

”Kvinnorna väntar i bergen”

– om den lokala platsens vikt för män och kvinnor i det
berbiska Marocko

“The women are waiting in the mountains”

– on the importance of the local place for men and women in Berber
Morocco

Ida Carlsson



”Kvinnorna väntar i bergen”

”The women are waiting in the mountains”

Ida Carlsson

Handledare: Yvonne Gunnarsdotter, Sveriges lantbruksuniversitet,
Institutionen för stad och land

Examinator: Kjell Hansen, Sveriges lantbruksuniversitet,
Institutionen för stad och land

Omfattning: 15 hp

Nivå och fördjupning: Grundnivå, G2F

Kurstitel: Självständigt arbete i landsbygdsutveckling

Kurskod: EX0523

Program/utbildning: Agronomprogrammet - landsbygdsutveckling

Utgivningsort: Uppsala

Elektronisk publicering: <http://stud.epsilon.slu.se>

Nyckelord: Marocko, berbisk kultur, plats, identitet, genus, förändring

Sveriges lantbruksuniversitet
Swedish University of Agricultural Sciences

Fakulteten för naturresurser och lantbruksvetenskap
Institutionen för stad och land

Sammanfattning

Denna kandidatuppsats beskriver platsen, framförallt byn, inom den berbiska kulturen i Marocko. Med syfte att beskriva relationen och sambandet mellan den geografiska platsens utformning och skapandet av en kollektiv och representativ identitet presenteras först den berbiska, isolerade byn och sedan den växande identitetsrörelsens mål och diskursiva tillvägagångssätt. Resultatet som presenteras bygger i första hand på en studie av aktuell litteratur och tidigare forskning och i andra hand på två kompletterande intervjuer och en egen studieresa genom Marocko i maj 2011. Baserat på det empiriska materialet görs en analys av skapandet av två parallella identiteter och med dem två egentligt olika platser, en vardagligt självupplevd i byn och en diskursivt omskapad och medvetandegjord av den urbana identitetsrörelsen. Med utgångspunkt i begreppen traditionellt i förhållande till modernt, ruralt i förhållande till urbant och kvinnligt i förhållande till manligt diskuteras platsens och identitetens relation. Återkommande i uppsatsen är förhållandet och spänningarna mellan det kvinnligt traditionella och det manligt konstruerande, och analysen avslutas med en diskussion kring hur förhållandet till platsen och dess identitet skiljer sig för männen och kvinnorna inom den berbiska kulturen.

Abstract

This bachelor thesis describes the place, with emphasis on the local village, in the Berber culture of Morocco. The purpose is to describe the relationship and connection between the local, geographical place and the construction of a defined Berber identity. First, the local and isolated Berber village is described, and thereafter the growing Identity Movement's agenda and approach. The presented result is mainly based on a study of recent literature and research, but also on two complementary interviews and a field trip through Morocco in May 2011. Based on the empirical result an analysis is made about the creation of two parallel identities and two different kinds of places: one self-perceived, everyday experienced in the village and one described and constructed by the urban-based Identity Movement. The analysis discusses the relationship between place and identity with focus on the tension between some reoccurring key-expressions, such as traditional - modern, urban - rural and male - female. A central theme discussed throughout the thesis is the differences between the male and female ways of relating to the place, as well as to the identification as a part of the Berber culture in Morocco.

INNEHÅLL

SAMMANFATTNING

ABSTRACT

1. INLEDNING.....	6
1.1 BAKGRUND.....	6
1.2 SYFTE, FRÅGESTÄLLNINGAR OCH AVGRÄNSNING.....	7
2. METOD.....	8
3. TEORETISKA VERKTYG.....	9
4. RESULTAT: EN BY I BERG OCH SINNE	11
4.1 PLATSENS UTFORMNING OCH BETYDELSE.....	11
4.2 IDENTITETEN OCH IDENTITETSRÖRELSEN.....	19
5. DISKUSSION: ATT VARA, ATT TA PLATS.....	28
6. AVSLUTNING.....	37

KÄLLFÖRTECKNING

1. INLEDNING

På något vis blir det som är främmande ofta mer fängslande än det som är nära och välbekant. Jag reste till Marocko förra våren med en förförståelse i princip bestående av slutscenen i Casablanca och FN-rapporter om ockupationen av Västsahara. Under en kurs i ekofilosofi anordnad av Karlstads universitet reste jag tillsammans med en grupp andra runt i Marocko i drygt två veckor, med målet att lära oss mer om den berbiska kulturen och framförallt dess relation till miljön och naturen. Jag kände inte till någonting om den kultur som utgjort stommen i Nordafrika i flera tusen år, och den kultur som till viss del *är* Marocko i långt högre utsträckning än den arabiska. Jag föll för öknen, för mulåsnorna, för språket och mystiken, för det som så många som åker till Marocko faller för. Denna uppsats handlar om det jag bara såg via folkloristiska turistskyltar, om det som ingen tycktes särskilt villig till att svara på frågor om och om förbibusande byar av röda lerhus och tvättlinor på taken, där bara kvinnor syntes på vägarna och talade ett språk väl politiskt laddat, men i grund och botten helt deras eget.

1.1 BAKGRUND

Det berbiska folket är Nordafrikas tidigast dokumenterade invånare. De har bott där sedan ungefär 3000 f. Kr och överlevt de stormakter som verkat i området under historien (The Diagram Group 1997). Idag bor de framförallt i Marocko och Algeriet, i bergen och i oaserna i Saharaöknen. I Marocko är uppskattningsvis 30-60 % (ungefär 10-15 miljoner) av befolkningen berber, men det finns inga exakta siffror (Hoffman 2008). De är alltså inte en egentlig minoritet, men har behandlats som en sådan. Platsen jag redogör för i detta arbete är i huvudsak byn, vilken är den vanligaste boendeformen på landsbygden och den plats som definieras som kulturens kärna av identitetsrörelsen. I Marocko är det fortfarande kontroversiellt att tala om berber och deras långvariga existens inom landets gränser, men det har de senaste tjugo åren öppnats upp för diskussioner om mänskliga rättigheter och berbiska frågor. Själva vill de gärna ses som en ursprungsbefolkning och jämföra sig med andra sådana. Dock är de till skillnad från många andra

ursprungsminoriteter sedan länge till hög grad uppblandade med den dominerande kulturen. En del av identitetsrörelsens arbete kan förstås utifrån detta, då de verkar för att återupprätta och omdefiniera Marockos berbiska kulturarv.

1.2 SYFTE, AVGRÄNSNING OCH FRÅGESTÄLLNINGAR

Det jag är intresserad av att undersöka i denna uppsats är på ett djupare sätt relationen mellan den geografiska platsen och identiteten. Jag vill förstå hur platsen formar identiteten och vad som händer med någons identitet när denne lämnar en kulturellt betingad och isolerad plats. Jag vill också förstå hur det kommer sig att den identitetsrörelse som finns i Marocko talar om platsens vikt i hög utsträckning, utan att personligen ha en direktanknytning dit. Jag har valt att enbart fokusera på den berbiska kulturen i Marocko. Min empiri är avgränsad till den mest aktuella litteraturen inom ämnet och jag har valt att fokusera på tryckta källor i första hand. Således blir syftet med denna uppsats:

att undersöka relationen mellan den geografiska platsen, identiteten och identitetsskapandet för män och kvinnor inom den berbiska kulturen.

