parts d'Europa:

No sé ben bé si té a veure cent per cent amb la religió, diria que té a veure més amb un pes cultural. Jo no puc parlar per altres dones, però a mi sí que em passa, com per exemple, quan he de fer un acte reivindicatiu o de protesta, sí que penso dues vegades sobre el preu que em suposarà a mi de cara a la societat tan idealitzada que tenim: "Com ho rebran? He de mostrar tanta força? No serà del tot correcte, etc." (...) No crec que tingui molt a veure amb l'islam. Perquè en la història de l'islam també et trobes amb dones que han tingut veu, que han sigut reivindicatives. És més cultural. Potser es pensa que la dona no hauria de tenir tanta veu, que no hauria de ser tan directa o involucrar-se molt, perquè aquest és més un món d'homes. Crec que sí que ens ha pesat bastant, perquè facis el que facis acabes justificant. A més no hi ha marxa enrere, el que has fet està fet i té un pes per a tu i per a la teva família. Les nostres societats no permeten molta distància amb altres i l'opinió dels altres. No sé ben bé si és pel pes de la religió o perquè les nostres comunitats són així i punt.

⁴⁶ Una de les dones entrevistades en aquest estudi, l'Illa, ens explica que tot i que ella no ha anat mai a la mesquita i que no hi té cap relació, en general les dones sí que abans hi anaven. Però, segons ella, les dones que anaven a la mesquita rebien un tracte com si fossin un destorb. Aleshores l'imam sempre els deia que "la dona és millor a casa seva". (...) Ella hi afegeix: "Jo això ho veig molt malament, és clar que tenen dret d'anar-hi, però tot això depèn de qui mana a la mesquita." Les seves paraules ens recorden una observació de l'Aziz Baha, l'expresident de la Casa Amaziga de Catalunya, recollida en el marc de l'estudi (Lladonosa & Öztürk, 2020: 78) del CIEMEN, que feia referència al fet que cada mesquita que hi ha a Catalunya és gestionada per part d'una associació que té una ideologia concreta, que pretén promoure en aquests llocs de culte.

⁴⁷ Aquí recordem de nou les paraules anteriorment citades de la Samira en la pàgina 23 d'aquest informe: "Jo crec que la religió està totalment absorbida per la cultura i la tradició amaziga igual que per la cultura àrab. A veure, sí que hi ha reivindicació identitària quant a la comunitat musulmana. Hi ha zones que han introduït l'islam a la seva manera de pensar i d'actuar de manera inseparable. Jo qüestionaria moltes coses de l'islam, tant dins de la comunitat amaziga com dins de la comunitat àrab, com per exemple, el tracte diferencial cap a les noies i cap als nois."

D'altra banda, la Srif expressa que, mentre que en la cultura amaziga hi ha molts indicis del masclisme, en la religió musulmana no els hi troba:

(...) Jo com a dona amaziga identificava masclismes amb la meva cultura, dins la meva comunitat, però [això va durar] fins al moment en què vaig saber la meva religió... Jo he nascut en un entorn amazic i musulmà, però no vaig saber fins que vaig créixer què diu la meva religió, què diu de la dona musulmana, i per què soc musulmana, o què és Déu i la vida... (...) Potser durant molts anys vaig normalitzar moltes coses de la cultura, (...) fins que vaig saber de veritat què i com és la meva religió, i poder identificar que aquelles coses són només culturals i no tenen a veure amb la meva religió. (...) Crec que hi ha molta gent, moltes dones, que viuen en aquesta confusió; si no fos així, farien l'esforç de dir a una reunió familiar: "Això que tu dius no és així!", "aquesta norma religiosa de què parles és tant per a l'home com per a la dona." (...) Ells també s'adonen que han tingut el mateix patró i l'han repetit de generació en generació sense qüestionar. Ara, hi ha moltes persones que també han deixat de ser musulmanes, però també hi ha persones que s'han convertit en musulmanes practicants. Penso que ara, en aquests moments, en la meva generació i entre els més joves, hi ha un canvi important.

En una línia similar, la Sara, per una banda, assenyala la diferència entre les persones *corrents* creients i practicants de l'islam —que d'acord amb la sociòloga d'origen turc Nilüfer Göle (2015) constitueixen la gran majoria de la població musulmana a Europa i al món— i les conservadores religioses i, per altra, fa referència a aquesta diferència per argumentar d'alguna manera que en l'origen del conservadorisme de la seva comunitat hi ha la cultura:

També he de dir una cosa; la gent del sud-est és molt tradicional culturalment, però no són conservadors religiosos. [Les dues coses] són molt diferents. (...) T'ho explicaré amb un exemple: és molt comú que en qualsevol ciutat marroquina, quan es crida a l'oració, si tu estàs al costat de la mesquita i no entres a resar això està mal vist. Però això no passa en el nostre poble. Poden haver-hi homes que juguen a escacs allà mateix, al costat de la mesquita, i no entren a resar, i ningú diu res, ningú fa un retret perquè no vagis a resar. La gent és molt més conservadora culturalment; per exemple, si vas vestida d'una forma diferent, no et miraran malament perquè això està vetat per la religió, o perquè això Déu ho castiga, sinó perquè això és *hchouma*, passejar-se vestida d'una manera no comuna fa vergonya. No és un càstig social fonamentat en la religió, és un càstig social fonamentat en la cultura. Hi ha unes regles culturals que tu hauries de tenir presents. (...) La persona que t'ho diu, pot ser que ni li importi la teva religió. En la zona del sud-est, la gent no et farà retrets perquè no facis el Ramadà, o perquè no resis, sinó que els importa la cultura, sempre s'ha fet així i no els agrada que hi hagi canvis. No vindràs ara tu a canviar-ho. (...) El comportament de les dones sempre ha de quadrar amb la visió cultural que tenim. No és que hagi de quadrar perquè la religió ho diu, sinó que és totalment cultural (Sara).

Contràriament a les observacions de la Lalla, la Srif i la Sara, l'Ilham assegura que en la base del control social que experimenten les dones d'origen amazic hi ha la religió. Ella ens parla sobre les situacions i les persones d'origen amazic amb les quals es trobava mentre treballava com a tècnica a l'Ajuntament de Tortosa i sosté que sembla com si una part de la comunitat amaziga es resisteixi a un possible canvi:

Com si una part de la comunitat no volgués tirar endavant.(...) El problema és que tot el que fan ara ho fan en nom de l'islam, diuen: "fem això així perquè ens ho diu l'islam." Sobretot tenen aquest discurs les persones nascudes a zones rurals del Marroc, quan el Marroc ha anat avançant molt més, i ens mires a nosaltres [a qui viu a Catalunya]; sembla que hem arribat fins a mig camí i ens hi hem encallat.

La perspectiva de la Samira coincideix amb la de l'Ilham i d'alguna manera pretenen aclarir les causes d'aquesta diferència entre el comportament de persones del mateix origen en diferents contextos; en aquest cas, entre les persones amazigues a Catalunya i al Marroc, destacant que l'actitud del col·lectiu amazic que viu aquí crea imposicions sobre les dones i els homes joves amazics:

El que vaig veure jo és que quan surts d'un país, d'un context conservador i vens a un context més "progressat" com és Europa, et crees una bombolla de protecció, de tradició, de manera de pensar, independentment de com sigui el teu origen en aquests moments —ho dic perquè el Marroc està molt més avançat ara, hi ha molta més visió oberta, molt més obert al món. Els que estan a Europa segueixen amb aquella bombolla d'autoprotecció cultural, d'una forma de pensar molt més antiga entre cometes comparat amb el mateix context del Marroc. Aquí hi ha una presència de tradicions que al Marroc no existeixen. Aquí s'estan produint unes tradicions que en el país d'origen fa temps que estan abandonades, però aquí encara s'imposen a les noies i els nois nascuts aquí.

En una línia similar a la interpretació de l'Ilham pel que fa a la font de l'opressió de la dona, recordem l'observació de la Khadija que, a part d'assenyalar la religió com a dispositiu principal, ampliant el seu discurs també construeix una perspectiva crítica que pretén visibilitzar la colonització de la cultura amaziga per l'islam i l'arabització:

El patriarcat que tenim en aquesta interpretació de l'islam i per exemple, dins de la comunitat amaziga, si es dona una pressió prové de la religió. (...) Els àrabs i els musulmans oprimeixen la dona, la dona és sota la repressió de l'home, però en la cultura amaziga la dona té un pes, la dona és essencial. La dona és la que porta aquesta supervivència de la llengua amaziga. Mira les tradicions, per exemple els tatuatges, que estan prohibits a l'islam, però no en la cultura amaziga... En l'islam hi ha diferenciació entre l'home i la dona... Hi ha moltíssimes diferències entre les dues comunitats. A mi em fa molta ràbia perquè, quan els explico qui són els amazics, alguns diuen que al cap i la fi també són musulmans. Sí, actualment ho som perquè es van convertir en musulmans. No s'ha de tenir aquesta concepció que ser amazic significa ser àrab. (...) De fet, vam començar a perdre aquestes arrels, aquests principis amazics, amb aquesta islamització, amb lleis islamistes... amb l'arabització s'han perdut molts trets culturals i lingüístics, però com a joves hem començat a plantejar coses. Però sí que crec que la religió té un pes molt gran en dones més grans, en com volen ser elles. Perjudica la comunitat amaziga, la religió. Si elles pensen que no cal que s'integrin a la societat perquè l'home hi és per això, doncs no aportem res. Però hem d'aportar (en el sentit de contribuir i rebre). (...) Sé que és un llarg camí i és molt dur el fet de visibilitzar ser amaziga, però tant de bo arribi un punt en què se separi l'àrab i musulmà del fet de ser amazic.

El fet de mencionar la colonització a què està sotmesa la identitat amaziga, tot i que fa que ens allunyem lleugerament del tema dels diferents orígens de l'opressió de la dona que ens ocupa en aquest capítol, creiem que és força interessant. A continuació citem unes paraules de la Srif, que manifesten una comprensió totalment diferent de la de la Khadija. Mentre que la Khadija ens parla d'islamització i arabització de les pràctiques identitàries amazigues, la Srif troba les arrels de la crítica que va rebre per part de la seva família quan va voler portar el vel, en la colonització europea⁴⁸:

⁴⁸ En un altre sentit, Salma Amzian (2019: 40, 49) constata que el caràcter institucional del racisme que s'encarna i s'expressa a totes les disposicions administratives, econòmiques i socials del poder de l'Estat espanyol manté i reproduïx el llegat de la colonització espanyola del Marroc. Segons aquesta investigadora i activista decolonial, en el període de colonització es va produir una renovació dels estereotips més racistes sobre els moros.

Hi ha una influència molt important de colonització. Els meus avis, el meu pare, tot i ser del Marroc i haver crescut allà, ells no saben ni escriure, ni llegir en àrab, però ho saben fer en castellà. Perquè la colonització va suprimir la seva identitat, també la seva identitat com a musulmans (...) Ells em deien: 'ets musulmana, per què has de portar el vel?', em deien.

Deixant de banda aquest debat pel que fa a la font de l'opressió que afronten, és clar que es troben obligades a fer encaixar les seves eleccions, els seus comportaments, és a dir les seves vides, amb una perspectiva que marca un model de la dona honorable i decent, la qual cosa és el criteri principal de la reputació de la seva família i de la seva comunitat. És interessant observar com canvia l'experiència de les dones segons el lloc⁴⁹. Mentre que la condició de ser qui viu a Europa crea un espai de llibertat quan estan de visita al país d'origen perquè ja són *més d'allà que aquí* i, per tant, no se'ls exigeix un determinat comportament, s'enfronten amb més pressió quan estan a casa seva habitual, a Catalunya, perquè no se'ls vol permetre que canviïn molt i que perdin els atributs apreciats de la identitat d'origen, que també són configurats pel patriarcat. I, en molts casos, les dones de la comunitat tenen un rol definitiu en l'exercici i el manteniment d'aquest control social, tal com explica la Samira, també fent referència a la comparació entre *dones d'aquí i dones d'allà*:

Jo i la meva cosina, quan anàvem al poble, sí que sortíem al mercat, però érem de les poques noies que anàvem lliurement al mercat a comprar entre tants homes, però a nosaltres se'ns podia permetre perquè som les que veníem de fora, "les d'Europa". Si visquéssim allà i portéssim la vida "d'anar per lliure", segurament seríem assenyalades, estigmatitzades i mai ens casaríem [ella ho diu rient] i estaríem en boca de tot el poble. (...) Jo crec que la gran part de l'opressió comunitària la creen les dones. Els homes simplement són els que marquen les línies vermelles i deixen les dones perquè apliquin tota la normativa (normativa patriarcal en mans de les dones). Penso que allà el masclisme encara persisteix perquè, per un costat, és reproduït per les mateixes dones, seguint aquesta línia vermella que comentava abans.

En aquest context el vel també apareix amb tota la seva ambivalència que ens transmeten les diferents observacions, fins i tot contraposades, de les dones entrevistades: el vel com un dispositiu del control social —cultural o religiós, depèn de l'opinió de la persona— o com un indicatiu *natural* de la creença religiosa, és a dir, un fet com qualsevol altre de seguir els costums religiosos en la seva vida diària. D'una banda, la Hra, la Sara i l'Ilham fan referència a l'hàbit de vigilar la vida d'altres dones que hi ha dins de la comunitat amaziga, que es pot manifestar a través del control pel que fa a l'ús del vel o la manera de posar-se'l:

M'agrada viure aquí, a mi. (...) Aquí les dones no s'ajunten molt, però quan s'ajunten parlen molt de l'altra gent. Quan hi ha moltes dones critiquen les altres, i mira aquesta no porta el vel, mira l'altra com vesteix... Perquè aquesta tradició de parlar dels altres és una cosa que s'ha portat

⁴⁹ En sintonia amb la perspectiva de Maria Rodó-Zárate (2021) que ja hem referenciat, és interessant i necessari observar que ni les posicions de privilegi ni les d'opressió són estàtiques i absolutes, sinó que varien segons diferents eixos de discriminació i desigualtats i segons llocs. La mateixa dona d'origen amazic que viu a Catalunya pot tenir una posició de privilegi al mercat del poble d'origen de la seva família i alhora pot patir la posició d'opressió al carrer on resideix la seva família a Catalunya. En aquest sentit, l'autora fa referència a Sara Ahmed (2015), investigadora i escriptora feminista, per explicar com els espais poden ser inhabitables per alguns cossos i no per uns altres, tot i que aquesta inhabilitat és totalment variable i contradictòria, igual que els malestars i benestars que sentim en diferents llocs (2021: 106).

des del Marroc. Allà s'ajunten més i sempre xerren de com van les coses (...) coses com que aquesta té el vestit trencat, l'altra s'ha posat malament el mocador... (Hra).