För att uppfylla detta syfte har jag utgått ifrån följande tre frågeställningar:

1. Hur är den geografiska platsen utformad och hur används den inom berbisk kultur?
2. Hur används den geografiska och den symboliska platsen för skapandet av en berbisk identitet?
3. Hur skiljer sig förhållandet till platsen för män och kvinnor?

2. METOD

För att kunna besvara mina frågeställningar har jag använt mig av tre olika sorters information; intervjuer, observationer från min resa i Marocko och, framförallt, av litteratur i form av tidigare forskning och artiklar. Litteraturen fungerar både som teori och som kompletterande empiri. Intervjuerna har jag framförallt gjort för att komplettera och bekräfta det jag funnit i litteraturen, samt för att göra uppsatsarbetet mer levande och produkten mer intressant. Jag har genomfört två intervjuer med marockaner bosatta i Sverige, i Uppsala och Göteborg. Den första intervjun (Intervju #1) var med en person som ursprungligen växt upp i en berbisk/arabisk by i södra Marocko och dessutom arbetar med frågor om plats och kultur. Av denna intervju fick jag både tillgång till hans professionella syn på ämnet och till viss del hans egna erfarenheter av situationen i Marocko. Den andra intervjun (Intervju #2) var med två personer, bosatta i Göteborg, med rötter och uppväxt i Marocko. En av personerna är berb och har växt upp i Rabat, med släkt i en by i södra Marocko, medan den andra är både berb, arab och svensk, från Casablanca men bosatt i Sverige sedan länge. Jag valde att intervjua dessa personer gemensamt, dels då de kände varandra sedan tidigare och dels för att det öppnade för en livlig diskussion om deras olika perspektiv på vissa frågor och problemställningar.

Jag har också använt mig av anteckningar och observationer från min egen studieresa i Marocko. Dessa observationer gjordes utan specifikt syfte och mycket av det jag såg har fått en annan innebörd under arbetet med denna uppsats. Jag har valt att ha med reflektioner och iakttagelser från min resa i uppsatsen främst som illustration till litteraturen och för att göra mitt arbete mer intressant.

Begreppet plats är återkommande i uppsatsen utan en precis definition. Det jag menar med begreppet plats är tudelat; den geografiska platsen i form av byn eller den diskursiva platsen definierad av identitetsrörelsen. Jag försöker genomgående att precisera vilken plats det rör sig om av dessa två, men definierar inte begreppet plats vidare.

3. TEORETISKA VERKTYG

För att tolka och diskutera mitt material har jag valt att använda mig av tre teoretiker. I detta kapitel presenteras de, för att i det avslutande diskussionskapitlet appliceras på mitt presenterade resultat.

Doreen Massey: Plats, rum och genus

Doreen Massey (1994) utgår ifrån ett socialkonstruktivistiskt perspektiv när hon formulerar sin teori om plats, rum och genus. Hon kritiserar den essentiella synen på platsen som statisk, säregen och geografiskt avgränsad. Massey fokuserar på rummet (space) snarare än på platsen (place). Rummet definierar hon som en produkt av de sociala relationer och interaktioner som fyller det, och av de sociala relationer som sträcker sig in och utifrån rummet oberoende av gränsdragningar (Massey 1994:5). Platsen blir då en ögonblicksbild av dessa sociala interaktioner. Även identiteter definierar hon på liknande sätt, både personliga och platsliga. Hon kritiserar tillskrivna värden till lokala platser som autentiska och kulturellt isolerade. Precis som personliga identiteter kan vara mångsidiga, föränderliga, möjligen obegränsade, så kan också platsers identiteter vara det. (ibid:10) Ur det här myntar hon en alternativ platsförståelse kallad ”*progressive sense of place*”, vilken bygger på att platser, trots sin interna heterogenitet, har en unik karaktär, inte nödvändigtvis har gränser samt att de till stor del utgörs av det som sker i omvärlden (Gunnarsdotter 2005:34).

Genus är den andra delen av Masseys teori som jag fokuserar på. Massey menar att den skapade utformningen av det geografiska konstruerar genus och genusrelationer, liksom genus spelar in i skapandet av det geografiska (Massey 1994). Det innebär att genuskonstruktioner varierar över rum, att de är geografiskt kontextuella: vad som uppfattas som manligt i ett socialt rum behöver inte göra det i ett annat. Även tillgången till rummet är beroende av genusföreställningar och maktförhållanden. Jag kommer att använda Masseys teori för att förklara platsens förändring och de skillnader i manlig och kvinnlig platsrelation som kommit fram under arbetet.

Anthony Giddens: Förändring och identitet

Giddens tankar om modernisering och globalisering används för att förklara omvälvningen av det lokala och det globala, det lokala minskade vikt och de nya premisserna för identifikation som kommer med dessa processer (Giddens 1991:32). Giddens talar om åtskiljandet av tiden och rummet som en karaktäristisk aspekt av den senmoderna världen, vilket innebär att tiden och rummet har gått ifrån att knytas ihop av en platsförankring till att bli mindre beroende av en sådan. Även språket, och i andra hand det tryckta materialet, är en signifikant del i avskiljandet av tiden från rummet (ibid:36). Jag använder mig av det här för att tolka platsens förändrade roll för identitetsskapandet i den verbiska kulturen, och för att förklara identitetsrörelsen som modernt fenomen. Även Giddens tankar om självet och självidentiteten används, då han menar att självet blir ett reflexivt projekt i det senmoderna samhället och att premisserna för självidentifikation har förändrats.

Erving Goffman: Stigma och representation

Goffmans (1972) teori om stigmatisering använder jag främst för att skildra identitetsrörelsen som fenomen och aktör. Stigma innebär oftast en misskrediterande egenskap, men huruvida den är det eller ej är högst kontextuellt, så framförallt betecknar ett stigma en utmärkande egenskap av något slag som laddas positivt eller negativt i mötet med det normativa samhället (Goffman 1972:10). Goffman skriver om olika sätt att förhålla sig till sitt stigma och hans teori om detta kan användas för att förstå den verbiska gruppens heterogenitet och representation. Även Goffmans (1959) teori om impression management används för att förklara identitetsrörelsens strävan efter att förändra den officiella bilden av den verbiska kulturen och identiteten. De grepp en grupp eller aktör använder för att påverka allmänhetens uppfattning och intryck om dem kan kallas för impression management. Begreppet används för att förstå det interagerande skapandet av en egen identitet för sig själv och för sin (stigmatiserade) grupp.

4. RESULTAT: EN BY I BERG OCH SINNE

Under denna rubrik presenteras mitt resultat under två huvudteman: plats och identitet. Jag redogör i det första kapitlet för platsens utformning, användning och påverkan på kulturen. I det andra kapitlet beskriver jag identiteten och identitetsrörelsen i förhållande till platsen.

4.1 PLATSENS UTFORMNING OCH BETYDELSE

– Vad är det då som gör alla tre grupperna till samma folk, trots att ni lever så väldigt olika varandra?