Per exemple el tema de la vestimenta, sobretot el tema de la roba. Si et fan algun comentari com ara "per què no et tapes?, per què vas vestida així?" no és gens religiós, no és perquè la pràctica religiosa sigui molt profunda —sobretot jo parlo des de la meva experiència—; el tema del vel és un tema molt més cultural que religiós. Si tu descobreixes el teu cabell, et quedaràs com a diferent, és que no toca això. Igual que el tema del vel també el tema d'aquell llençol negre⁵⁰ que portem nosaltres... En el sud-est, si tu ets una dona casada i surts al carrer sense això... És com que "estàs cometent un error molt greu", però no és perquè fos per la religió. El conservadorisme que hi ha al sud-est en relació amb la vestimenta jo al vuitanta per cent l'atribueixo a la cultura que tenim, no pas a la religió. Però mai et justificaran com una cosa religiosa. Et quedes com a diferent comparat amb la resta, si descobreixes el cabell. (...) Un exemple és la meva mare, que té quaranta-sis anys. Ella és musulmana, resa, però va començar a resar i portar el vel quan es va casar amb disset anys. Fins a casar-se, ni resava ni en sabia ni què significava ser musulmana. Bàsicament tu després de casar-te representes molta gent, tu com a representant de molta gent no pots pretendre de representar tanta gent a la teva manera. Tu has de seguir la mateixa línia (Sara).

Tot i que tothom rep d'alguna manera, les que van tapades i les que no, però no és el mateix el que rebo jo i la meva amiga que va destapada. Ella rep més perquè jo porto vel però ella no. A mi també em critiquen, però a ella més. (...) A mi també em critiquen per la manera de ser, per la meva manera de vestir, per la meva manera de parlar amb els homes, perquè jo saludo els amics, no diferencio entre homes i dones. Quasi és impossible que se'ls obli que jo he saludat fent dos petons a un home, a més això que hauran vist corre dins de la comunitat, és a dir, un home o una dona que m'ha vist fent dos petons ho dirà a la seva dona, al seu entorn, cosa que pot dificultar les relacions entre jo i les altres, perquè jo no deixaré de ser aquella [que fa petons als homes] (...) Jo soc per alguns i algunes aquesta que vol ser espanyola, fins i tot alguna dona m'ha preguntat si reso o no (Ilham).

D'altra banda, la Hafida, la Srif i la Khadija, tot i que les seves perspectives no coincideixen del tot —per exemple, pel que fa al rol de la religió en la identitat amaziga o als efectes de diferents processos de colonització—, destaquen que porten el vel d'acord amb la seva decisió autònoma, sense cap influència de la seva comunitat, encara que la Khadija manifesta clarament que la religió perjudica la identitat amaziga. Sense entrar en un debat quant a les possibilitats de construir i gaudir d'una autonomia autèntica en les nostres societats patriarcals i capitalistes, volem aproximar-nos a l'últim assumpte relacionat amb els mecanismes del control social que té a veure amb la discriminació que exerceix la societat receptora i les formes de racisme a què s'enfronten les dones d'origen amazic, a través dels comentaris de la Srif i la Khadija:

Per exemple, jo no portava el vel, no el vaig portar durant molts anys. Abans de portar-lo, sempre em parlaven en català, a més em deia Srif, vull dir que no em relacionaven, no pensaven que podria ser una persona de fora. Però des que porto vel, a qualsevol administració, a qualsevol lloc, no és només que em parlen directament en castellà, a més amb senyals... i jo els parlo en català i segueixen parlant-me en castellà amb senyals. (...) També vaig trobar-me amb altres situacions de discriminació. Quan vaig voler fer el cicle formatiu superior de comerç i màrqueting, no em van voler agafar perquè portava el vel (Srif).

⁵⁰ La peça a què fa referència la Sara és una peça coneguda en amazic com a *tah'ruyt*. Aquesta peça no cobreix tot el cos, i sol ser de color negre en les tribus *Ait Atta*, i de color blanc i ratlles negres en *Ait Hliddu*. Es veu que *Ait Merghad* i *Ait Seghruixen* també la tenen. Segons Aziz Baha, *tah'ruyt* no té el seu origen en l'islam, sinó que és un costum preislàmic.

Mai he deixat que la religió afecti els meus principis morals i ètics. Per exemple, jo porto el hijab perquè vull, però si l'islam diu que la dona ha de portar roba llarga i no tinc ganes de portar-la, no ho faig. Jo no deixo que la religió m'influeixi de manera radical. (...) [Pel que fa a l'estigmatització social ella explica:] En les manifestacions feministes em trobo sempre amb la mateixa situació, si hi vas portant el hijab, sempre ets el punt d'atenció. No hi ets només per caminar, hi ets per defensar els teus drets, per tant no sé per què se sorprenden tant. Ho hem de normalitzar perquè una dona *diferent* a tu també pot ser feminista igual que tu. És sorprenent com aquesta peça és capaç de marcar-te com a diferent.

L'estigma que pateixen les dones que porten vel és un tema àmpliament estudiat també en el context europeu i occidental, ja que en diferents contextos nacionals ha provocat controvèrsies polítiques serioses com, per exemple, en el cas de la prohibició de l'ús del vel integral i del burca en l'espai públic en països com França, Suïssa i Àustria, o la polèmica que es va donar en alguns països europeus pel que fa al dret a estudiar de les dones que porten el vel. D'acord amb les paraules de Bourdieu (2000), el vel, aquesta peça que serveix per a assegurar "el confinament simbòlic" de les dones, al món occidental ha fet que la religió, més concretament l'islam, aparegui en forma femenina com una amenaça contra els drets de les dones i la llibertat d'expressió, i posi en dubte aquests drets obtinguts a través de moltes batalles. Nilüfer Göle sosté que els debats públics i polítics actuals sobre l'islam provoquen una situació alarmant perquè creen una jerarquia entre cultures i, d'aquesta manera, serveixen per negar la doble pertinença de les persones d'origen migrant (2015: 21-26). Els records d'adolescència de la Hanane podrien ser llegits en aquest pla de discriminació:

(...) La societat occidental no m'ho ha posat fàcil. Encara guardo el trauma del rebuig. Vaig rebre molt d'assetjament escolar a l'ESO, no em volien en els grups de treball, etc. Al final acabes sent el que els altres projecten en tu, i jo em sentia molt petita (Hanane).

El fet de portar el vel o no portar-lo també apareix com una mena d'obligació per posicionar-se a favor de la modernitat o de la tradició; no deixa de ser una negociació situada en un lloc i temps concret: entre el malestar que pot *provocar* en altres portar-lo i les oportunitats que pot *oferir* no portar-lo. Com deixen constància els següents comentaris, els de la Bouchra i de la Jamila, les pràctiques racistes no es limiten als estereotips i estigmes racials, sinó que també es dona una mena de rebuig d'alguns trets ètnics, socials i religiosos:

(...) Hem estudiat i ens adaptem millor, volem treure'ns l'etiqueta, però costa molt. Que venim d'un país del tercer món, eh? Però la mirada de la gent no ajuda, és molt dura. Potser Espanya també és del tercer món comparat amb altres països, eh? (Jamilia).

Sí que m'he adonat que aquí a Catalunya, si portes el mocador et miren amb una mirada de "pobreta!" Es nota molt el que pensen. I no m'agrada aquesta sensació. Però no dic res, penso: "Deixa'ls, passa pàgina i ja està. Ja s'adonaran que no és així..." (Bouchra)

Per una altra banda, Salma Amazian (2020), investigadora i militant antiracista i decolonial d'origen amazic, sosté que el debat al voltant del vel es construeix des d'un punt de vista eurocèntric que invisibilitza altres opressions. Segons ella, el fet de con-

siderar el vel com a símbol d'opressió és una trampa per apuntalar tota la narrativa islamòfoba que serveix per justificar violències, racisme i exclusió; sobretot per legitimar l'exclusió de les dones que el porten d'alguns espais d'oci, acadèmics i polítics⁵¹.

Tancarem aquest apartat amb aquestes observacions de la Bouchra i de la Jamila pel que fa a la discriminació que exerceix la societat catalana i el racisme a què s'enfronten elles, els quals identifiquem com uns altres dispositius potents del control social. Però abans de tancar-lo volem manifestar la complexitat de posicionar-se en contra de l'opressió de la comunitat i la religiositat, la qual han mencionat les dones entrevistades en les pàgines anteriors, sense caure en l'error abismal de reproduir i rearmar els discursos racistes contra el col·lectiu musulmà que gairebé sempre instrumentalitzen la discriminació i l'opressió de la dona dins d'aquest col·lectiu, només per promoure el seu projecte polític racista. Tot i que tractar aquesta complexitat, que també destaca Najat el Hachmi en el seu últim llibre d'assaig *Sempre han parlat per nosaltres* (2019: 89), supera els límits d'aquest estudi, volem deixar clar que considerem que la necessitat de tenir-ho sempre present ha estat un dels criteris i principis fonamentals d'aquest estudi, tant en el període de la recollida d'informació com en el de l'anàlisi.

2.4. Viure entre dos codis: conflictes identitaris

Qui soc? D'on vinc?

Com se sent una persona autòctona? (Sara)

"Jo crec que vaig patir força, al llarg de tota la meva infància i primera joventut. Sentia que alguna cosa dins meu no rutllava. Havia de comprendre un doble sentiment que m'ha acompanyat al llarg de bona part de la meua vida. Em sentia capaç i incapaç alhora, llest i babau, maco i lleig, normal i anormal, digne i indigne." El psicòleg, professor i escriptor Saïd El Kadaoui Moussaoui (2011: 100), d'origen amazic, descriu d'aquesta manera la complexitat sentimental en què estava submergit com a persona d'origen migrant, cosa que construeix una part essencial de la seva identitat. El seu relat coincideix gairebé amb tots els testimonis que hem recollit al llarg d'aquest estudi. La qüestió identitària, com moltes altres de relacionades amb el procés migratori personal o familiar, ha estat a bastament treballada en el marc de diferents disciplines com l'antropologia, la sociologia i la psicologia social entre altres. És sabut que l'inici del curs de la construcció de la identitat coincideix en els tempos amb l'emancipació personal que comença a donar-se en l'adolescència i joventut; dos processos simultanis definitivament relacionats que moltes vegades sacsegen les nostres existències. A més, el fet de començar a construir la identitat i establir pertinences com a persona jove membre d'una família d'origen migrant, en unes circumstàncies de desigualtat i violència institucional i social, pot implicar un conflicte personal molt impor-

⁵¹ Aquestes opinions de la Salma Amazian van ser publicades en la relatoria del cicle de feminismes interseccionals preparat per Júlia Massagué Castells. Amazian va ser una de les ponents de la Formació en línia titulada "Feminismes Interseccionals i Eines Antiracistes per un Activisme Descentrat" organitzada per l'SCI i l'Etnogràfica, antropologia per a la transformació social.

tant, que s'hauria de tenir present des de la responsabilitat social compartida com a societat. Això d'una banda. De l'altra, i de manera independent del moment de la vida en què es troba la persona d'origen personal o familiar migrant, s'ha de tenir molt en compte que migrar a un lloc amb un altre ordre social pot implicar⁵² un altre procés d'emancipació, diferent a l'anterior, que es teixeix amb un exercici de desconstrucció i reconstrucció de la identitat de la persona i desplegament de noves narratives sobre un jo imaginat. Una de les dones joves entrevistades en el marc d'aquest estudi, l'Illa, de vint-i-quatre anys, explica el doble esforç que demana conèixer-se sent una persona que pertany a una família d'origen migrant:

Ara sí, com deies tu no, totes aquelles preguntes com ara, "qui soc?", "d'on vinc?", en l'edat de l'adolescència tenia molts dubtes existencials, potser tenia una identitat una mica distorsionada. Jo crec que qualsevol infant que té una família d'origen migrant passa per un període de temps que té la identitat distorsionada que et demana un doble esforç per conèixer-te com a persona, per saber una miqueta cap on et decantes, no? Perquè són cultures molt diferents, inclús a vegades xoquen. El que et deia abans, *et sents segons el context d'una manera o altra*; per tant, això porta que tens una identitat una mica distorsionada, o múltiple. Llavors bregar amb això a vegades et descol·loca el cap. Identitat clara cent per cent crec que cap persona en té, però amb els anys, amb la maduresa mental també acabes fent-te una idea tu mateixa sòlida, que crec que això és molt important. La gent que no té això crec que sempre estan una mica descol·locades. (...) Sempre em pregunto, potser et sonarà una mica estrany, però és una pregunta que ronda pel meu cap sempre: com se sent una persona autòctona? Com et sentiries tu si els teus pares fossin d'aquí? Què, com seria ser autòctona en aquest o un altre territori? Com se sent la gent que la seva família i els seus veïns tenen hàbits molt similars? Sempre m'ha quedat aquest dubte perquè quan estem a Marroc tampoc som autòctons, no som d'allà. (...) Les persones autòctones s'estalvien certs conflictes, ser cent per cent d'un territori és una experiència que mai tindrà, sempre seré diferent.

A més a més, d'acord amb la perspectiva de gènere, que és transversal en aquest estudi, és imprescindible destacar que, en aquest procés d'emancipació, ser una dona que pertany a una família d'origen migrant que té una estructura cultural tradicional implica moltes més dificultats en comparació amb les que afronten els homes, atès que les dones ho hem de dur a terme en una societat patriarcal i sexista. Especialment en el cas de les dones joves amb famílies d'origen migrant es donen situacions molt més desfavorables en el procés d'establir pertinences i de la construcció de la identitat, tal com explica per exemple la Hanane, jove de vint-i-set anys que considera que *porta una doble vida* pel fet de no poder compartir una part de la seva vida i les seves eleccions amb la seva família, perquè creu que no tindria una bona rebuda:

He patit molt per tema d'identitat. Vaig patir un xoc cultural increïble en arribar d'adolescent a Catalunya. He sentit sempre dues forces que m'estiren cap a elles, que em diuen com jo hauria de ser. Per una banda, els meus pares, que volen que sigui d'una determinada manera, amb les seves expectatives, els valors que se m'han inculcat... I la societat d'acollida i l'educació que he rebut, que valorava altres coses. (...) En aquest xoc cultural tens dos camins: escollir aquell camí o escollir el camí d'aquí. Jo he escollit el d'aquí i he fugit de l'altre per protegir-me. He creat una barrera contra la meua família i hi he trencat per no haver d'estar lligada a tanta norma i moralitat absoluta.

⁵² Hem dit que pot implicar un procés d'emancipació en comptes d'assegurar-ho com una certesa, perquè som conscients que no tota persona migrada pot destinar temps i energia a un procés com aquest. Tanmateix, per a nosaltres és essencial visibilitzar aquest esforç de la persona d'origen migrant destacant la seva materialitat en termes de temps i dedicació dels quals gairebé mai es parla ni es comptabilitzen com a línies en el currículum acadèmic o laboral de les persones.