– Det är bergen. Att vi kommer ifrån bergen. (Intervju #2)

Landskapet

I Marocko finns tre områden som domineras av berber; Rifbergen i norra Marocko, Höga Atlasbergen i mellersta och inre delen av landet samt Anti Atlasbergen och dalarna nedanför dem i söder. I de två förra områdena finns viss bördighet och tillgång till vatten från bergen, medan det i söder råder brist på vatten och odlingsbar mark (Intervju #1). Det dessa områden har gemensamt är sin isolering från andra delar av landet, från centrala samlingspunkter, städer och nationell auktoritet. Isoleringen, som både skyddat och utmanat människorna som lever där, har starkt präglat kulturens utveckling och fortlevnad. Det innebär dock inte att interaktion mellan byar sinsemellan och med städerna inte har förekommit, men att den har varit begränsad (Brett & Fentress 1997).

Platsen och boendet

Historiskt sett var i princip alla berbiska stammar nomader i någon grad fram till koloniseringen 1912 (Ilahiane 2006:101). Människorna har i alla de tre regionerna levt under en traditionell stamorganisering och med den ett eget territorium och namn (Hart, 2000:11). Det finns exempel på organisering och gemenskap antingen utifrån en gemensam förfader eller utifrån en härstamning från ett gemensamt territorium (Hart, 2000:11)(Brett & Fentress, 1997:231). Ett generellt samband kan ses mellan hur grupperna är organiserade och hur de försörjer sig. De

som organiserar sig utifrån en gemensam platstillhörighet tenderar att ägna sig åt bofast jordbruk, medan de som är organiserade utifrån ett gemensamt släktskap oftare är herdar eller pastorala nomader av kameler, får eller getter (Hart, 2000:12). Detta samband har sedan Marockos självständighet från Frankrike 1956 luckrats upp, på grund av både torra och sämre miljöförutsättningar samt utbyggnaden av ekonomisk och administrativ infrastruktur (Ilahiane 2009:103) vilket tvingat grupper att bli bofasta för att överleva. Idag finns det i princip inte längre några rent nomadiska berbiska stammar kvar. Snarare har de tre regionerna förstärkts och de nomader som fanns har antingen uppblandats med arabiska sådana (öster- och söderut i Sahara) (Intervju #1) eller bosatt sig och börjat bruka jorden (Hart 2000:21). Det är dock förenklat att påstå att det antingen handlar om bofasthet eller kringflyttande, då dessa båda levnadssätt är beroende av varandra och det, i det karga område där berbiska stammar rör sig, troligen aldrig varit möjligt att försörja sig på enbart pastoral boskapsskötsel. De nomader som fortfarande lever i området är mestadels säsongsbundna, det vill säga lever i bergen på sommaren för betet och i dalarna på vintern. I Marocko såg jag ofta spår av tillfälliga boplatser, till exempel i provisoriska grottor i Höga Atlasbergen, och vi träffade människor som vallade sina getter och får mellan brunnar på vidsträckta marker som de delade kollektivt med andra grupper. Definitionerna som antingen bofast eller nomad brister då de troligen alltid levt i ömsesidigt beroende av varandra. Gemensamhet och samhörighet inom en sammanhållen, lokal grupp har också skapats i förhållande till andra grupper, där motståndet mot dessa och mot införandet uppifrån av en central makt eller auktoritet har varit och är starkt (Brett & Fentress 1997:232).

"The organization of Berber society in any given period or place is inextricably linked to its setting – the house, the village, the landscape – which in turn has been created by the group." (Brett & Fentress, 1997:234)

Med ovanstående citat betonas interaktionen mellan den geografiska platsen och dess invånare, och hur de båda är beroende av och hela tiden omskapar varandra. Brett och Fentress redogör för fyra olika sätt att leva som förekommit inom berbisk kultur. Det första karaktäriserar de som det minst bofasta, med kringflyttande av människor och boskap över större territorium, det som klassas som nomadiskt. Det andra är få, vitt spridda bosättningar av isolerade mindre grupper utan etablerad interaktion sinsemellan. Det tredje och det vanligaste är byn, där en grupp bor gemensamt och interagerar med varandra innanför tydligt avgränsade gränser utåt. Det fjärde är staden, där interaktion med den dominerande, idag arabiska, kulturen varit ofrånkomlig och där uppgifter om isolerad berbisk kultur är få (Brett & Fentress, 1997:234). Byns utformning är viktig för att den skall kännas igen som en berbisk by. Den fungerar som en återsamlingsplats för dem som för kortare eller längre tid flyttat ifrån den, och att bygga sig ett hus i byn är en statussymbol som bevisar ens självständighet och manlighet (Intervju #2). Det gör också att husens och byns yttre bevaras även vid nybyggen, så att husens exteriör kan se traditionell och oansenlig ut, medan de inuti är modernt inredda med toalett och dylikt (ibid.). TV-parabolernas skuggor över de platta, sandfärgade taken vittnade om detta i nästan varje by vi passerade längs bergssidorna.

Den geografiska, lokalt avgränsade platsen kallas för ”tamazirt” på berbiska (Hoffman 2008). I begreppet ryms uppfattningen att det är plats där ens rötter finns, vilket tydligt anspelar på att en av andra erkänd relation till byn inte bara uppstår då man bosätter sig där (ibid:101). Byn är en symbol för den traditionella kulturen och representerar den, ofta via äldre släktingars berättelser om livet där och som en konkret plattform, ett ”där”, för den kultur man känner sig tillhöra men inte längre fysiskt befinner sig i (Intervju#2).

Kvinnlig och manlig plats i byn

Bofasthet i byform är alltså den vanligaste formen av boende och organisering. Hur ser denna skapade plats ut och vad kan det säga om

dess betydelse? En som utförligt har undersökt den materiella världen i den berbiska bostaden och byn i Algeriet är Pierre Bourdieu (1971). Han karaktäriserar skillnaden mellan manlig och kvinnlig plats i byn, där hemmet är kvinnans territorium och byns allmänna ytor mannens. Bourdieu preciserar de symboliska värden som finns på den kvinnliga respektive manliga platsen. Nedan sammanfattar jag kort det han presenterar som står i relevans för min uppsats. Nämnas bör att byarna i Kabyle i Algeriet varit än mer konservativa och isolerade än i Marocko, och att Bourdieus arbete ägde rum för drygt fyrtio år sedan, men det kan trots det ge en intressant förståelse för sociala funktioner uttryckta i den konstruerade platsen. Att bostaden är kvinnans territorium och landskapet utanför mannens är heller inget specifikt berbiskt, utan är snarare karaktäristiskt för traditionella samhällen generellt.

Den minsta sociala enheten i det berbiska samhället är familjen och dess bostad, vilken till fullo sköts av kvinnan. Det som sker inuti huset är kvinnans aktiviteter och riter, men hon är så att säga inte mer fångad i huset än vad mannen är tvingad därifrån (Bourdieu 1971:135). I huset styr kvinnan över samtliga tillgångar och ägodelar, över hantverket och över ekonomin (ibid:140). Bourdieu kopplar samman kvinnorna med inomhus, mörker och privat, medan manliga symboler är utomhus, ljus och offentlig. Kvinnans värld sägs inte vara mindre värd, men den är definierad av män som ”platsen man går ut ifrån” och är därmed underordnad det manliga territoriet som börjar med ett steg ut genom dörren. På byns torg och på fälten längst bort från byn finns mannens plats (ibid:134). På det centrala torget hålls officiella möten där alla män är med och fattar beslut som rör byns gemensamma frågor. Uppdelningen mellan kvinnlig och manlig plats i byn bidrar, ju striktare den är, till att skapa en från männen självständig kvinnlig kultur. Den kvinnliga och manliga platsen är inbyggd i byn, och relationen till platsen är troligen beroende av vilken av sfärerna man känner till och har tillgång till.

Platsens olika betydelser

För att få ett grepp om boplatsens vikt för den berbiska kulturen är det

rimligt att försöka skapa sig en bild av dess rent praktiska betydelse för byns invånare, det vill säga hur den brukas och ger byn möjlighet att fortleva. Varje by äger en ungefär lika stor del mark. För varje by är denna mark traditionellt uppdelat i privat egendom, släkteegendom och stamegendom beroende på vilka resurser som finns inom de olika delarna (Brett & Fentress 1997:252)(Hart 2000:172). Den privatägda marken är den mest värdefulla, med träd och grönsaksodlingar på bevattnad jord närmast byn. På den släkt- eller familjeägda marken längre ifrån byn odlas spannmål när regnigt klimat tillåter, medan den stamägda marken täcker större ytor huvudsakligen för bete (Brett & Fentress 2000:252). Idag kan denna uppdelning vara indelad i privatägt, regionalt ägt eller statligt ägt land och dessa kategorier tar då ofta över de av byarna indelade kategorierna (Intervju #1).

Platsen i jordbrukslandskapet är dessutom skiljd mellan män och kvinnor, likt den mellan byn och bostaden. Kvinnorna odlar grönsaker och fruktträd närmast byn, medan männen sköter spannmålsodlingen längre bort. Intressant är att den kvinnliga motsvarigheten till männens centrala torg återfinns på fälten närmast utanför byns gränser; brunnen för att hämta vatten. Här har kvinnorna en officiell mötesplats, åtskild från männens, som dessutom markerar övergången mellan det kultiverade och det bebyggda (Brett & Fentress 1997:255).

Ironiskt nog är det mest typiska med det berbiska jordbruket att det sällan är tillräckligt för att kunna försörja byn på grödor. Jordbruket har fungerat som komplement till säsongsflyttad boskapsskötsel men byarna har sällan varit oberoende av import av varor från andra byar och städer. Att vara självförsörjande har alltid varit ett ouppnåeligt ideal för berbiska byar (ibid:258) och idealet av att klara sig med minimal interaktion och handel med utomstående visar sig i den perifera ekonomiska platsen i byn. Bristen på tillräcklig försörjning har dels skapat en handel och interaktion med andra byar, med specialisering av byarnas produktion och, framförallt, en kontinuerlig manlig arbetsutvandring till städer i Marocko och Europa.

Utöver det praktiska värde platsen har för byn i form av försörjning och

dikterade förutsättningar för jordbruk och liv, är det intressant att förstå även det symboliska värde som finns i platsen. Alla berbiska samhällen följer i någon uträkning islam. Dock, i även de mest fundamentalistiska samhällena, finns kvarlevor av naturtro och magiska riter bland kvinnorna (Brett & Fentress 1997:264). Det finns visa kvinnor som accepteras om de är diskreta, men traditioner av naturtro ansågs hedniskt och har försvunnit helt. Allra viktigast ur magisk synpunkt är kyrkogårdarna och gravarna av gamla visa män och kvinnor. Det hänger ihop med en förmuslimsk tro på "the spirit of place", som troddes bo i grottor, bäckar och städer (ibid.). Dessa andar är viktiga även idag, framförallt i träd och grottor som besöks av kvinnorna med önskningar och offergåvor. De heliga platserna är kvinnligt dominerade och fungerar som motsvarighet till den manligt dominerade moskén och islam som helhet. Ur en symbolisk mening klassificeras magi som ett kvinnligt attribut och utövas i den privata sfären, långt ifrån männens värld och framförallt i deras frånvaro från byn. Ett exempel på en övernaturlig tradition är "smaym", vilket betyder "stark hetta" och är namnet på perioden mellan 12 juli och 20 augusti. Under denna värmeperiod spås och analyseras vädret, då det tros bestämma hur jordbruket kommer att gå under det kommande året (Ilahiane 2006:113).

Under resan i Marocko var vi intresserade av dessa naturreligiösa uttryck och försökte få veta mer om dessa. Det var tyvärr mycket svårt då det inte är helt okej att prata om och fortfarande inte är accepterat att hysa andra trosuppfattningar än islam. Dock, på vägen mellan Ouarzazate och Marrakech träffade vi en kvinna som bodde med sina två barn och några getter i en grotta. Hon bjöd in oss på dadlar och svarade på berbiska på vår guides frågor. På frågan om religion sade hon att hon var muslim, men då guiden bad henne peka ut åt vilket håll Mecka låg skrattade hon bara och skakade på huvudet. Det var tydligt att det för henne var helt ointressant, och att andra saker var viktigare. Tyvärr gjorde språket, och vår guides ovilja till att erkänna något annat än islam, att vi inte fick någon uppfattning om det fanns något annat heligt för henne. Å andra sidan fick vi genom henne en mycket privat insyn i hur det seminomadiska levnadssättet kan se ut, med hennes man

bortrest till marknaden för dagen, barnen vallandes getter på den gropiga bilvägen och hennes vinterbostad några handviftningar bort och ner ifrån bergen.

Avflyttning från platsen

En bys produktion, inklusive dess hantverk, är alltså oftast otillräcklig för att hålla befolkningen från svält, framförallt i Anti-Atlasbergen i söder (Hoffman, 2008:84). Sedan ett antal hundra år tillbaka och än mer under de senaste decennierna har lösningen för byns män varit att finna arbete utanför byn, i städer, på fälten eller under de senaste hundra åren i Europa, huvudsakligen i Frankrike. Byn reproducerar sig utomlands, med små samhällen i städerna av folk enbart från samma marockanska by (Brett & Fentress, 1997:262)(Intervju#1). Då det främst är män som flyttar ifrån byarna på Marockos landsbygd, och i andra hand kvinnor tillsammans med sina män, utgörs dessa samhällen troligen av en majoritet av män med starka band kvar till sin hemby. Kvinnorna får inte flytta förrän de är gifta, och när de är gifta flyttar de antingen med mannen eller så flyttar han tillbaka till byn (Intervju#2). Kvinnorna, då de är kvar i byn, talar oftare än männen enbart berbiska, medan männen blir flerspråkiga (ibid.).