Pel que fa a la societat de destí, la qual la Hanane descriu com a l'altra *força* que es-tira, una bona part dels records de les dones entrevistades hi coincideix. A continuació en recollim els testimonis, juntament amb els de la Hafida i la Lalla, els quals descriuen aquest procés amb paraules com "trauma", "pressió" i "xoc":

Vaig arribar a Catalunya quan tenia tretze anys. Directament a l'ESO. Va ser duríssim, els primers anys. (...) Sempre he viscut entre dos mons i és una cosa que m'ha marcat molt al llarg de tota la vida. De fet, em costa perquè encara em fa mal parlar d'això. M'emociono i ploro si entro a indagar en aquestes qüestions (...) La societat occidental no m'ho ha posat fàcil. Encara guardo el trauma del rebuig. (...) Al final acabes sent el que els altres projecten en tu, i jo em sentia molt petita. (...) El període d'adolescència no ajuda. Acabes de sortir de l'ou, t'estàs descobrint i soc molt sensible... Així que tot va ser molt personal i molt dur. Sentia que els meus pares no acabaven d'entendre el meu mal, no eren conscients de quines coses m'afectaven o què era el que em passava. Jo ho pagava amb ells perquè són els meus pares. He tingut moltes baralles... i sí. Molta incomprensió. Per totes les parts. (...) (Hanane).

Jo crec que les més joves, les que tenim menys de 35 anys, estem vivint influenciades per la societat en què vivim, que no és com el lloc d'origen. Tenim molta pressió i influència de la societat en què vivim; per tant, ens adaptem més als costums i a les tradicions i les tendències d'aquesta societat que no pas a la d'origen. Com si donéssim un segon lloc a la de l'origen. Jo me n'adono. Com a dona amaziga, no és perquè ho prioritzi, però com que t'oblides que ets amaziga fins que algú et recorda que tu ets amaziga, que parles amazic, o que tu tens arrels amazigues. Aquesta és la situació que vivim les més joves (Hafida).

Suposo que de petita necessitava més encaixar més a la classe, etc., però després vas creixent i ja no soc tan depenent de les opinions dels altres. Suposo que madures també emocionalment (...) I tu, és clar, vius, et fas gran en el teu entorn familiar i després veus que aquest tipus de coses no existeixen en la societat en què vius. I tu ho has d'explicar a la teva ment i reestructurar-ho, definitivament això és un xoc que has de gestionar tu mateixa... (Lalla).

En aquest mateix sentit, la Yousra El Mansouri, una dona antiracista i feminista interseccional, que es defineix també com a dona d'arrels africanes, pensament nòmada, identitat líquida i en permanent reconstrucció, expressa la seva experiència en un article seu de la següent manera:

Soc la Yousra, filla d'Àfrica, acollida per Europa. Soc massa mora per a occident i massa poc per al Magrib.

Soc sense ser, de vegades. Vaig massa nua per a algunes, massa tapada per a d'altres. Soc una submissa, per procedir d'una família musulmana⁵³.

El fet que la societat receptora tingui dificultats per reconèixer la doble pertinença dels col·lectius migrants moltes vegades s'ajunta amb l'exercici de la *bona voluntat* de les persones autòctones a la qual també fa referència el Saïd El Kadaoui Moussaoui (2011) que, al cap i a la fi, només serveix per a encasellar les persones d'origen migrant a la categoria de "l'etern immigrant". Aquestes dues pràctiques, la manca de reconeixement de la doble pertinença i de la *bona voluntat*, són transversals en diferents espais de la societat i esdevenen violències estructurals.

En el meu col·legi era l'única persona de fora perquè soc d'un municipi molt petit de 5.000 habitants. Llavors sempre tens l'etiqueta de "l'altre". Fins que deia el meu nom, era una més.

⁵³ Article publicat en el portal «L.R. Lector. Recolector». El 14 d'abril del 2019 accessible en <https://lectorrecolector.wordpress.com/2019/04/14/soy-yousra-hija-de-africa-por-yousra-el-mansouri/>

Qualsevol infant que és diferent dels altres, per qualsevol motiu, crec que sent vergonya i timidesa. Quan no poden pronunciar el teu nom, o que l'han de dir cinquanta vegades, o que els professors amb tota la seva bona intenció, que això no ho discuteixo, et pregunten "Però d'on ets tu?" Tot això em provocava vergonya i timidesa inclús durant el batxillerat. Fins a arribar a la universitat era així, [perquè] hi havia molt poques persones de fora; aleshores sempre he hagut de bregar amb aquest petit matís de "que ets de fora no!?". Dic "vergonya" però no en el sentit del país d'origen, sinó per ser diferent que els altres. I després no he arribat a patir com altres persones, no he patit cap mena d'assetjament escolar o discriminació, és clar que he tingut molta sort. En aquest sentit, de manera general no he tingut cap contra (Illa).

(...) Jo sé que les persones que em pregunten sobre "d'on soc volen saber els meus orígens, aleshores els dic: "Soc lleidatana i amaziga." Jo em defineixo d'aquesta manera, tot i que moltes persones no entenen com una persona pot ser de dos llocs del món que estiguin tan separats, de dues cultures totalment diferents. Però jo igualment em defineixo d'aquesta manera (Hafida).

A més a més, elles, les dones entrevistades, mostren poca esperança que aquesta manca de reconeixement de la seva doble pertinença desaparegui i que siguin reconegudes com a catalanes, en un context en què la decisió de migrar a un país europeu es considera com un recurs i oportunitat i alhora es vincula amb una emoció com és el patiment. Per exemple, la Lalla, una de les dones joves amb qui hem conversat, ens mostra un dels aspectes de l'ambivalència del fet de ser una dona d'origen familiar migrant en la societat catalana:

Si ho hagués de definir com a dona i també pensant en l'experiència de la meua mare i la meua àvia, (...) ho hem viscut com un recurs que serveix per millorar les nostres vides, però també hi ha patiment perquè mai acabes d'encaixar en plenitud a aquesta societat. Tenint en compte el nivell religiós, lingüístic, cultural; carències en molts sentits com si mai, encara que jo tingui filles i elles tinguessin les seves filles, com que no acabarien encaixant en aquesta societat. Com que sempre serien diferents en comparació amb la normalitat establerta aquí (Lalla).

El fet d'aproximar-nos breument a la qüestió dels conflictes identitaris des de la perspectiva de gènere implica de manera imprescindible fer referència a alguns dels mecanismes de control social que hem treballat en el capítol anterior. És així perquè, per a les dones d'origen amazic, residir a Catalunya significa viure en una constant negociació entre dos codis de gènere diferents i molts cops en un estat de conflicte, tal com hem exposat prèviament⁵⁴. Sostenim que aquesta tensió és present per a moltes dones d'origen amazic que viuen a Catalunya, però, a més a més, aquelles dones que són mares, i que dins de la seva família i la comunitat són considerades com a *responsables* de les eleccions i el comportament de les seves filles, es troben en una situació en què, d'alguna manera, han de gestionar aquesta càrrega afegida, juntament amb el pes d'un possible allunyament de les seves filles⁵⁵. Unes filles que volen construir el seu

⁵⁴ Com expressen Pavlenko & Lantolf (2000), lingüistes especialitzats en l'estudi del bilingüisme, les experiències de les persones que tant físicament com simbòlica han travessat la frontera, (...) entre una forma de ser i una altra, i que es perceben haver arribat a ser algú diferent del que eren abans (2000: 174).

⁵⁵ Tanmateix, cal destacar que no tothom viu aquest conflicte identitari. Hi ha dones d'origen amazic que segueixen mantenint els rols de gènere i els valors associats apresos de la societat d'origen, sense fer cap plantejament o qüestionament al respecte, com hem observat durant el camp de treball d'aquest estudi. Específicament les dones no tan joves tendeixen a reproduir aquests rols de gènere i, això, en major mesura te a veure amb l'espai social que ocupen en la societat catalana. El fet de viure en una estricta relació amb la comunitat, no tenir relacions amb persones d'altres orígens, no treballar o estudiar, fa que no els calgui replantejar aquests rols. En canvi, les dones que interactuen en espais més diversos com ara el de treball, d'oci, d'estudis, polític, etc., tenen més marge de negociació entre les dues estructures socials, la d'aquí i la d'origen.

procés d'emancipació, que també els comporta nous reptes emocionals. A continuació citem les paraules de la Sara, la Hanane i la Jamila que descriuen aquest context:

Sí, això passa sobretot amb les dones. Per exemple, les famílies no volen, tenen por que les seves filles es relacionin amb les noies d'aquí, i amb les noies àrabs, que tenim aquesta idea que es desvien d'aquell camí nostre. Aleshores, intenten que les noies visquin de manera més controlada. Controlada fent referència al fet que no pensin de manera diferent, que no variïn el seu camí, les seves conductes, els seus comportaments, etc.

La meua mare em deia l'altre dia: "*¿Cómo puede ser que con 27 años todavía no estés con nadie, con algún chico?*" I jo li contestava: "*¿Quieres que te sea sincera, mamá? Hay un problema aquí. Porque en el entorno en el que yo me muevo no está el perfil que tú buscas para mí. Ni es un perfil que me guste a mí, ni conecto. Yo veo, mamá, que solo una de las dos puede ser feliz con esta situación.*" I ella em contesta: "*Claro, si tú estás feliz, yo estaré feliz.*" En realitat la meua mare no vol. No sé si per ella o pel què diran a la família, els tiets i les tietes. Es considera una vergonya per a la família que facis això d'anar-te'n amb algú no musulmà.

Hi ha dones grans que ni a mi mateixa m'accepten. Com vols que acceptin una catalana? Ens veuen diferents a nosaltres. I els costa dir-nos *salam* i et miren així estrany, eh. Hi ha pressió entre les dones grans i cap a les dones més joves. Jo noto aquesta pressió, jo sí. Sí que hi ha pressió.

En relació amb això que ens explica la Hanane com un altre vessant del control social de la comunitat, sobre la impossibilitat que les dues dones, la mare i la filla, puguin ser felices, podem afegir l'observació de la Hra. Ella, de cinquanta-tres anys i mare de cinc fills, comenta que aquesta tensió podria ser menor quan es tracta d'un fill que vol ajuntar-se amb una persona no amaziga o no musulmana:

Cal adaptar-se. Si penses com pensaves abans, el que acabes fent és trencar la relació amb els teus fills. Perquè és un xoc de mentalitats. Hi ha gent que diu que t'has de casar amb aquesta noia, i és el que has de fer. Llavors es casa amb ella i al cap de pocs dies et ve dient que aquesta dona jo no la vull. En canvi si és ell que l'ha escollida, si algun dia no s'entenen, tu com a mare surts del problema. Per això a molta gent els obliguen a casar-se amb alguna i després hi ha problemes sovint.

En aquest context de conflictes identitaris i intergeneracionals, algunes dones entrevistades identifiquen les dones joves com a subjecte que s'emancipa i també fa emancipar la mateixa comunitat amaziga que viu a Catalunya. En aquest sentit, es fa referència a tres idees principals relacionades amb la seva actitud inconformista. En primer lloc, la seva aposta per la seva llibertat com a dones per damunt de qualsevol altre element identitari com ara el nacional; l'amazic:

No sé com anirà però sí que veig que les més joves pujaran més fortes. Més segures. Volen ensenyar les seves idees. (...) Les dones joves s'imposen més. Sentiment d'elles mateixes, no tant per identitat amaziga. Però no accepten l'actualitat de la dona amaziga, ni d'allà ni d'aquí (Jamila).

En segon lloc, la seva reivindicació perseverant perquè es reconeixin les seves dobles pertinences sense acceptar de cap manera que una desdibuixi l'altra —si elles no volen que sigui així— i el seu rebuig cap a pràctiques i discursos que redueixen les diferents representacions de les seves pertinences a la societat d'origen a unes meres aparences clarament culturalistes, tal com explica a continuació la Hanane, les converteix en subjectes polítics que refusen les identificacions exclusives, i abracen la complexitat de la qüestió identitària:

Vull que se'm tracti com el que soc. Que no se'm relacioni només amb el cuscús i el te. Tampoc m'agrada l'actitud salvadora de tractar-nos de pobres. (...) Cal que la mirada deixi de ser en negatiu. Sense voler victimitzar. (...) No he de disculpar-me per ser com soc, aquesta manera de fer. Entens? (Hanane)

En darrer lloc, aquestes dones joves amazigues fan referència al fet de fer servir les xarxes socials i l'espai virtual d'alguna manera per disminuir els efectes de la manca de representació política, que s'exerceix com un dels dispositius de l'exclusió que afronten les dones en la nostra societat patriarcal. Les dones d'origen amazic, especialment les més joves, fan servir l'espai virtual com un espai d'interacció i una caixa de recursos per trobar informació sobre diferents elements de la seva identitat de gènere i nacional:

L'ús de les xarxes socials també ha ajudat a donar una empenta al reconeixement públic de l'amaziguitat i el despertar de la reivindicació de la identitat. Sobretot en termes de coneixença hem tractat temes relacionats amb l'activisme. Hi ha persones que hi estan molt involucrades, tant al Marroc com aquí. També la vulneració dels seus drets; és com que els hem ficat de cara a les persones que estan movent les coses. Gràcies a Internet, els hem pogut conèixer més, hem conegut les seves històries. Gràcies a Internet hem pogut conèixer ben bé totes les coses que estan passant als moviments socials i de reivindicació tant al Marroc com a Algèria o a tot Europa. Un món de gent, hem conegut. (...) Amb l'auge de la reivindicació dels drets culturals, hem sabut de persones i de les seves obres. Poder veure vídeos directes, poder veure amb un clic tot allò que està passant a l'altra part del món facilita molt (Lalla).

3. ELS PRINCIPALS OBSTACLES I DEMANDES IDENTIFICADES

Sé que és un llarg camí i és molt dur el fet de visibilitzar ser amaziga, però tant de bo arribi un punt en què se separi l'àrab i musulmà del fet de ser amazic. (Khadija)

En aquest darrer apartat volem exposar les necessitats i demandes a què fan referència les dones amb qui hem conversat al llarg del treball de camp d'aquest estudi. Hem optat per explorar-ne el contingut element per element sense posar-los en un ordre de prioritats. Hi exposem cada obstacle i demanda només d'acord amb els testimonis de les dones entrevistades, de manera que en cada element es troben algunes cites textuais de les entrevistes⁵⁶. Moltes vegades les persones, quan comentem una situació o un obstacle amb què ens trobem, també podem fer referència a altres obstacles o a alguna demanda vinculada; en aquest apartat recollim cites textuais de les entrevistes —algunes ja aparegudes en els apartats anteriors— perquè la finalitat d'aquest capítol és posar focus únicament en els obstacles i en les demandes de les dones. Aquest darrer capítol té per objectiu que ens orienti cap a solucions i estratègies per tal de respondre a les necessitats, problemes i interessos expressats.