Mycket av det kapital männen tjänar utanför byn återkommer till deras hembyar och familjer, och bidrar till att stärka infrastruktur och levnadsstandard. Under både intervjuerna jag gjorde har det kommit fram att berber, från södra Marocko, ses som mycket snåla och affärsmässiga, och att de driver nästan alla affärer i storstäderna som Rabat och Casablanca. I Marocko stötte jag också ofta på den inställningen bland unga män, som vår guide, att det främsta fokus man som berbisk man idag har är att tjäna så mycket pengar som möjligt och skicka hem huvuddelen av dessa till familjen och byn. Detta gör, enligt de båda marockaner jag pratade med i Göteborg, att när majoriteten av de utvandrade återvänder till byn, vilket sker åtminstone en gång per år för firandet av ramadans avslut, kan de se kvinnorna sitta längs med bergskanterna och titta ut mot vägen, i väntan på sina söner och män (Intervju #2). Samtidigt töms då storstäderna i Marocko på folk och i

princip alla affärer hålls stängda i väntan på att deras ägare skall återvända (ibid.).

Katherine E. Hoffman är en amerikansk forskare som gjort ett flertal fältarbeten i det berbiska Marocko, främst i Anti-Atlasbergen i söder. Hon tolkar främst kulturen genom språket, men har även skrivit om hur kulturen och byn påverkas av männens frånvaro. Hon menar att synen på den lokala platsen skiljer sig mellan dem som är bofasta och dem som emigrerat från byn. För de bofasta, i huvudsak kvinnor och barn, är hemplatsen främst fylld av hårt osentimentalt arbete och ett ansvar över dess förvaltning, medan byn för de frånvarande männen är nästan fiktiv och främst fyller ett symboliskt värde (Hoffman, 2008:83). Hoffman menar att män tenderar att objektifiera hembyn, och romantisera den. Däremot menar hon inte att emigrationen enbart skadar samhället eller byn, utan att det snarare skapats en förståelse av den som bestående av både närvarande och frånvarande invånare, vilka inte behöver stå i konkurrerande kontrast till varandra (ibid:88). Under min andra intervju stötte jag på samma uppfattning, där den av informanterna med egen anknytning till landsbygden i södra Marocko, menade att det snarare sker en starkare återkoppling till hembygden idag, då ekonomiska medel och transportmöjligheter såväl som en stark hemlängtan gör att fler än förut söker sig tillbaka till landsbygdens hembyar (Intervju #2). Interaktionen mellan landsbygden och staden, mellan de åretruntboende och utflyttade, tycks intensifieras och utgöra en del av kulturen snarare än hota dess överlevnad (jfr. Hoffman, 2008:88). I kontrast till Hoffmans kritik av synen på emigration som något nytt eller enbart negativt skriver Brett och Fentress såhär, vilket jag återkommer till i nästa kapitel:

”On a deeper level, however, emigration created a society in which the women, left at home, assumed the role of guardians of traditional cultural forms, while the men were free (or forced) to adapt to the hegemonic culture. The “immobility” of Berber society is a man’s view of the women’s culture, not an organic view of the society as a whole.”
(Brett & Fentress, 1997:264)

4.2. IDENTITETEN OCH IDENTITETSRÖRELSEN

– *Men hur vet du vem som är berb eller inte, bara sådär?*

– *Det känns!* (Intervju #2)

Identiteten som berb

Att objektivt försöka beskriva vem som är eller inte är berb är både ointressant och omöjligt. Det handlar framförallt om en subjektiv upplevelse, en medveten eller omedveten självuppfattning och känsla, vilket det spontana svaret i citat ovan visar tydligt. I fallet med den berbiska identiteten har de flesta definitioner eller urskiljningar av vad som är berbiskt eller inte tillförts utifrån, från andra än berberna själva. Här försöker jag främst redogöra för en högst allmän bild av vem som upplever sig som berb och vad det i sådana fall grundas i.

”Modern Berber identity has multiple strands, from the illiterate female keeper of the household in the southeast of Morocco[...] to the Paris-based intellectual. These strands are so diverse that one may even ask if there is anything at all that unites them.” (Maddy-Weitzman 2011:10)

Det finns som detta citat beskriver oändligt många variationer av det som kan kallas en berbisk identitet. Vad är det då som gör att vi alls kan tala om en sådan, och att strävan efter att definiera den tycks så intensiv och stark? Den vanligaste definitionen av vem som är berb är framförallt lingvistisk: den som pratar berbiska (tamazight) som modersmål är berb (Hart 2000:23). David M. Hart redogör kortfattat för några kriterier som kan tänkas definiera den berbiska identiteten. Han nämner ett antal fenomen som urskiljer ”det berbiska”: kollektivägda betesmarker och förvaringsplatser, årliga omröstningar för att utse en stamledare, en lättsam inställning till koranen och religion i allmänhet, en stor öppenhet och intresse gentemot främlingar och forskare, och så vidare (ibid:24). Dessa kategoriseringar är mycket vaga och historiskt baserade och huruvida de fångar den berbiska identiteten idag är osäkert.

Vad som uppfattats som berbiskt har skiftat över tid beroende på vem

som haft makten att definiera det. Under kolonialtiden sågs berber av fransmännen ofta som likar, som mer besläktade med européer än med sina arabiska grannar (Hoffman 2008:14), vilket av de franska imperialisterna var ett taktiskt grepp för att skapa en upplevd gemenskap gentemot den arabiska motståndaren. Denna definition kom dock aldrig att falla i särskilt god jord hos berberna själva (ibid:14).

Under självständighetsperioden, med start efter friheten från Frankrike 1956, kom det berbiska att ses som ”det andra”, som ett hot mot det ”marockanska” man strävade efter att återupprätta. I centralmaktens och monarkins strävan efter en stark arabisk nationalstat fanns rum för berberna så länge de assimilerade den arabiska och muslimska kulturen. Av centralmakten uppmuntrades berber att lämna allt säreget, sina vanor och språk, på landsbygden för att kunna integreras i det nationellt offentliga (ibid:16). Trots fransmännens vilja att urskilja berber från araber, och därmed tillskriva dem en högre status, har det berbiska både under kolonial- och självständighetstiden definierats på ett nedsättande vis (ibid:14) och som något omodernt, exotiskt eller rent av oväsentligt i jämförelse med det rådande idealet. Oavsett vem som för tillfället suttit på makten och tolkningsföreträdet så har den officiella bilden av det som är berbiskt sällan eller aldrig kommit ifrån dem själva, förrän under de allra senaste decennierna.

“What it means to “be” Amazigh/Berber is often different for today’s urban activists than it is for rural agriculturalists; activists conceive this category as comprising a transnational ethno-linguistic group, while rural people see it in terms of linguistic opposition to Arabs.” (Hoffman & Miller, 2010:4)

Idag är språket fortfarande en av de viktigaste faktorerna för att identifiera sig med den berbiska kulturen, inte bara för dem som talar det utan även för dem som inte gör det. Som citatet ovan pekar på, finns en skillnad i hur människor i staden och på landsbygden uppfattar språktillhörighetens påverkan på identiteten. För jordbrukande landsbygdsbor är språket främst en markant skillnad mot dem som

istället pratar arabiska, medan det för stadsbor och aktivister symboliserar en sammanhållen etnolingvistisk grupp oberoende av nationsgränser. Det förra kan ses som en relativ definition medan det andra är en symbolisk reflektion av språkets innebörd.

Platsen i identiteten

”The people, the place, the blood”

(om vad som utgör känslan av att komma hem till byn, Intervju#2)

I den berbiska flaggan finns en målande bild av den symboliska platsen. Den visar det område berber anser vara sitt land, Maghrebområdet i Nordafrika från Marocko i väst till Tunisien och Libyen i öst. Flaggan skapades av World Amazigh Congress för att representera havet i norr, den gula öknen i mitten och de gröna bergen och dalarna i söder. Bokstaven Z i flaggans mitt representerar stommen i ordet amazigh, singular för fri man och deras eget ord för berb (Ilahiane 2006:15). Flaggan kan sägas representera hembygden i abstrakt form, för berber spridda över världen, och fungera som en manifestation över den plats man lämnat men fortfarande härrör ifrån och har gemensam med varandra.

Allmänt och historiskt sett har araber och berber i Marocko varit geografiskt åtskilda befolkningar, skriver Hoffman (2008:17). Deras språk har kommit att förknippas med deras geografiska placering; det arabiska som urbant och det berbiska som ruralt. Denna symboliska dikotomi håller i sig, trots att berber i högsta grad lever och talas även i städer och att det finns både blandspråkiga och arabiska byar på landsbygden sedan länge. Hoffman menar att detta sega symboliska samband mellan det berbiska språket och en rural miljö fördunklar den verkliga heterogeniteten av berber och araber, i staden och på landsbygden (ibid:17).

Definitionen av den berbiska kulturen som nomadisk går tillbaka till romerska och grekiska källor och är en tillskriven definition snarare än en realitet, i innebörden ”utanför, någon som inte är grek”. Avsaknaden

av en textuell tradition inom den berbiska kulturen har gjort att försöken att skriva sin egen historia blir beroende av andra källor (Ghambou 2010). Berber har idag plockat upp det nomadiska levnadssättet som karaktäristiskt för sitt eget kulturarv, trots att det tidigare inte kommit från dem själva, och det används som definition av deras eget historiska arv (Hoffmann & Miller, 2010:158). I Marocko mötte jag en aktivist i Fez som talade om just detta och pekade på det nomadiska arvet som något historiskt viktigt, som en otydlig startpunkt i historien då det berbiska fortfarande var berbiskt.

Hoffman beskriver uppdelningen mellan urbant/arabiskt och ruralt/berbiskt och diskuterar innebörden av det. Hon menar att både det rurala och det urbana kan tillskrivas antingen positivt eller negativt moraliskt värde, men att det senare då det kopplas till det arabiska språket, knyts samman med värden som fromhet, kunskap och världslighet (Hoffman 2008:17). Hon menar även att den aktiva relationen till hembygden är fundamentalt karaktäristisk för identiteten som berb i Anti-Atlasbergen (ibid:26). Men en aktiv relation är olika för en som är bosatt i byn och en som emigrerat ifrån den – för den bosatta är denna relation högst materiell i form av arbete och direktkontakt med platsen, för den emigrerade är det främst en diskursiv relation där platsen definieras och reflekteras. Hoffman menar även att varken den lokala platsen eller emigrationen karaktäriserar identifikationen som berb, utan att det är den konstanta slitningen mellan rörlighet och bofasthet som förankrar identiteten (ibid:26).

Kvinnlig och manlig platsidentitet

Då män ofta är frånvarande i byarna och kvinnorna är ensamma kvar, skapas olika uppfattningar om platsen i kulturen. I Hoffmans studie förknippar kvinnorna hembygden med hårt arbete och vardagsliv, medan den för männen kommer att representera något förflutet, en nostalgisk upplevelse av hemma och trygghet (ibid:83). Under min andra intervju beskriver min informant, som själv är man och aldrig varit bofast i sina föräldrars hemby, känslan av att komma dit som ett stort lugn. Det är där man vet hur saker fungerar (Intervju#2). Det är kvinnorna som förvaltar

språket och lär det vidare till sina barn (Hart 2000:23). Männerna är oftare tvåspråkiga och använder arabiska och franska när de inte är i byn. Hoffman skriver såhär om hur kvinnan kommit att bli tillskriven en stark symbolisk koppling till hembyn som kopplad till språket:

”The Berber woman came to personify the rugged, stoic, yet vulnerable homeland and its inseparable twin: the persistent, ancient, hearty, yet threatened language [...] Women bore both the material and symbolic responsibilities for maintaining the land and the Tashelhit language so closely associated with it.” (Hoffman 2008:4)

Cynthia Becker har skrivit om konst som ett sätt att omdefiniera historien och medvetet skapa en utåtriktad bild av kulturen. Under kolonialismen delades konsten ofta upp i urban arabisk konst och rural berbisk konst, vilket hänger kvar även idag. En strävan efter att urskilja den ”rent” berbiska konsten ledde till förenklingar och konstruerade motsatser mellan berbiskt och arabiskt, som fångas upp av berber idag för att särskilja det berbiska från det arabiskt muslimska (Becker 2010:199). För kvinnlig i förhållande till manlig platsrelation innebär det här att det kvinnliga starkt förknippas med det rurala och ses som en stark bevarare av traditionella, rena och matriarkala berbiska traditioner, medan män kopplas till det urbana och mindre distinkt berbiska. Den geografiska platsen förknippas redan med en mängd begrepp: ruralt-kvinnligt-berbiskt, urbant-manligt-arabiskt, och så vidare. Givetvis har detta starkt kritiserats, men plockas ändå upp av berbiska aktivister då det uppfattas reflektera en idealiserad och sentimental bild av det förflutna. I följande sammanfattande citat återfinns dessa kategoriers förhållande till den generaliserade berbiska identiteten:

”Any variant of Berber identity, whether forwarded by urban male pan-Amazigh right activists, or practiced by unschooled rural women themselves – challenges the Arabo-Islamic narrative of innocuously colourful, regionally variegated Morocco.” (Hoffman 2008:18)

Identitetsrörelsen

“[...] the individual has been lured away from a closed, endogamous village society with its traditional culture, by the possibilities of economic and social promotion. Awareness of the consequent loss of identity on the part of the emigrant by those with the education and ability to express themselves has created a more studied, less instinctive defense of traditional Berber society and culture.” (Brett & Fentress 1997:281)

Det detta citat beskriver är ingången till det som jag väljer att kalla för den berbiska identitetsrörelsen; en löst sammansatt rörelse som i olika extrem grad strävar efter en nyetablering av den berbiska identiteten och kulturen. Det som kallas ”the Berber Culture and Identity Movement” är ett relativt nytt fenomen med start i början av 1980-talet i Algeriet (Brett & Fentress 1997:1) och 1991 i Marocko (Hart, 2000:23). I Algeriet började det med det som kommit att kallas ”the Berber Spring”, en våldsam reaktion på en inställd föreläsning om berbisk poesi i Kabyle (Ilahiane 2006:29). I Marocko växte rörelsen snarare fram ur krav på språkundervisning av berbiska i skolorna, och på den politiska arenan i form av nystartade partier med krav på detta (Immigration and Refugee Board of Canada, 2000). Bruce Maddy-Weitzman, som skrivit den första sammanfattande boken om den berbiska identitetsrörelsen i Nordafrika, definierar rörelsen som: *”a transnational phenomenon of ethnocultural assertion that cuts across national boundaries”* (Maddy-Weitzman 2011:7). Deras mål är, fortsätter han, att *”refashion the identity of North African states, rewrite their history, and fundamentally change the basis of collective life there”* (ibid:8).