3.1. Segregació urbana com una clara manifestació de la discriminació i desigualtat social

La segregació urbana es manifesta quan hi ha una distribució no homogènia dels grups socials en el territori urbà basada en les diferents possibilitats i recursos que

⁵⁶ Per no allargar molt el text, hem fet una selecció de citacions textuais entre les que són similars, que apareixen sota cada subtítol.

tenen diferents grups (Donat, Nel·lo i Jiménez, 2014). Tal com posen de manifest diferents estudis que s'aproximen a aquest fenomen a Catalunya⁵⁷, moltes vegades existeix una correlació entre la concentració dels col·lectius d'origen migrant amb la menor renda per persona i família. Sense caure en l'error de generalitzar aquesta correlació i respectant els límits del nostre informe, només volem destacar que la segregació urbana és una de les manifestacions evidents de les desigualtats socials que afronten els col·lectius migrants. La segregació urbana existent a Catalunya indica també una de les causes de l'estigmatització social de diferents municipis i barris de Catalunya en els quals aquests col·lectius viuen de manera més concentrada, en comparació amb altres llocs. D'una banda, el fet de pensar sobre la segregació urbana en relació amb la immigració sempre implica pensar de manera interseccional altres desigualtats socials i econòmiques, com per exemple la relació entre les desigualtats en el mercat laboral, que determinen directament el nivell de renda. D'altra banda, aquesta concentració —que moltes vegades és causa i fruit de l'existència d'una xarxa social i familiar— pot afavorir un context de control social de la vida de les dones, tal com hem esmentat prèviament en el **capítol 3.3** d'aquest estudi. A continuació citem dos fragments de dues entrevistes diferents, que indiquen clarament aquests elements com a obstacles importants:

Vull que el meu fill estigui en un entorn en què la diversitat existeixi en condicions d'igualtat. Això és important. Aquí a Salt hi ha diversitat, molta diversitat, però es viu en condicions de discriminació. (...) Aquí s'exigeix a tothom el mateix sense cuidar, sense veure les mancances de cada persona (Srif).

La inserció laboral i la segregació socioresidencial també són altres temes. Com que la teva feina és la que determina el teu nivell d'ingressos, per tant, també és decisiva sobre on podràs viure, en quin poble, en quin barri. Llavors sabem que sempre hi ha un barri que té l'habitatge amb preus més baixos: hi aniran tots els immigrants que tenen uns ingressos econòmics similars. Així es creen guetos. La comunitat amaziga, per exemple, a Sabadell, hi ha un barri que la gran majoria dels seus residents són de l'Àtlas. Vulguis o no, dintre d'aquest barri hi ha una pressió social. Si la noia es relaciona amb el noi del barri, al noi no li passarà res, però si la noia ha estat amb tal persona, ja està estigmatitzada (Samira).

(...) Hi ha molta gent que viu de manera segregada per la seva comoditat [La informant es refereix a la comoditat pel fet de viure en un lloc en què hi ha moltes més persones que parlen la mateixa llengua d'origen], perquè no ho trien només perquè els lloguers siguin més econòmics, perquè no és així. És una llàstima, perquè les persones que tenen aquesta actitud perden la interacció cultural, [que] és el que fa que avancin les cultures també (Ila).

Pel que fa a la relació entre la concentració de persones de la mateixa comunitat i el funcionament dels mecanismes del control social, hi ha un altre element relacional que té a

⁵⁷ Vegeu Blanco I. i Nel·lo, O. (ed.) (2018). Barrios y crisis : crisis económica, segregación urbana e innovación social en Cataluña. Tirant Humanidades: Barcelona.; Caries, J. i Hoberh, K. (2002). La segregació residencial de la població estrangera a Catalunya. Universitat de Vic., Blanco, I. (2020). Innovació social i polítiques contra la segregació urbana. Sessió impartida el 18 de novembre a l'Institut de govern i polítiques públiques a Barcelona.; Font, J. (2013). Joves, marginalitat urbana i territori a Salt: la múltiple condició estigmatitzada. Arxiu d'Etnografia de Catalunya, n. 13, 91-111, Cruz, H. (2014). Barris i Crisi. Estudi de cas de Salt. Barcelona: IGOP.; Muñoz, C., Nel·lo, O. i Zuileka, C. (2014). Crisis, desigualdad social y segregación urbana en Cataluña. GIGAPP- IUIOG.; Madariaga, R., Martori, J. C., & Oller, R. (2020). Renta salarial, desigualdad y segregación residencial en las ciudades medianas de Cataluña. Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales, 24.

veure amb els prejudicis que poden haver-hi en la comunitat sobre l'accés de les dones al mercat laboral. Tot i que les opinions de les dones entrevistades mostren divergència —com es pot observar en els següents fragments— sobre la necessitat i l'interès que tenen les dones d'origen amazic de treballar fora de casa, sembla clar que relacionen aquesta decisió amb la mirada externa concentrada en el barri o en el municipi on viuen:

Aquí les altres dones no et critiquen si treballes, o si no et cases. Hi ha gent de tot. Bé, aquí, la meva tieta sempre em diu que m'he de casar, posant pressió. Jo tinc la meua vida, i deixa'm tranquil·la... Hi ha mentalitats tancades encara, aquí també (Zahra).

Algunes persones pensen que si treballa una dona, aquest fet li ha de fer vergonya, perquè treballar fora de casa no està bé. Però treballar no és una vergonya ni aquí ni allà. La gent ha vingut aquí per treballar! Sigui home o sigui dona, qui té salut treballa. El que és difícil i dur seria treballar d'un treball del mal camí (Hra).

Concretament, doncs, una part de les dones d'origen amazic pateix una dimensió d'opressió afegida a les que coneixem com a causa i efecte de la segregació urbana —com ara l'estigmatització dels barris on resideixen col·lectius més vulnerables, l'absència d'equipaments municipals de qualitat, la segregació escolar, un teixit associatiu més feble, inseguretats urbana, etc.— perquè la concentració de la comunitat d'origen en barris determinats esdevé un dispositiu d'opressió de gènere i un condicionant que no possibilita la interacció amb altres realitats, opcions diferents de viure. Atès que la finalitat d'aquest estudi és identificar les necessitats i obstacles que mencionen les dones d'origen amazic, considerem necessari promoure accions del tipus interseccional, com per exemple amb dones de diferents edats, diferents situacions laborals, en barris concrets —sobretot pensant les accions de manera situada d'acord amb la realitat social de cada barri en què es vol treballar— a fi de construir conjuntament consciències i pràctiques col·lectives transformadores per tal de fer minvar aquest últim efecte que hem mencionat de la segregació urbana.

3.2. Més recursos i més oportunitats

Una de les necessitats i demandes molt clarament manifestades per part de les dones entrevistades té a veure amb la manca de recursos i oportunitats. Algunes d'aquestes necessitats tenen una dimensió més material, com per exemple facilitats en la incorporació al mercat laboral, i n'hi ha d'altres que estan relacionades amb la coneixença de la cultura i història del poble amazic i l'aprenentatge de l'amazic, i també del català. D'una banda, està més que demostrat que les dones d'origen personal o familiar migrant afronten múltiples discriminacions a l'hora d'incorporar-se al mercat laboral. Tot i que dintre de la comunitat hi ha una sèrie de prejudicis relacionats amb el fet de treballar fora de casa⁵⁸, bona part de les dones entrevistades reivindiquen el seu dret a treballar de manera remunerada sense haver de xocar amb estereotips, discriminacions i situacions de desigualtat per la seva diferència d'origen per tal de cobrir les seves necessitats de manera autònoma.

⁵⁸ Vegeu les pàgines 14 i 15 d'aquest informe.

Escolta'm, la veritat és que les dones volen el carnet de cotxe; però treure-se'l és car, cal treballar, i volem treballar (Fàtima2).

Però, la decisió que pugui prendre una dona d'origen amazic pel que fa a treballar sempre està travessada per les condicions laborals que el mercat li ofereix, cosa que produeix un efecte desesperançador:

Pensa que no sempre els surt a compte anar a treballar fora deixant de cuidar els seus fills, però hi ha una gran majoria que ho faria si els sortís a compte, econòmicament parlant. Potser algunes no ho farien, però penso que són una minoria. No ho fan perquè no els compensa anar a netejar casa dels altres deixant els seus fills en una llar d'infants (Samira).

És clar que les necessitats i demandes d'aquesta característica exigeixen un tipus de remeis que creiem que només són possibles amb transformacions radicals i globals. Tanmateix, d'una banda, és necessari comprendre el context sociocultural en què es produeix un cert rebuig comunitari cap al fet que les dones treballin fora de casa i trobar estratègies per treballar i transformar aquest rebuig respectant els diferents ritmes de les persones, tal com hem mencionat anteriorment. I de l'altra, cal exigir a l'Administració pública que garanteixi la incorporació de les dones d'origen divers al mercat laboral en condicions d'igualtat.

En el marc d'aquest projecte de recerca, també hem identificat demandes de més recursos relacionades amb la coneixença de la cultura i història del poble amazic i aprenentatge de l'idioma amazic, i també del català. D'una banda, algunes relacionen la necessitat de conèixer millor la cultura i l'idioma d'origen amb la finalitat de consolidar més el col·lectiu amazic que viu a Catalunya. D'altra banda, la demanda de més recursos i ofertes formatives per a l'aprenentatge del català s'esmenta vinculada amb les necessitats que tenen, especialment les dones d'origen amazic d'edats més avançades. Tot i dir això, volem deixar clar que la concepció que tenen algunes de les informants sobre la condició de ser *gran* o *jove* no coincideix amb les percepcions més comunes a Europa, atès que moltes vegades hem trobat que les dones que han arribat a Catalunya via reagrupament familiar, ja casades i amb fills, es consideren com a grans independentment de l'edat que tenen. Dit això, a continuació recollim alguns fragments literals que destaquen aquestes demandes amb diferents matisos:

Cal recuperar tot això que hem perdut històricament. No tanta ambigüitat, no tant de desconeixement, sinó que cal més coneixement, que hi hagi llibertat per a conèixer la nostra història, més, moltes més formacions, més unitat, un pensament més generalitzat sense tanta divisió. Cal fer pinya (Lalla).

Principalment tot el que sigui l'aprenentatge de llengües, especialment per a les dones més grans. Que fos més actiu, no dic que anessin a casa de la gent, però per exemple possessin alguna condició. Jo crec que, finalment, pel bé de la persona, perquè si aquesta persona no sap la llengua [del país de destinació], perd qualitat de vida. Perquè estàs perdent moltes coses, coses magnífiques, que és una llàstima. No sé quin tipus de condicions, ni vull ser la persona que digui quin tipus són, però una miqueta d'obligatorietat estaria bé. Però és clar, haurien de ser condicionants realistes: si la persona no pot, és una cosa, però si no ho fa per no sortir de la zona de confort, per la conformitat no ho vol fer, aleshores estaria molt bé posar un condicionant... (Illa).

De manera similar a la nostra reflexió pel que fa a les accions situades, és a dir, pensades d'acord amb les condicions socials d'un lloc, d'un barri concret, la següent citació indica la imprescindibilitat d'obrir espais en què les dones expressin les seves necessitats i en què puguin identificar les formes més convenientes per cobrir-les. És a dir, és essencial evitar pressuposar sobre les necessitats de les dones; per contra, cal promoure espais en els quals decideixin per si mateixes, tal com ho expressen la Hafida i la Jamila:

I, independentment de l'origen, nosaltres, les dones, tenim necessitats molt evidents que les societats en les quals vivim no cobreixen ni volen cobrir. Llavors, les dones amazigues de més edat tenen moltes més necessitats en comparació amb nosaltres, que som molt més joves. Jo m'hi fico, al lloc d'una dona de cinquanta anys, que he estat quinze anys vivint a la societat d'acollida i tinc fills adolescents, la meva necessitat d'aquell moment no serà aprendre català o castellà, la meva necessitat serà que algú m'indiqui on els meus fills podran tenir el suport escolar. Si jo no sé ni llegir ni escriure, jo no podré ajudar els meus fills amb els seus estudis. I vulguis o no, les mares primer pensen en els seus fills abans que en si mateixes. Si hi ha algú, un servei que cobreix per exemple la necessitat extraescolar dels meus fills durant les tardes, que algú els ajudi amb els seus deures, en aquestes hores jo puc dedicar-me a aprendre català i castellà. En canvi, què es fa normalment? Obren un munt de cursos i diuen que t'hi apuntis si t'interessa, però no reconeixen que aquestes dones tenen altres coses en ment. Potser he de treballar perquè la meva necessitat econòmica no és agradable, potser he de portar els fills a l'escola. És a dir, d'alguna manera caldria profunditzar en les necessitats d'aquestes dones. Ja és clar que sé que és fonamental aprendre l'idioma, per això ho intenten molt també. (...) Cal tenir en compte les necessitats internes i profundes que tenen; no sé si m'estic arriscant dient això, però crec que seria molt interessant no tant de "tenim cursos d'alfabetització, vine a estudiar," sinó que "per què vols estudiar, quins objectius tens?", penso que els hem de donar espai i temps perquè aquelles persones expressin les seves necessitats. Pot ser que aquella persona no necessiti en aquell moment aprendre el català, però sí que necessita una feina. Aleshores, explicar-li a aquesta persona els passos que ha de fer per tenir una feina, i que un d'essencial és el català. Perquè si no ho expliques, pot pensar que és inútil anar a les classes del català.

Una necessitat que tenen les dones aquí és que cal que es facin més el seu lloc a la societat. Que no obeeixin tant, i que no acceptin el que els ve com si no poguessin canviar-ho. Cal que exigeixin més. Cal que aixequin més la veu (...) Penso que aquesta situació es podria solucionar a través de formacions. Però no pot anar una catalana a dir com ho han de fer, eh? Ha de ser una referent amaziga. Potser no soc jo aquesta persona, sinó algú que tingui una altra visió més adaptada. Algú que faci de pont entre els dos funcionaments i els ho expliqui sabent com són. S'hauria de donar una oportunitat més perquè les dones parlin i diguin com són i qui són. Sembla que les dones no poden aixecar la veu ni exposar-se, perquè la resta de persones de la comunitat diran totes sorpreses: "Oï! Què fa aquesta dona? Què diu?". Però cal que comencem a normalitzar que les dones aixequen la veu per si mateixes.

D'altra banda, identifiquem una altra demanda que té a veure amb la necessitat de disposar de més recursos que afavoreixin l'aprenentatge del català i a vegades també del castellà. Trobem dos testimonis que ens són especialment importants pel fet de destacar, d'una banda, els possibles llocs en què es podrien facilitar els cursos d'aquestes dues llengües, i, de l'altra, perquè manifesten que les ofertes formatives haurien d'adaptar-se a les realitats singulars de cada col·lectiu. Tal com ens expliquen la Srif i la Samira a continuació:

Si se senten inferiors perquè no saben l'idioma, no compartiran el mateix entorn amb les que el saben; tampoc aniran a escola com a estudiants, però sí que accedeixen a la mesquita. Aleshores, per què no aprofitar aquest lloc per empoderar-les, per donar-los eines? Ja que no van a altres llocs, però a les mesquites sí que hi van, les freqüenten, les visiten sovint, s'hi senten còmodes... Doncs, en aquests llocs, posem eines perquè en surtin dones orgulloses, empoderades, etc. (Srif).