En tydlig milstolpe för identitetsrörelsen i Marocko var utgivningen av det berbiska manifestet år 2000. Det skrevs av Mohamed Chafik, en berbisk intellektuell med band till kungahuset och den nytillträdde kung Muhammed VI. Offentliggörandet av manifestet tros ha lett till införandet av the Royal Institute for Amazigh Culture (IRCAM) i Rabat och monarkins val av tifynagh som det berbiska språkets alfabet istället

för det arabiska eller latinska (Ilahiane 2009:15). I manifestet presenteras en omfattande alternativ historieskrivning för landet där det berbiska kulturarvet och folket ges större plats och vikten av det för Marocko som nation beskrivs som fundamental. Manifestet sammanfattar ett antal punkter av vad den spretiga rörelsen strävar efter, exempelvis språkets erkännande som officiellt och likvärdigt med arabiskan, satsningar på ekonomisk utveckling av berbiskt dominerade områden samt likvärdigt stöd till berbiska som arabiska konstformer för att stärka kulturen och ta den ur folklorefacket (Maddy-Weitzman 2011: 162).

Mest relevant för min uppsats är det krav som berör den berbiska platsen. Manifestet kräver, något oprecist, av staten: *"ending the Arabization of Amazigh place and geographical names [...]"* (Maddy-Weitzman 2011:162), vilket innebär att berbiska namn på offentliga platser och inrättningar skall värnas snarare än förbjudas eller undvikas. Fokus på den lokala platsen uttrycks inte mer än så i manifestets krav, men återkommer i rörelsens identitetsskapande. Sedan utgivningen av manifestet för tolv år sedan har vissa framgångar rönts för rörelsen. Det ingår nu undervisning av berbiska i grundskolan och så sent som förra året, i en omdiskuterad folkomröstning för att stävja den arabiska vårens spridning i Marocko, tillerkändes språket officiell status i konstitutionen (The Economist, 2011-07-07). Dock ses rörelsen främst som en civil rörelse och inte en egentligt mobiliserad politisk kraft. År 2000 skrev David M. Hart såhär:

"In my view, there is nothing political, or nothing avowedly political, about the Berber linguistic and cultural movement, for it is also eminently peaceful in its intentions" (Hart, 2000:26).

Majoriteten av aktivisterna i identitetsrörelsen är män boende i städer eller utomlands (Crawford & Hoffman 2000). De driver en framförallt diskursiv kamp om rätten till språket i första hand och rätten till att skriva sin egen historia och befästa sin egen identitet i andra hand. Det är dock svårt för rörelsen att skapa en allmängiltig definition av vad som utgör en berbisk identitet då de som säger sig vara berber utgör en

mycket heterogen och vidsträckt grupp (ibid.).

Modern kommunikation och teknologi har varit en förutsättning för den berbiska identitetsrörelsens framväxt. Teknikens och Internets genomslag bidrog till att stärka intresset för och möjligheten till att aktivera sig för frågor om berbisk identitet och erkännande. Virtuella forum blev en arena där berber över nationsgränser kunde diskutera och ”hitta varandra” oberoende av geografisk plats och tid (Ilahiane 2006:92). Alternativa mötesplatser skapades och gjorde statlig kontroll över traditionell media mindre betydelsefull, medan berber i gemensam sak kunde kringgå geografiska och statliga gränser (ibid:93).

Under min andra intervju fick jag svaret, på frågan om identitetsrörelsen och det berbiska manifestet, att det är en andrahandsrörelse: det handlar inte om aktivisterna själva, utan om deras arv och förfäder. De vill väga upp det lidande som de har upplevt och kämpar för historisk upprättelse. Min informant tycks inte alltför förtjust i rörelsen och nämner flertalet gånger vikten av att vara lugn och fredlig, då det annars kan slå över i extremism eller till och med rasism (Intervju #2).

Platsen för och enligt identitetsrörelsen

Även om identitetsrörelsens främsta frågor, av praktiska skäl, rört rätten till språket och erkännandet av det så finns även en betoning på den geografiska platsens vikt för den berbiska identiteten. För identitetsrörelsen handlar platsens betydelse främst om rätten till sitt eget land och om att återta ägandet över mark från den marockanska staten (Maddy-Weitzman 2011:178). En radikalare grupp som bröt sig ur IRCAM 2007 och skrev ett vidareutvecklat dokument till manifestet hävdar att rättigheten till mark inte avgjorts av etnicitet eller släktskap, utan av historisk anknytning till landet (ibid:174) . Det finns generellt en motvilja till etnisk definition inom rörelsen och ett försök att skifta fokus från etnicitet till geografi som grund till nationell identitet och tillhörighet. Gruppen skriver:

“the land [...] is the “cradle of Amazigh civilization” and the

accompanying symbols of identity derived from the Amazigh language and history.” (Maddy-Weitzman 2011:174)

Vidare finns ett fokus på marken som till och med viktigare än språket för identitetsskapandet, då det utgör stommen kring vilken samhället är organiserat (Maddy-Weitzman 2011:178). Den kollektivt stamägda marken är central för den berbiska kulturen men konfiskeras av staten då den inte uppfattas tillhöra någon. Den lokala platsen utgör rum för traditioner och ritualer som, då staten tar över den, går förlorade. Rörelsen vill att den traditionellt kollektiva rätten till marken skall erkännas för att kulturen skall kunna bevaras (ibid:179). Dock är aktivisterna, vilket nämns ovan, sällan själva bosatta på landsbygden. Rörelsen har spridits dit snarare i en top-down-form, där den startat som ett intellektuellt och akademiskt projekt och spridit sig till radikala studenter med rötter på landsbygden och i byarna (ibid:179). Den verkliga platsförankringen för de aktiva inom rörelsen är alltså främst till städer och de ser platsen utifrån, som något de kommer ifrån men inte längre lever i. Detta kan också skapa varierande syn på de problem som rörelsen definierar. Crawford (2002) skriver att han under sina fältarbeten stött på en enighet kring vilka problemen är, men en skillnad i synen på vilka orsaker de har. Han menar att bybor kan dela rörelsens definierade problem, men att de sällan delar uppfattningen att problemen hänger ihop med att vara eller inte vara berb (Crawford 2002:59).

5. DISKUSSION: ATT VARA, ATT TA PLATS

I detta avsnitt utgår jag ifrån tre olika teoretiska perspektiv och diskuterar utifrån dem de fenomen jag redogjort för i mitt empiriska material.

Plats och förändring

I resultatet presenteras den geografiska platsens betydelse för skapandet av en berbisk identitet. Identitetsrörelsens arbete för att stärka den kollektiva och kulturella berbiska identiteten illustrerar platsens betydelse genom sitt formulerande och medvetandegörande av det. Vad som kommer fram i mitt resultat är egentligen två vitt skilda platser: från den geografiskt påtagliga byn på landsbygden till den diskuterade, politiskt väsentliga och målande beskrivna platsen inom identitetsrörelsen. Vad är då detta tudelade platsbegrepp ett uttryck för?