Jo crec que s'hauria d'adaptar. Quan es fan programes de formació, especialment dirigits a les dones analfabetes, i a més la majoria de la gent són provinents del Marroc, aleshores preparen una única oferta dirigida a tots els perfils de les dones que arriben aquí. Perquè no hi ha tantes dones per obrir diferents formacions, per poder justificar l'oferta formativa; per tant, el que fan és crear una única oferta formativa i totes cap a la mateixa aula. A més, són programes eters, es repeteixen molt i tampoc els donen diferents sortides, però a la vegada et va bé que omplin el programa i així el justifiques fàcilment. I si repeteixen perquè estan bé, perquè socialitzen, en conseqüència, ja has creat un gueto perquè no hi ha altres sortides, no hi ha alternatives. (...) Fer un acompanyament que tingui presents els diferents perfils. A més cal saber que els costa molt sortir del seu espai de confort.

Hi ha diferents perfils, hi ha dones el procés "d'integració" de les quals és més lent perquè no hi ha mitjans adequats. També cal construir una trajectòria amb uns objectius clars amb aquestes dones perquè puguin veure [que se'ls proposen formacions] més enllà d'alfabetització. (...) Ha d'haver-hi una continuïtat, s'ha de pensar per cada perfil. També s'ha de deixar d'estigmatitzar les dones que han triat ser mestresses de casa perquè senzillament no hi ha una alternativa atractiva per a elles (Samira).

En darrer lloc, i relacionat amb aquest mateix punt, també s'indica la necessitat de disposar d'un servei de traductors i traductores de l'amazic en diferents àmbits. El fet de no poder gaudir del servei de traducció entre el català, el castellà i l'amazic apareix com una manifestació de reproducció de la minorització de l'idioma amazic també a Catalunya. Ja hem esmentat anteriorment diverses vegades que una part del col·lectiu de les dones d'origen amazic no ha tingut accés a l'escolarització al seu país d'origen, per tant no ha après l'àrab. Aquesta situació fa que s'hagin d'enfrontar amb una discriminació afegida perquè no poden comunicar-se mitjançant la traducció entre l'àrab i els idiomes oficials de Catalunya:

Quan una dona necessita una traducció i li ofereixen servei en àrab, aquesta dona no pot dir el que vol. També cal teixir processos d'adaptació respectant qui són elles, sense violar la seva particularitat (Lalla).

A més, cal destacar que hi ha un cert desconeixement per part dels professionals cap a les dones amazigues i la seva llengua. Per exemple, quan treballava de medidora i em tocava fer una interpretació, preguntava a les professionals sobre la llengua que parla la dona, o de quina zona era la dona, i la resposta sempre era que la traducció seria de l'àrab al català. Aleshores jo insistia que em diguessin la zona per saber si ella podria parlar àrab o no, i a més, si no és de la zona del Rif, la meva traducció és nul·la. Si és una dona de l'Atlas que a més no sap l'àrab, ni ella m'entendrà a mi, ni jo a ella. No voldria generalitzar mai, definitivament, hi ha dones de l'Atlas, del Rif i del sud-est que van anar a l'escola al Marroc, i també saben l'àrab, però també n'hi ha d'altres que no (Samira).

Sobretot jo els voldria donar veu a elles perquè puguin comunicar les seves necessitats. El tema de no poder tenir medidores que parlin en la seva llengua [l'amazic] és catastròfic (Jamila).

En la mateixa línia, compartim a continuació una citació textual d'una entrevista realitzada pel CIEMEN (2018)⁵⁹ amb Asmaa Aouattah, activista i escriptora rifenya, perquè el seu testimoni indica diferents espais de vida en els quals les dones amazigòfones necessiten i no disposen de serveis públics que les puguin atendre en amazic. Com diu Aouat-

⁵⁹ Vegeu el volum coral El poble amazic a Catalunya a <https://www.nationalia.cat/dossier/11194/05-el-poble-amazic-a-catalunya>

tah, aquesta mancança pot suposar greuges importants per a les dones amazigòfones:

Encara hi ha molt de desconeixement envers el fet diferencial amazic, malgrat els esforços fets. El poc suport institucional fa que no es tingui en compte a l'hora d'oferir recursos com la mediació intercultural. No hi ha suficients mediadors o mediadores d'origen amazic. Als jutjats solen dur majoritàriament traductors i traductores àrabs. Si no pots explicar el que necessites a una psicòloga, a una advocada o en un judici, pot suposar un greuge gran. El mateix passa amb l'ensenyament de l'amazic. S'ensenya l'àrab perquè el govern del Marroc envia professorat per fer-ho, però l'amazic, no. Hi ha poc suport per ensenyar l'amazic. L'alumnat marroquí aprèn majoritàriament l'àrab. El problema no és aquest, és que l'ajudes a oblidar qui és. Quant a les dones amazigues, l'estigmatització oficial al país d'origen cap al ciutadà amazic i l'associació de l'àrab amb el fet de ser millor musulmà pot suposar una inferiorització. De cara a la societat d'acollida, l'homogeneïtzació i uniformització pot minvar la seva autoestima i relega a un segon terme tot el seu llegat cultural. No reconèixer-ho en el conjunt de cultures diverses de Catalunya també és una discriminació.

Cobrir aquests últims dos grups de necessitats, pel que fa als recursos relacionats amb la coneixença de la cultura del poble amazic, l'aprenentatge de l'idioma amazic, i també del català i del castellà, juntament amb el fet de disposar d'un servei de traductors i traductores de l'amazic, només és possible a través d'una col·laboració entre les entitats del tercer sector i l'Administració pública. Tant aquest estudi com altres publicats del CIEMEN, juntament amb els coneixements de la Casa Amaziga de Catalunya i els d'altres entitats del col·lectiu amazic, poden orientar l'organització de cursos formatius amb perspectiva de gènere, per tal d'oferir formacions, especialment a les dones amazigues. L'orientació metodològica d'aquestes possibles formacions ha de basar-se en la perspectiva feminista interseccional, perquè les futures professionals obtinguin les eines necessàries per acompanyar dones que poden afrontar situacions de gran complexitat. D'altra banda, convé referir-nos a la recomanació pel que fa al *desenvolupament del marc en plurilingüisme* que apareix en el dossier titulat *Pobles minoritzats i justícia global a Catalunya (2020)*⁶⁰. Reiterem aquesta recomanació perquè creiem que una de les maneres per eliminar aquest greuge passa per la continuada formació i sensibilització del professorat als centres educatius. Promoure el reconeixement plurilingüe del país, fer conèixer el fet diferencial amazic i impulsar l'aprenentatge de la llengua amaziga produiria efectes positius múltiples més enllà de respondre a necessitats específiques.

3.3. Discriminació per motius religiosos

Un altre obstacle que indiquen les dones entrevistades té a veure amb situacions de discriminació i estigmatització social que afronten pel fet de portar el vel. Tal com hem analitzat en el **capítol 3.3**, aquesta discriminació en clau de pràctica religiosa respon a una de les formes de racisme que afronten les dones d'origen amazic que practiquen els seus costums religiosos en la seva vida diària:

⁶⁰ Vegeu Lladonosa, M. & Öztürk, Ö.G. (2020: 102). Pobles minoritzats, drets col·lectius i justícia global a Catalunya. CIEMEN-Barcelona: Col·lecció Drets Col·lectius, núm. 6 [Accés gratuït en línia] <https://www.nationalia.cat/dossier/11318/06-pobles-minoritzats-drets-collectius-i-justicia-global-a-catalunya>

Hi ha noies que sí que han patit pel fet de portar el mocador; òbviament el mocador no hauria d'interferir. Estem en una societat molt superficial: a Londres no demanen una foto al currículum, però aquí sí. (...) Penso que en el lloc de treball la diferència religiosa interfereix més que la de cultural. Un mocador sí que interfereix. No hauria de passar, però hi és (Illa).

(...) Com a problemes, com a conflictes, com a situacions de discriminació no et podria dir, o no sabria identificar unes situacions que siguin exclusivament per a les dones amazigues. Penso que la discriminació ve més per un tema de prejudici... com per exemple, si una dona porta el vel, potser ella és turca, però ja la identifiquen com una dona oprimida, de procedència àrab, del Marroc, etc. (Srif).

És clar que la discriminació religiosa no es manifesta només en contra del vel o en contra de les dones que el porten. La construcció d'oratoris, la celebració d'unes ritualitats festives, o les demandes pel que fa al menjar halal als menjadors escolars per part de famílies musulmans practicants apareixen com a causes de reaccions contràries d'una part de la societat catalana (Moreras et al., 2017). Tanmateix, el tema del vel o qualsevol hàbit de vestimenta relacionat amb un ordre moral religiós molt sovint perjudica els drets i les llibertats de les dones en el context del racisme social i institucional. Diferent d'altres qüestions relacionades amb la visibilitat de l'islam en l'espai públic, el fet de portar vel pot provocar rebuig, odi o discriminació dirigits contra les persones que el porten: les dones. La islamofòbia com a racisme fa que les dones musulmanes estiguin doblement discriminades en qualsevol espai social. Això passa perquè, d'una banda, hi ha un imaginari social format sobre la dona musulmana que la comprèn com a submissa, fanàtica o víctima, que provoca múltiples experiències d'exclusió social. D'altra banda, existeix un racisme institucional que s'exerceix a través de totes les disposicions administratives del poder quan aquest defineix determinats grups, com el de les dones musulmanes, com a refractaris a integrar-se en la societat receptora, i fins i tot com a subjectes perillosos per a la seguretat pública⁶¹. Tanmateix, cal llegir l'auge del fonamentalisme religiós com un fenomen global i contextualitzar-lo correctament⁶². Els obstacles i les situacions de discriminació que indiquen les nostres informants són complexos i sens dubte no tenen un únic remei. En aquest punt ens limitem a destacar la necessitat cabdal d'incorporar la política i pràctica antiracistes en tots els dispositius de l'Administració pública. La incidència política amb coneixement de causa i situat, i les accions de sensibilització per a transformar les realitats d'opressió apareixen, per ara, com a úniques vies que tenen els col·lectius, els moviments socials i les entitats en la lluita contra la discriminació religiosa.

⁶¹ Salma Amzian (2020) assenyala que la discriminació per raó d'identitat religiosa intersecciona amb la racialització de les persones que la pateixen. I la construcció de l'alteritat pren la forma d'una mena de deshumanització que perjudica especialment les dones musulmanes. Les narratives islamòfobes, mentre presenten les dones musulmanes que porten hijab com a passives, sense veu ni vot, víctimes, subordinades i patint sempre l'opressió religiosa o masclista, presenten l'islam com una religió patriarcal, més que qualsevol altra, i que nega la humanitat mateixa de la dona.

⁶² El psicòleg, professor i escriptor Saïd El Kadaoui Moussaoui en el seu últim llibre titulat *Radical(s). Una reflexió sobre la identitat* (2020) centra la seva atenció en les identitats ferides d'alguns fills de la migració; molt especialment, encara que no només, dels fills de pares marroquins, i l'exclusió estructural que pateixen, cosa que dificulta el tant necessari sentiment de pertinença i d'arrelament. I ho fa contextualitzant aquestes qüestions en un món en què afrontem un auge del fonamentalisme, fet que converteix aquesta obra en una lectura imprescindible per dimensionar correctament el pes d'aquestes identitats ferides en el nostre context contemporani.

3.4. L'errada de parlar de la "integració"

Una crítica interessant que hem recollit en les entrevistes té a veure amb la conceptualització de la "integració", que gairebé sempre implica una sèrie de *recomanacions* a les persones d'origen personal o familiar migrant i és fruit d'una filosofia i una orientació concretes de les polítiques públiques. Tal com argumenta l'antropòleg Jordi Moreras (2005: 236), les categories i els conceptes mitjançant els quals es construeixen les intervencions públiques han de ser objecte d'anàlisi i crítica, atès que construeixen unes bases de principis que poden resultar inqüestionables i essencials. Moreras, d'una banda, apunta que les aproximacions que consideren l'oposició ciutadana catalana a la presència de l'islam en l'espai públic com un resultat dels moviments migratoris contemporanis perden de vista dues coses: una, que els espais públics de la nostra societat no estan definits en clau de laïcitat, i dos, que l'islam a Espanya contrasta molt més amb la nostra heretada tradició catòlica⁶³. D'altra banda, Moreras es mostra crític davant de l'ambigüitat del concepte de la "integració", perquè, a través de la seva conceptualització, la principal responsabilitat d'aquest procés recau sobre l'esforç individual de les persones migrades, i no pas sobre la societat que les acull. I també perquè a través d'aquest concepte el debat sobre la situació dels col·lectius migrants es desplaça progressivament del terreny social al cultural. L'antropòleg Manuel Delgado expressa la mateixa idea en identificar aquest desplaçament com la retòrica de l'elogi estètic a la diversitat (Delgado, 2016: 90), retòrica que amaga misèria i explotació. En la mateixa línia, la Lalla, una de les dones entrevistades, ens indica la raresa de parlar d'integració, que segons ella moltes vegades significa deixar qui ets tu.

Si a un nen tu li intentes parlar d'integració, o a mi quan era petita: què em suposava aquesta integració? És com que no donem importància suficient a qui som nosaltres? Tot està molt enfocat a vindre aquí, al fet de l'adaptació, etc. Però el nen o la nena, o les persones en general, deixem enrere coses que penso que s'han de tenir en compte. És molt important que s'apregui català i castellà, però també és molt important que ells sàpiguen de tu, d'on vens tu, qui ets tu. A Bèlgica, Holanda, Alemanya... hi ha molts més programes, per exemple a la tele, on pots veure persones i personatges d'origen amazic.

(...) Fa dos anys una superior meva em va dir, en una conversa laboral: "Vigila, que no estàs al teu país." Em va resultar molt curiós, vaig pensar: "Com deu pensar ella per a dir una cosa així?". És veritat que ha anat bé que em passes això perquè segurament hi ha gent que mai acceptarà que som d'aquí (Lalla).

El testimoni de la Lalla coincideix amb la mirada crítica de Moreras (2005) i fa palesa la necessitat de canviar els conceptes que fem servir per construir un marc de comprensió i de pràctiques transformadores. Qualsevol acció pensada per incidir en els

⁶³ En relació amb aquesta constatació, és oportú recordar unes paraules de l'historiador català Josep Fontana (2005: 29-30) sobre la obligació que tenim com a país de "rememorar—no en el sentit de celebrar, sinó en el d'analitzar críticament— l'expulsió de moriscos fa quatre segles, un esdeveniment que va tenir molta més transcendència per a la vida dels habitants de la Península que la història dels amors d'una nimfòmana [Fontana fa referència a Isabel II d'Espanya] i que té en canvi molt a veure amb els nostres problemes presents, ja que, com a mínim, podria servir per suscitar una reflexió seriosa respecte de la nostra relació amb la població immigrant. Contra la història dels reis —que és la que convé a la creació de les conviccions patriòtiques que utilitza l'estat nació— hem de recuperar la de la societat, reintegrant en el relat el conjunt dels homes i de les dones comuns que van acabar fent el que són els països en què vivim, amb totes les seves tares, sense deixar de banda els tradicionalment exclosos, com han estat, entre nosaltres, musulmans, conversos o moriscos. O, més en general, aquestes altres grans excloses que han estat les dones."

diferents eixos de discriminació que pateixen les dones d'origen personal o familiar migrant en general, i d'origen amazic en particular, hauria de valorar i reconèixer el bagatge social, cultural i polític d'aquestes persones i hauria de promoure espais de coneixement mutu. I no només ho ha de fer pel que fa als elements culturals i lingüístics, sinó també quant a les realitats socials, econòmiques i polítiques. Cal pensar accions —des de la perspectiva interseccional i feminista— que promoguin consciència i responsabilitat col·lectives pel que fa a la diferència, i que vagin molt més enllà d'un conjunt de característiques simbòliques culturals. Cal comprendre que la diferència es construeix dins d'un sistema de discriminacions múltiples i és necessari visibilitzar les formes per les quals es reproduïx la minorització⁶⁴.

3.5. Instrumentalització de la diferència

Hem optat per donar un espai específic a una molèstia que ens ha comunicat més d'una dona entrevistada. Aquesta molèstia és fruit d'una situació que algunes dones d'origen amazic s'han trobat i que té a veure amb actituds que instrumentalitzen la diferència amb la finalitat d'obtenir profits, especialment polítics, o per un mer compliment de regularitzacions legals o institucionals. Elles, les dones amazigues amb les quals hem conversat, es mostren crítiques amb aquesta pràctica —fruit de la retòrica d'elogi estètic a la diversitat de què parla Manuel Delgado— perquè, com expressa l'Illa, no deixa de ser una actitud racista.

Estaria molt bé tenir més referents per mèrit; no parlo de referents buscats a l'ull... Una amiga em deia l'altre dia: "Al final arribarà un moment que potser no t'agafaran a tu a la feina, sinó a una altra perquè els falta una persona amb mocador, perquè necessiten una persona referent amb mocador." Això passa també amb els noms estranys que tenim les persones d'origen migrant: penso que els partits polítics fan màrqueting amb això. Aquest és un debat pendent perquè aquestes pràctiques, al cap i a la fi, són racistes perquè es basen en una estratègia per guanyar beneficis (Illa).

3.6. Falta de referents com un obstacle

Aprofitant que acabem de citar les paraules de l'Illa, que també ha mencionat la falta de referents dintre de la mateixa comunitat, tractarem aquest tema que les dones entrevistades han expressat com un obstacle. El fet de tenir referents o no dintre d'una classe o sector social no és ocasional. Els feminismes i el moviment antiracista destaquen en diferents espais que això té a veure amb condicions estructurals i estructurants que reparteixen les posicions de poder d'una manera tan desigual que, mentre que hi ha uns sectors de la societat que acumulen privilegis i ho hereten de generació a generació, uns altres que han estat històricament marginalitzats han de reconèixer i fer reconèixer els seus llegats de resistència i de lluita a través de molt

⁶⁴ Citem de nou la geògrafa i politòloga Maria Rodó-Zárate (2021), qui proposa analitzar la dimensió emocional de la interseccionalitat. Segons Rodó-Zárate, el fet de vincular les causes estructurals de la desigualtat amb la seva experiència concreta, amb els mals i el dolor —és a dir amb les ferides que causen—, és essencial. Ho és sobretot per a l'acció política, perquè identificar les causes del propi malestar, posar-hi nom, moltes vegades és imprescindible per a organitzar-se per a fer-hi front. També, com argumenta l'autora, és necessari que les persones amb privilegis acceptin que els tenen sense qüestionar les experiències de les persones que parlen en primera persona sobre l'opressió que pateixen.

d'esforç. Això ho coneixem molt bé les dones a partir de situacions de més simples a més complexes com, per exemple, la invisibilització de les dones referents en la història formal i en els llocs de feina ocupats tradicionalment per homes, la manca de referents femenins, l'eliminació de noms de dones en la construcció del pensament modern, etc. Però, sobretot, ho coneixem a través de les dones que s'han convertit en referents per a nosaltres amb la seva lluita en contra de múltiples opressions patriarcal presents a casa, al carrer, al lloc de treball, a l'escola, etc.:

A mi m'agradaria que totes les noies i totes les dones tinguin totes les oportunitats que vulguin, que puguin fer totes les coses que volen. Pensen que estudiar una carrera és molts anys, i que el matrimoni té una data, els fills tenen una data de caducitat. Moltes tenen aquesta idea. Aquesta idea és una de les armes que mata més la capacitat de progressar de la dona. (...) No veuen que les coses que creuen que garanteix un matrimoni poden ser aconseguides amb els estudis, poden obtenir-les elles mateixes si segueixen un altre camí (Sara).

Citem un fragment de *Petjades de Nador* (2013) de l'autora catalana d'origen amazic Laila Karrouch. Aquesta obra, tot i ser una novel·la, com diu Karrouch, no deixa de tenir aspectes autobiogràfics⁶⁵. L'autora explica, a través d'un diàleg dels personatges, mare de dues filles amb el seu marit, els obstacles amb què es trobava el personatge per realitzar els seus estudis universitaris, i l'esforç que suposa triar un camí diferent del que d'alguna manera l'ordre patriarcal de la seva societat assigna a les dones (2013: 34):

Li vaig recordar la seva promesa i vaig estar de morros uns dies. Em va dir que era massa feina, per a ell. Li vaig dir que continuaria endavant tant si m'ajuda com si no, i que seria infermera en honor a totes aquelles dones del meu poble que no havien tingut mai, ni tindrien, la possibilitat d'estudiar, ni tan sols d'escriure el seu nom en un full en blanc.

Així, en una línia similar, els pobles minoritzats també reivindiquen el fet de conèixer i fer reconèixer les figures referents dels seus pobles; entre altres raons, per resoldre qüestions identitàries, com expressa la Lalla:

Ostres, sí que hauria valorat molt tenir referents! Jo, aquests últims anys, he estat donant xerrades sobre l'amaziguitat a les escoles. A mi em sorprèn també perquè els alumnes de batxillerat d'origen amazic que estudien la història d'Espanya, el protectorat, el colonialisme, etc... encara continuen pensant que són àrabs! Encara pensen que el seu idioma és àrab. Si haguéssim trobat algú que ens hagués explicat quina és la nostra terra, quin és el nostre idioma, quina diversitat cultural tenim, jo ho hauria agraït molt.

O, com expressa la Sara, el seu desig de veure i d'experimentar un moviment de dones amazigues organitzat:

Realment hi ha dones amazigues referents, però jo trobo a faltar un moviment amazic de dones. No vull etiquetar-lo, però és molt necessari que hi hagi un moviment de dones amazigues en què estiguin juntes les dones referents del moviment a Algèria, al Marroc, i no només al Nord d'Àfrica, també dones d'altres parts. Fa falta comunicació entre aquestes diferents figures de dones del moviment (Sara).

⁶⁵ Vegeu l'entrevista amb Laila Karrouch el 9 de desembre de 2013, emesa a TV3 en el programa Els Matins: <https://www.youtube.com/watch?v=m0pmJKC5AEk>

Algunes dones entrevistades indiquen la necessitat d'estar envoltades de persones del mateix origen, sobretot dones, que hagin triat o hagin pogut triar un camí diferent del que consideren que és habitual dins de la comunitat d'origen amazic. Ho comenten també mostrant-se disgustades pels consells que algunes han rebut durant els seus estudis per part del professorat que no confiava en les seves capacitats:

(...) Després d'aquesta etapa dels estudis obligatoris, una professora que ve i t'orienta a un curs mitjà o una altra formació, i tu li comentes que vols estudiar aquesta o aquella carrera... Perquè ella pensa que tu no podràs fer una carrera, has de fer això. Això sí que m'ho he trobat. Jo em mereixo una mica més. Trobar referents és molt important, estar en un context en què hi ha persones competents (Sara).

3.7. L'escassa participació de les dones en el teixit associatiu: per què i com passa?

Els obstacles estructurals a la participació de les dones en els espais de la política i de la militància són temes que s'han treballat a bastament. La participació de les dones en política ha estat principalment exercint els seus drets polítics, com votar en les eleccions, més enllà d'una participació directa en la pràctica política. Això es dona per múltiples factors, entre d'altres, l'ordre de gènere patriarcal, la feminització de la pobresa, la resistència de les organitzacions polítiques a la incorporació de dones, l'assetjament polític cap a elles, etc. A més a més, des d'una perspectiva interseccional, aquesta situació s'agreuja en les estructures socials dels pobles minoritzats, perquè, en aquests contextos, les dones, en comparació amb les dels pobles amb una formació estatal, s'enfronten a la violència causada per les pràctiques de minorització, que són tant materials com simbòliques.

Hem resseguit les diferents expressions i conseqüències del fet de ser dona, de formar part d'un poble minoritzat i de ser d'origen personal o familiar migrant, al llarg d'aquest informe. Entre elles val la pena mencionar-ne una que havíem definit com la *manca* d'un discurs elaborat i *convinent* pel que fa a la identitat amaziga i la seva singularitat. I havíem dit que això no era aleatori, sinó que es donava com a conseqüència d'una situació en què se'ls dificulta la mobilització social i política a causa de la seva condició de gènere o identitat. Tot això crea una sèrie d'obstacles perquè les dones puguin sumar-se en igualtat de condicions a les organitzacions del teixit associatiu de la seva comunitat, tal com ens explica la Sara:

A la gran part de les associacions amazigues que estan a Catalunya, el poder està en mans d'homes, però a la Casa Amaziga de Catalunya i a Anaruz N Afrika, que està a Sabadell, quan els faig una visita o en les converses que tenim sempre diuen: "Necessitem més dones a l'associació". Són conscients d'aquesta diferència respecte al poder de l'home dins l'organització. Però, les dones es troben amb més restricció a l'hora d'accedir als espais de poder, perquè el poder és masculí, i perquè se li restringeix a la dona d'accedir-hi. En el cas de la dona amaziga, per exemple, també falta interès per part d'elles. Moltes vegades, quan s'organitza un acte i es demana a una dona que surti a presentar-lo, elles estan marcades per una cultura que diu que "això és per als homes i que ho facin ells." És un peix que es mossega la cua. Hi ha una cultura patriarcal que fa que la dona digui que el seu lloc no és allà i ja tampoc té interès de participar; aleshores l'home fa aquesta tasca, però no és per cap mena de restricció formal per part de les organitzacions (Sara).

3.8. Manca d'espais de trobada per a les dones i només amb les dones

Gairebé des dels inicis dels feminismes, les dones manifesten la necessitat de generar espais no mixtos com un moviment polític d'alliberament de les dones. Els espais no mixtos, és a dir, moments i llocs en què ens trobem les dones entre nosaltres, sense presència d'homes, són necessaris per a construir-nos a nosaltres mateixes, conèixer-nos, escoltar-nos i cuidar-nos mútuament. Els llocs lliures de vigilància masclista i d'actituds opressores esdevenen el medi imprescindible per a l'enfortiment de les dones. D'una manera similar, les dones racialitzades, d'origen personal o familiar migrant i de pobles colonitzats també cerquen espais no mixtos per evitar l'opressió racial quotidiana i per a la supervivència, la resistència i la curació de les racialitzades⁶⁶. Tanmateix, les dones amazigues donen un significat més a aquesta demanda i ens parlen de la necessitat de trobar-se entre elles per a conèixer-se millor i saber-ne més, de les riqueses culturals i lingüístiques que suposa la diferència territorial de procedència —el Rif, l'Atles i el sud-est del Marroc— i, d'altra banda, també per poder ajuntar-se com a dones d'edats diferents. Tal com expressa Fatima Sadiqi (2009: 100) la literatura oral és profundament femenina, tant pels temes que tracta com pels canals de transmissió. Aquesta literatura representa les dones com a posseïdores d'un poder que garanteix la continuïtat i el pas d'un estadi de la vida a un altre a part de ser una dipositària d'una memòria col·lectiva que va més enllà dels circuits del coneixement codificat. La Hanane apunta que les dones nascudes al Marroc i les dones nascudes a Catalunya tenen molt a aprendre les unes de les altres. Ella també crida l'atenció sobre la tradició oral de la cultura amaziga i recorda que:

Recollir cançons, contes o qualsevol element clau de la cultura amaziga i compartir-los seria molt interessant. Aquelles coses que ens expliquen les nostres àvies són recursos molt valuosos en tant que formen part d'elements clau de la nostra cultura. Joestic segura que desconec moltes coses; tanmateix, podria ser que una altra companya me les pogués fer conèixer. Tenir un espai de trobada per a intercanviar aquesta riquesa seria molt interessant. Recollir aquests elements i trobar la manera de preservar-los és molt necessari. Imagino maneres per deixar-los en format escrit, perquè més dones puguin accedir a aquest material, com si fos una memòria.

Davant de la pregunta d'on i com es podrien crear aquests espais de trobada, la resposta de la Hanane ens reitera de nou el fet de la concentració de la població amaziga en determinats barris i municipis de Catalunya i les dificultats que puguin tenir les dones de compaginar els seus desitjos de formar part d'aquests espais amb les càrregues del dia a dia:

S'hauria de facilitar la creació d'aquests espais on es concentra la població amaziga i d'acord amb la disponibilitat de les dones, perquè puguin formar-ne part sense que els comporti molt d'esforç i molt de temps de desplaçament. No totes les dones poden anar fins a Barcelona, tot i estar molt interessades en aquesta mena d'espais.

⁶⁶ Vegeu *¿Por qué necesitamos espacios no mixtos?*

Accessible en <https://afrofeminas.com/2018/06/10/por-que-necesitamos-espacios-no-mixtos/>

4. CONCLUSIONS

Com ja s'ha mencionat al principi d'aquest informe, ens interessava conèixer les vivències de les dones d'origen amazic i comprendre la naturalesa d'aquestes experiències, situant-les en el seu context social, polític i econòmic, per a identificar-ne les necessitats i demandes principals a partir de les entrevistes fetes amb elles. Per tal d'assolir aquest objectiu, hem entrevistat dinou dones d'origen amazic de diferents perfils. Les seves vivències, observacions i reflexions ens han guiat i han donat forma a aquest informe. La perspectiva epistemològica que té l'estudi és feminista interseccional, tal com hem explicat més en detall en la part introductòria.

Aquest és un estudi exploratori i pioner en el seu camp de coneixement, perquè no hi ha estudis previs a Catalunya que ens aproximïn al fet amazic a través dels discursos de les dones amazigues, i tampoc en coneixem cap en el conjunt de l'Estat espanyol. De manera que aquesta recerca comença a omplir un buit. D'una banda, en termes sociolingüístics, la llengua amaziga segurament està situada com a tercera en nombre de parlants, i, de l'altra, les experiències de les dones d'origen amazic són les molt menys contades i registrades. A més a més, la perspectiva feminista interseccional de la qual parteix aquest estudi, i les preguntes, la metodologia i l'anàlisi que ofereix podrien guiar altres projectes de recerca centrats en les vivències d'altres col·lectius de dones que pertanyen a un poble minoritzat en origen i que són presents a Catalunya, com ara les dones sikhs o caixmiris.

Hem formulat les nostres preguntes de recerca i també les del guió de l'entrevista d'acord amb la perspectiva feminista interseccional, per no desatendre cap de les dimensions d'opressió i oferir una mirada més complexa sobre les vulnerabilitats i exclusions que pateixen les dones. A continuació apuntem les idees principals que conclourien aquest informe.

En la nostra anàlisi, hem parlat del fet migratori com una transició eterna, fent una aproximació breu a les condicions socials de les amazigues al Marroc i el règim de gènere d'aquest país, que és el de l'origen de les dones entrevistades. Aquestes dones deixen palès que, en molts casos, arrosseguen una bona part de les condicions socioeconòmiques fins a Catalunya juntament amb els efectes de la minorització com ara la manca de reconeixement i la infrarepresentació de la seva identitat i llengua amaziga. Escoltar-les ens ha permès un major enteniment de la persistència d'una sèrie de dinàmiques socials que travessen la vida de les dones d'origen amazic tot i haver migrat, sobretot els mecanismes del manteniment del patriarcat. En molts casos, el repartiment dels rols de gènere i les desigualtats de caràcter material i simbòlic esdevenen una de les causes fonamentals perquè la transició sigui eterna. I aquesta persistència o, millor dit, la reproducció de les relacions patriarcals, se suma a les experiències d'exclusió i de racisme en la societat receptora, que en aquest cas és Catalunya, que continua conside-

rant-les com a persones estrangeres independentment del temps que fa que hi viuen. Tot això ho expliquem amb molt més detall en l'**apartat 2.1**.

Una de les contribucions d'aquest projecte, que considerem molt interessant, és l'aproximació que hem pogut fer a les narratives de les dones sobre la identitat amaziga. Ens hem interessat especialment per les qüestions relatives a la identitat, als elements distintius i les representacions col·lectives de la cultura amaziga segons les dones i les seves articulacions amb els dispositius del control social de caràcter patriarcal, perquè pensem que el fet de poder narrar —per tant, també de participar en la construcció de la identitat dels pobles— és un dels espais de privilegi dels homes. Nosaltres volíem conèixer el fet amazic o, amb altres paraules, l'amaziguitat de les dones, explicat per les dones perquè, tal com hem dit anteriorment, creiem que també són les dones les que reproduïxen les nacions, no solament en termes biològics, sinó també culturalment i simbòlica. Ja sabíem per molts altres contextos que l'idioma és un dels elements fonamentals de la identitat i que les dones són protagonistes de la seva transmissió. Però gràcies a aquest estudi també hem vist que, en els contextos de minorització, la llengua minoritzada i les dones es troben en el mateix espai, en la mateixa realitat: a l'espai privat, a l'espai domèstic, on no es pot comptar amb les normes de l'esfera pública com ara el reconeixement i la igualtat.

Deixant de banda els altres elements d'identitat que esmenten les dones entrevistades, com per exemple els hàbits i les tradicions que es transmeten de generació en generació; el lloc, el territori d'origen; la música i la religió —cadascun amb la seva rellevància, i alguns amb més complexitat que altres, estan exposats detalladament en el **capítol 2.2** d'aquest informe—, ens és d'interès especial visibilitzar de nou en aquestes conclusions l'observació següent: el fet que les dones no tinguin un discurs elaborat pel que fa a la seva identitat no és cap cosa aleatòria, sinó que, com tots els fets socials als quals ens hem referit, és fruit d'una construcció social específica, classista i heteropatriarcal.

En aquest informe també hem intentat desplegar els mecanismes de control social a què han fet referència les dones, per tal de comprendre la seva naturalesa situant-los en el seu context social i territorial. A partir de l'anàlisi de diferents formes específiques d'aquests mecanismes de dominació i la violència simbòlica i no simbòlica, hem afirmat que el patriarcat és una estructura d'explotació de les dones a favor dels homes, que no opera de manera separada del capitalisme i el racisme. Les dones entrevistades ens han explicat el context en què es produeix el tracte diferencial que reben les dones i els homes dins el col·lectiu, i els actors o elements principals que regeixen aquest context; entre ells esmenten la comunitat, la cultura, la religió i, també, la discriminació que exerceix la societat receptora i les formes de racisme a què s'enfronten les dones. El **capítol 2.3** d'aquest informe recull les observacions de les dones sobre aquestes qüestions i en presenta l'anàlisi.

En el **capítol 2.4** ens hem aproximat als conflictes identitaris que han viscut o viuen les dones entrevistades, cosa que ens permet entendre les situacions desfavorables en el procés de determinar pertinences i construir la identitat pròpia, especialment en el cas de les dones joves amb famílies d'origen. Una de les informants descriu aquest fet com portar una doble vida, perquè en definitiva no pot compartir una part de la seva vida i les seves eleccions amb la seva família, i l'altra part amb el seu nou entorn d'aquí. Hem recollit paraules com ara "trauma", "pressió" i "xoc", que les dones fan servir per descriure aquesta situació. Entendre i exposar aquesta qüestió des de la perspectiva de gènere ens fa veure que això significa viure en una negociació constant i tensa entre dos codis de gènere diferents. La manca de reconeixement de la pertinència doble apareix com a causant de molt dolor, sensació de desarrelament i, en alguns casos, pot arribar a construir un relat identitari petrificat, tancat en si mateix i que ja no permet cap mena de diàleg entre codis diferents.

Aquest informe dona un espai concret a les necessitats i demandes a què fan referència les dones entrevistades. El **capítol 3** té importància especial perquè exposa en vuit subapartats les observacions que han estat destacades com a necessitats, protestes i reivindicacions. Considerem que aquest recull és clau per plantejar algunes estratègies concretes extrapolables, és a dir, no només per atendre les demandes de les dones amazigues, sinó de qualsevol col·lectiu de dones d'origen personal o familiar migrant i racialitzades, per assolir i expandir la igualtat i l'equitat a Catalunya, desafiant diferents eixos de desigualtat social que operen en diferents espais de la vida.

En última instància, volem destacar les limitacions que hem identificat en la redacció d'aquest treball. En primer lloc, sabem que el nombre d'entrevistes és limitat. L'estudi guanyaria més profunditat si haguéssim pogut ampliar el nostre treball de camp. A més, això ens facilitaria també ampliar i diversificar els territoris d'origen de les dones entrevistades i els llocs de residència actual a Catalunya. Atès que els obstacles i les formes d'agència, entre altres coses, són fets socials que es produeixen en un territori concret, són també qüestions que tenen a veure amb llocs.

Conversar amb dones de diferents territoris enriquiria encara més el nostre treball. En segon lloc, aquest és el primer estudi fet amb les dones d'origen amazic a Catalunya i, segons el nostre coneixement, també a Estat espanyol. Per tant, pretén fer una primera aproximació al fet amazic narrat per les dones sense poder estudiar en detall molts elements de gran importància. Per exemple, no ens aproximem a qüestions com ara l'exercici del dret al propi cos, dels drets reproductius, les vivències pel que fa a la sexualitat, entre d'altres. Tampoc profunditzem molt en la dimensió del racisme i el racisme institucional, tot i saber que aquesta dimensió condiciona els processos socials com per exemple, formació, treball, participació ciutadana i política, mobilitat, etc. Sens dubte, aquest ha de ser un tema a investigar en el marc d'un altre projecte de recerca. En darrer lloc, considerem molt necessari estudiar —cosa que no hem fet en

aquesta recerca— dos temes molt importants. Un és la realitat de les dones d'origen amazic que venen a l'Estat espanyol com a treballadores temporeres. Està clar que no totes les dones treballadores temporeres són d'origen amazic, però també hi són. Aquest col·lectiu de dones que ve a treballar a diferents municipis de l'Estat durant la campanya de recollida de la fruita afronta diferents violències a causa de la manca de polítiques que regulen aquest treball, dels abusos laborals i, en alguns casos, també sexuals⁶⁷. Una altra realitat que deixem pendent d'estudiar, des d'una perspectiva transnacional, te a veure amb la decisió que prenen algunes famílies d'origen amazic que viuen des de fa molts anys a Catalunya, per marxar als països del nord d'Europa. Aquest és un tema d'interès, atès que algunes de les dones entrevistades ens van indicar que les dones freqüentment no hi estan d'acord, amb aquesta decisió, que es pren per part dels homes de la família, tot i que elles també han de *patir* una nova experiència de transició i de migració.

⁶⁷ Tal com van exposar i denunciar els periodistes Quique Badia i David Meseguer, la periodista Maria Altimira i el fotoperiodista Pablo Tosco en el seu reportatge d'investigació "Abusos als camps de maduixes" publicat pel diari ARA, que va rebre el premi Lorenzo Natali 2021 de la Comissió Europea. Vegeu el reportatge a través de https://diumenge.ara.cat/diumenge/abusos-als-camps-maduixes_1_1155583.html

5. BIBLIOGRAFIA

ABDO, NAHLA (1994). *Nationalism and feminism: Palestinian women and the "Intifada- No going back?"* En Moghadam, V. (ed.). (1994). *Gender and national identity: women and politics in Muslim societies*. Palgrave Macmillan.

ABU-LABAN, YASMEEN (2008). *Gendering the Nation-state: Canadian and Comparative Perspectives*. Vancouver: UBC.

ABU-ODEH, LAMA (1997). "Comparatively Speaking: The 'Honour' of the East and the 'Passion' of the West." *Utah Law Review* (287–307).

AHMED, SARA (2015). *The Cultural Politics of Emotion*. Routledge.

AIXELÀ CABRÉ, YOLANDA (2000). *Mujeres en Marruecos. Un análisis desde el parentesco y el género*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

AKILOUD, HASSAN I CASTELLANOS, Eva (2007). *Els amazics: Una història silenciada, una llengua viva* (Vol. 15). Cossetània Edicions.

AL-ALI, N., & PRATT, N. (2009). *Women and war in the Middle East: transnational perspectives*. Zed Books.

ALONSO CALDERON, F. J. (2016). *La política de inmigración de la Generalitat de Catalunya entre 1977 y 2010. Cómo ha sido y por qué*. Tesis doctoral de Xavier Alonso, 2016. Universidad Pontificia Comillas, Madrid.

AMAZIAN, SALMA (2019). "Tensiones raciales y relatos coloniales" En Douhaibi, A. N., & AMAZIAN, SALMA (2019). *La radicalización del racismo. Islamofobia de estado y prevención antiterrorista*. Oviedo: Cambalache Libros.

ANDERSON, BENEDICT (2005). *Comunitats imaginades*. València: Afers.

ANTHIAS, FLOYA (1992). *Ethnicity, class, gender and migration: Greek-Cypriots in Britain*. Routledge.

AOUATTAH, ASMAA (2018). *L'etern retorn*. Editorial Voliana. ISBN 978-84-947511-5-8.

BADOSA I FERRERÓS (2018). El Poble Amazic a Catalunya: Aspectes d'Actualitat. En El Poble Amazic a Catalunya. Dossier 5. CIEMEN.

BESSIS, SOPHIE (1994). *Mujeres del Magreb*. Madrid: Editorial Horas y Horas.

BIALAKOWSKY, ALEJANDRO MARCOS (2015). Las «trampas» de la comunidad y el poder del desinterés en la perspectiva de Bourdieu. *Astrolabio – Nueva época*, 14, p. 66-92. ISSN: 1668-7515.

BLANCO I. I NEL·LO, O. (ed.) (2018). *Barrios y crisis : crisis económica, segregación urbana e innovación social en Cataluña*. Tirant Humanidades: Barcelona.

BLANCO, I. (2020). Innovació social i polítiques contra la segregació urbana. Sessió impartida el 18 de novembre a l'institut de govern i polítiques públiques a Barcelona.

BOURDIEU, PIERRE (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama. Citat en Bialakowsky, A. M. (2015). Las " trampas" de la comunidad y el poder del desinterés en la perspectiva de Bourdieu. *Astrolabio – Nueva época*, 14, p. 66-92. ISSN: 1668-7515.

BOURDIEU, PIERRE (2002). *Campo de poder, campo intelectual*. Buenos Aires: Quadrata Ed. Citat en Bialakowsky,

BOURDIEU, PIERRE (2010). *La dominación Masculina*. Anagrama. Sexta edición.

BRAH, AVTAR (2011). *Cartografías de la diáspora: identidades en cuestión*. Madrid: Traficantes de Sueños.

CARIES, J. i HOBERH, K. (2002). La segregació residencial de la població estrangera a Catalunya. Universitat de Vic.

CHAFIK, MOHAMMED (2009). «Els berbers i la seva contribució a la construcció de les cultures mediterrànies.» En *Els amazics avui, la cultura berber* (2009) (p. 15-30). Pagès editors i IEMED.

Chaker, Salim (1998). *Berbèrs Aujourd'hui*. París: L' Harmattan.

CLARKE, SIMONE (2008). *Culture and identity. The Sage handbook of cultural analysis*, 510-529.

COCKBURN, CYNTHIA (2007). *From where we stand: War, women's activism and feminist analysis*. Bloomsbury Publishing.

CRUZ, HELENA (2014). *Barris i Crisi. Estudi de cas de Salt*. Barcelona: IGOP..

DAVIS, ÁNGELA (2005). *Mujer, raza y clase*. AKAL.

DELGADO, MANUEL (2016). *Ciudadanismo: la reforma ética y estética del capitalismo*. Los Libros de la Catarata.

DONAT, NEL·LO I JIMÉNEZ, (2014). Crisis, desigualdad social y segregación urbana en Cataluña. GIGAPP- IUIOG.

DURKHEIM, ÉMILE (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa* (Vol. 38). Ediciones Akal.

EL HACHMI, NAJAT (2004). *Jo també sóc catalana*. Editorial: labutxaca.

EL HACHMI, NAJAT (2019). *Sempre han parlat per nosaltres*. Edicions 62.

EL HACHMI, NAJAT (2021). *Dilluns ens estimaran*. Edicions 62.

EL KADAQUI M., SAÏD (2011). Cartes al meu fill. Un català de soca-rel, gairebé. Barcelona: Ara Llibres. ISBN. 978-84-15224-0.

EL SAADAWI, NAWAL (2011). *La cara desnuda de la mujer árabe*. Horas y horas.

EL SAADAWI, NAWAL (1997). 'Why Keep Asking Me About Identity?', in The Nawal El Saadawi Reader, London: Zed Books.

ELTAHAWY, MONA (2016). *El himen y el hiyab. Por qué el mundo árabe necesita una revolución sexual*. Capitán Swing.

ENNAJI, MONA (2014). *Muslim Moroccan Migrants in Europe Transnational Migration in Its Multiplicity*. Palgrave Macmillan. ISBN 978-1-137-47649-4 (eBook).

ERRAZOUKI, SAMIA (2017). Ten Years After Morocco's Mudawwana: The Rhetoric and Reality of Women's Rights." *Mediterranean Politics* 23, 4 (2017):1-7.

FIERRO, MARIBEL (1994). «La legitimidad del poder en el Islam: conceptos antiguos, nuevos problemas», *Awraq*, vol. XII, 1991, p. 11-41. Citat en Aixelá Cabré, Y. (2000). *Mujeres en Marruecos. Un análisis desde el parentesco y el género*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

FONT, JUDIT FONT (2013). Joves, marginalitat urbana i territori a Salt: la múltiple condició estigmatitzada. *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, núm. 13, 91-111.

FOUCAULT, MICHEL (2000). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.

GOFFMAN, ERVING (2009). *Stigma: Notes on the management of spoiled identity*. Simon and Schuster.

GÖLE, NILÜFER (2000). *İslam'ın yeni kamusal yüzleri: İslam ve kamusal alan üzerine bir atölye çalışması*. Metis Yayınları.

GÖLE, NILÜFER (2015). *Gündelik Yaşamda avrupalı müslümanlar: avrupa kamusal alanındaki islam ihtilafları üzerine bir araştırma*. Metis.

HALL, STUART (ed.) (2013). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage Publications.

HALL, STUART i DU GAY, PAUL (comp.) (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.

HARAWAY, DONNA. (1988). *Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective*. *Feminist studies*, 14(3), 575-599.

İLKKARACAN, PINAR (2003). *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik. İletişim*.

İLKKARACAN, PINAR (ed.) (2016). *Deconstructing sexuality in the Middle East: challenges and discourses*. Routledge.

İLKKARACAN, PINAR (2002). *Women, sexuality, and social change in the Middle East and the Maghreb*. *Social Research: An International Quarterly*, 69(3), 753-779.

JOSEPH, SUAD (2000). *Gender and Citizenship in the Middle East*. Syracuse, NY: Syracuse UP.

KANDIYOTI, DENİZ (1991). *Identity and its Discontents: Women and the Nation*. *Millennium*, 20(3), 429-443.

KANDIYOTI, DENİZ (1996). *Contemporary feminist scholarship and Middle East studies. Gendering the Middle East: Emerging perspectives*, 1-29.

KANDIYOTI, DENİZ. (ed.) (1991). *Women, Islam and the state* (Vol. 105). Philadelphia: Temple University Press.

KARROUCH, LAILA (2004). *De Nador a Vic*. (Vol. 196). Columna.

KARROUCH, LAILA (2013). *Petjades de Nador*. Edicions 62.

KASTORYANO, RIVA (2000). *Kimlik pazarlığı: Fransa ve Almanya'da Devlet ve göçmen ilişkileri*. İletişim.

LLADONOSA, MARIONA i ÖZTÜRK, ÖZGÜR GÜNEŞ (2022). *Una aproximació a la qüestió de les identitats en perspectiva nacional i de classe*. Centre Serra i Puig. Barcelona.

LLADONOSA, MARIONA i ÖZTÜRK, ÖZGÜR GÜNEŞ (2020: 102). Pobles minoritzats, drets col·lectius i justícia global a Catalunya. CIEMEN-Barcelona: Col·lecció Drets Col·lectius, núm. 6 [Accés gratuït en línia] <https://www.nationalia.cat/dossier/11318/06-pobles-minoritzats-drets-collectius-i-justicia-global-a-catalunya>

LLADONOSA, MARIONA i ÖZTÜRK, ÖZGÜR GÜNEŞ (2017). «Nosaltres, les dones. (Re)pensar la identitat i generar nous imaginaris de la nació» A Rodó-Zárata, Maria, Jorba, Marta, Foradada, Mireia i Batlle, Ares (ed.). *Terra de ningú: Perspectives feministes sobre la independència*. Barcelona: Pol·len Edicions.

MADARIAGA, R., MARTORI, J. C., & OLLEF, R. (2020). Renta salarial, desigualdad y segregación residencial en las ciudades medianas de Cataluña. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 24.

MAHMOOD, SABA (2009). Agency, performativity, and the feminist subject. In *Pieties and Gender* (p. 11-45). Brill.

MARX, KARL (2013 [1844]). *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Alianza editorial.

MASSEY, DOREEN (1994). *Space, place, and gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

MASSEY, DOREEN (2005). *For Space*. London: Sage.

MERNISSI, FÁTIMA (1987). *Beyond the veil: Male-female dynamics in modern Muslim society* (Vol. 423). Indiana University Press.

MERNISSI, FÁTIMA (2000). *Marruecos a través de sus mujeres*. Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

MOALLEM, MINOO. *Between Warrior Brother and Veiled Sister: Islamic Fundamentalism and the Politics of Patriarchy in Iran*. (2011): 145.

MOALLEM, MINOO (2005). *Between warrior brother and veiled sister: Islamic fundamentalism and the politics of patriarchy in Iran*. Univ of California Press.

MOGHADAM, VALENTINE. M. (2005). *Globalizing women: Transnational feminist networks*. JHU Press.

MOGHADAM, VALENTINE. M. (2020). «Gender regimes in the Middle East and North Africa: The power of feminist movements». *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society*, 27(3), 467-485.

MOJAB, SHAHRZAD (2000). Doing fieldwork on women in theocratic islamic states: A critique of the politics of empiricism (1). *Resources for Feminist Research*, 28(1-2), 81-100.

MOJAB, SHAHRZAD & ABDO, NAHLA (2005). *Namus Adına Şiddet Kuramsal ve Siyasal Yaklaşımlar*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

MONTANARI, BERNADETTE, & SYLVIA I. BERGH (2019). A gendered analysis of the income generating activities under the Green Morocco Plan: Who profits?. *Human Ecology*, 47(3), 409-417.

MORERAS, JORDI. (coord.) (2017). *Diàspores i rituals. El cicle festiu dels musulmans de Catalunya*. Barcelona: Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya.

MORERAS, JORDI (2005). ¿Integrados o interrogados? La integración de los colectivos musulmanes en España en clave de sospecha. *La Condición Inmigrante. Exploraciones e investigaciones desde la Región de Murcia*, 227.

MUÑOZ, C. NEL·LO, O. i ZUILEKA, C. (2014). Crisis, desigualdad social y segregación urbana en Cataluña. GIGAPP- IUIOG.

MÚRCIA, C. i ZENIA, S. (2018). 1. La llengua amaziga.

Recuperat de [\[en línia\]](http://www.amazic.cat/wp-content/uploads/2017/02/1.-La-llengua-amaziga.pdf) <http://www.amazic.cat/wp-content/uploads/2017/02/1.-La-llengua-amaziga.pdf>

NEWCOMB, RACHEL. (2020). Gender, Globalization, and the Urban-Rural Divide: Examining the Effects of Legal and Social Change Throughout Morocco. *Hespéris-Tamuda*, 55(3), 393-410.

PATEMAN, CAROLE (1995). *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos.

PAVLENKO, ANETA; & LANTOLF, JAMES (2000) Pavlenko, A., & Lantolf, J. P. (2000). 7 Second language learning as participation and the (re) construction. *Sociocultural theory and second language learning*, 78(4), 155.

POSTONE, MOISHE (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Barcelona: Marcial Pons.

POUESSEL, STÉPHANIE (2011). *Les identités amazighes au Maroc*. Non lieu.

RAHA, RACHID (2009). «Els amazics i l'escola marroquina.» en Yacine, et.al., (2009). *Els amazics avui, la cultura berber*. (p. 95-98). Pagès editors i IEMED.

RODÓ-ZÁRATE, MARIA (2021). «El debate pendiente dentro del independentismo: El feminismo». A Almeda, Pere (ed.). *Cataluña-España: ¿Del conflicto al diálogo político?*. Madrid: Los Libros de la Catarata.

SADIQI, FATIMA (2014). *Moroccan Feminist Discourses*. New York: Palgrave Macmillan.

SADIQI, FATIMA (2009). «Dones i llengua amaziga al Marroc». En Yacine, et.al., (2009). *Els amazics avui, la cultura berber*. (p. 99-102). Pagès editors i IEMED.

SALHI, ZAHIA SMAIL ((2013). "Gender and violence in Islamic societies: patriarchy." *Islamism and politics in the Middle East and North Africa*, London: Tauris.

SEGATO, RITA (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de sueños.

SIMMEL, GEORG (2018). *Cuestiones fundamentales de Sociología*. Barcelona: Editorial Gedisa.

SWARR, AMANDA. Lock & Nagar, Richa. (ed.). (2012). *Critical transnational feminist praxis*. Suny Press.

THOBANI, SUNERA (2007). *Exalted subjects. Studies in the Making of Race and Nation in Canada*. Toronto: University of Toronto Press.

WALBY, SYLVIA (1990). *Theorizing Patriarchy*. John Wiley & Sons; Reprint edición.

WILKIS, ARIEL (2008). Comunidad y sociedad en la sociología de Pierre Bourdieu: ¿Una distinción olvidada?. In *V Jornadas de Sociología de la UNLP 10, 11 y 12 de diciembre de 2008 La Plata, Argentina*. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología.

WITTIG, MONIQUE ([1992] 2006). *El pensamiento heterosexual. El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: Editorial Egales.

YACINE, TASSADIT (2020). La desigualtat lingüística és una desigualtat social. IDEES.
[en línia] : <https://revistaidees.cat/es/la-desigualtat-linguistica-es-una-desigualtat-social>

YACINE, ET.AL., (2009). *Els amazics avui, la cultura berber*. Pagès editors i IEMED.

YILMAZ, ZEHRA (2015). *Dişil dindarlık: İslâmcı kadın hareketinin dönüşümü*. İletişim Yayınları.

YUVAL-DAVIS & NIRA. and Anthias, Floya (1989). *Woman-Nation-State*. London: Macmillan.

YUVAL-DAVIS, NIRA (2011). *The politics of belonging: Intersectional contestations*. Sage.

YUVAL-DAVIS, NIRA (1997). *Gender and Nation*. London: Sage.

PRESENTACIÓ DE LA COL·LECCIÓ

El fet que les identitats i els drets dels col·lectius no es respectin com a fonamentals provoca un impacte directe en la capacitat de les persones que en formen part —de totes i cadascuna— de tenir accés a una vida digna que incorpori la seva visió del món, en la seva llengua i des de la seva cultura. La invisibilització i els atacs a les identitats col·lectives dels pobles són una discriminació que dificulta —i a voltes impossibilita— l'exercici efectiu dels drets humans.

Les situacions de vulneració de drets que pateixen els pobles sense estat —incloent-hi els indígenes, però no només— tenen causes múltiples i diverses. Depenen del seu context històric, polític i econòmic, i sovint tenen a veure o estan vinculades amb la invisibilització, la discriminació i l'exclusió dels espais de presa de decisió, la negació de les seves llengües i cultures, i el bloqueig de la seva capacitat de decidir lliurement el seu futur. Dones, infants i joves són col·lectius especialment vulnerables en aquests contextos. Les dones s'han de mobilitzar per defensar espais de participació i presa de decisió, els seus drets sexuals i reproductius, i per fer front a la violència de gènere. En el cas dels joves, són sovint els primers afectats per l'alienació cultural i la manca d'oportunitats.

Des de la seva fundació el 1974, el CIEMEN ha contribuït, des de la seva posició —que combina la investigació, la difusió de coneixement i l'activisme—, a fer més conegudes aquestes problemàtiques i a denunciar les vulneracions patides pels pobles sense estat. Ho ha fet a través de diverses publicacions periòdiques i col·leccions de llibres i dossiers, en temes tan diversos com els drets lingüístics, l'emancipació nacional o la cooperació entre pobles.

En aquesta lògica s'insereix la present col·lecció "Drets col·lectius": textos rigorosos on conflueixen els coneixements de l'acadèmia i de l'activisme, amb la voluntat que esdevinguin una eina útil per a les persones, entitats, administracions i pobles que vulguin aprofundir i reflexionar sobre els drets col·lectius dels pobles des d'un enfocament transversal, amb atenció preferent pels drets de les dones i les polítiques públiques.

COL·LECCIÓ DRETS COL·LECTIUS

DRETS DELS POBLES

DRETS DE LES DONES

POLÍTIQUES PÚBLIQUES

DOSSIERS

2016-2017

- 1 ALTERNATIVES ECONÒMIQUES DES DELS POBLES SENSE ESTAT.**
- 2 POBLES INDÍGENES D'AMÈRICA LLATINA.
IDENTITAT, TERRITORI I PROCESSOS D'URBANITZACIÓ**
- 3 DONES, FEMINISMES DIVERSOS I DRETS COL·LECTIUS.**

2017-2018

- 4 DONES, DRETS COL·LECTIUS I CONFLICTES ARMATS.
ESPAIS DE VICTIMITZACIÓ, ESCLETXES D'APODERAMENT**

2018-2019

- 5 EL POBLE AMAZIC A CATALUNYA.**

2019-2020

- 6 POBLES MINORITZATS, DRETS COL·LECTIUS I
JUSTÍCIA GLOBAL A CATALUNYA.**
- 7 REPRESSIÓ, RESISTÈNCIA I AUTOORGANITZACIÓ
DE LES DONES AL KURDISTAN. EL CAS D'AMED**

2020-2021

- 8 "PROU ENGRUNES! S'HA DE FER UNA REPARACIÓ EFECTIVA
DEL DANY." EL CONFLICTE DEL RIF VIST DES DEL MOVIMENT CATALANORIFENY**
- 9 "SEMPRE HE SENTIT FORCES QUE M'ESTIREN I EM DIUEN COM
HE DE SER." LES DONES D'ORIGEN AMAZIC A CATALUNYA RELATEN LA SEVA AMAZIGUITAT**

COL·LECCIÓ
DRETS COL·LECTIUS

DRETS DELS POBLES

DRETS DE LES DONES

POLÍTiques PÚBLIQUES

[=]

c i e m e n

Nationalia