Doreen Massey (1994) formulerar sin platsdefinition genom att vända sig emot en essentialistisk sådan: en syn på platsen som statisk: som lokalt säregen, avgränsad och skild från kringliggande, i sin tur avgränsade platser (Hansen & Salomonsson 2001:17). Hon förespråkar istället en plats som utgörs av de specifika sociala relationer som utspelar sig där, och de sociala relationer som sträcker sig dit och därifrån. Med detta synsätt kan de två olika platser som presenteras i mitt resultat förstås. Den geografiska plats som identitetsrörelsen betonar är av mer essentiell art: platsen tillskrivs värden av kulturellt bevarande karaktär, byn ses med nostalgiska ögon som en behållare för det historiskt berbiska och kvinnorna som lever där skildras i traditionella, naturnära termer (jfr. Becker, s. 22 i denna uppsats). Massey vill vända sig bort ifrån denna syn på platser som äkta och autentiska i sig. Enligt hennes definition är den berbiska platsen, byn, av vikt genom de sociala relationer den utgörs av. Den plats hon förespråkar är den identitetsrörelsen istället faktiskt är en del av – med sociala relationer sträckta från byn till det globala och tillbaka igen. Identitetsrörelsen är i själva verket ett fenomen som förstärker Masseys tolkning av vad som konstituerar en plats, då den visar på möjligheten

att tillhöra en dynamisk, obunden plats genom en upplevelse av tillhörighet snarare än fötter djupt nedgrävda i dess jord.

Men vad är det då som gör att identitetsrörelsen alls finns, och att dess medlemmar känner ett behov av att den finns? Anthony Giddens (1991) teori om det moderna samhället kan ge en förklaring av det. En aspekt av moderniseringen är det han kallar för den tidsrumsliga kompressionen eller åtskiljningen (*time-space distantiation*), vilket benämner den åtskiljning av tiden och rummet som bidrar till att karaktärisera det senmoderna livet. Innebörden i detta är att platsen blir mindre fundamental för händelser och relationer – de sträcker sig över rummet i olika grader av platsoberoende. Identitetsrörelsen kan ses som en reaktion på förändringarna av samhället som kommer av moderniseringen. Som ett resultat av globaliseringen tycks det lokala få allt större vikt i människors liv, skriver Hansen och Salomonsson (2001).

Ett tecken på det är strävan efter lokal upprättelse och autentiskhet, som identitetsrörelsen arbetar för. När den lokala platsen upplevs hotad skapas en vilja och en kamp för att bevara den. Identitetsrörelsen har uppstått ur ett sådant behov, liksom ur hotet från dominerande kulturer under lång tid och det förtryck de upplever att gruppen har levt under. Dock är den geografiska platsens bevarande problematiskt. Massey kritiserar sådana tendenser, då hon menar att det är att frysa en plats som egentligen är ett resultat av en kontinuerlig förändringsprocess (Massey 1994:8). Dock är en platsbaserad sammanhållning inte detsamma som en platsbunden, menar Massey (Gunnarsdotter 2005:42). För att förklara platsens förändring säger hon att det är relationerna till omgivningen som intensifierats under senare tid, vilket förstås påverkar platsen som kluster av sociala relationer, men inte lika dramatiskt som om man ser den lokala platsen som motsats till det globala (ibid:34). Med detta förhållningssätt behöver platsen inte ses som hotad på samma vis, och inte nödvändigtvis i behov av bevaring.

Massey diskuterar även Giddens förklaring av tidens och rummets åtskiljning och adderar en fråga om *vem* det är som upplever en känsla av det lokalas minskade vikt. Hon menar att det är möjligheten till

spatial rörlighet som avgör inställningen vi har till rum och plats och att denna möjlighet är beroende inte enbart av kapital utan också av etnicitet och genus. (Massey 1994:147). Massey menar att Giddens tankar om tidens och rummets åtskiljning som desorienterande och ett hot mot personliga och platsliga identiteter kan leda till en tillbakagång mot platsen som en källa till autentiskhet och stabilitet (ibid:122). Rörligheten som den tidsrumsliga kompressionen ger upphov till är också präglad av maktförhållanden (ibid:146). I fallet med den berbiska byn och identiteten är det männen som lever i en mobil värld och har möjlighet att resa till och från byn på egen hand, medan kvinnorna inte har det. Det finns därför en logik i att det framförallt är männen som är aktiva i identitetsrörelsen, då de ”drabbas” av den tidsrumsliga kompressionen mer än vad kvinnorna som aldrig lämnar byn gör. Att män har större tillgång till rörlighet är ett globalt, åtminstone västerländskt, fenomen (ibid.). Det och den makt som de besitter i och med sin tillgång till den yttre världen skapar ett ojämnt maktförhållande som kontinuerligt bibehåller denna ordning.

Huruvida den lokala platsen verkligen har förlorat sin vikt är en fråga om vad som menas med dess vikt. Som nämndes under min andra intervju, kan platsen till och med uppfattas som viktigare idag än tidigare, då möjligheterna att åka tillbaka blivit större och viljan att återvända till byn är genomgående (Intervju #2). Det här pekar på en förståelse av platsen likt Masseys, där anknytning till platsen inte behöver betyda faktiskt placering i den. Kanske kan moderniseringen bidra med en sådan syn på platsen, likaväl som den kan skapa reaktionära önsknings om bevarande. Behovet av att känna tillhörighet trots geografiska avstånd tycks skapa en mer flexibel identifikation med hemplatsen. (jfr Intervju #2, s. 12 i denna uppsats). Att rörelsen till och från byn inte är ett nytt fenomen talar även det emot Giddens teori om den globaliserande, accelererande kraften. Som Hoffman nämner utgörs kulturen till stor del av männens frånvaro och återkomst, och platsen fortsätter trots det att vara central. Om man ser platsen utifrån Masseys (1994) teori om en relationsdefinierad, dynamisk sammanhållning är det lättare att förstå Hoffmans (2008) tes om att rörligheten är en del av

kulturen snarare än ett hot emot den. Kvarstår gör dock det faktum att majoriteten av dem som utövar denna rörlighet är män, vilket jag återkommer till i den avslutande delen av detta kapitel.

Identitet, stigmatisering och representation

Identitetens förhållande till den geografiska platsen är ett genomgående tema i föregående kapitel. Hur spelar den geografiska platsen roll för formandet av en berbisk identitet? Ett sätt att besvara den fråga kan vara genom Giddens tankar om självidentiteten i det senmoderna samhället. Det hänger samman med den tidsrumsliga kompressionen förklarad ovan. Självidentiteten definieras som det av personen reflexivt uppfattade självet utifrån hans biografi (Giddens 1991:68). När platstillhörigheten inte är lika avhängig för vem man är skapas en möjlighet efter att söka sig och definiera sin identitet utifrån andra premisser. Giddens diskuterar huruvida självet fanns i traditionella samhällen, men ställer sig kritisk till att de inte skulle ha gjort det (Ibid., 1991:94). Han menar snarare att individen alltid har funnits och att det inte är typiskt modernt att söka efter en identitet. Det som förändrats är istället förutsättningarna för att skapa en sådan. Valmöjligheterna är en sådan förutsättning, där moderniteten erbjuder en mängd alternativ men få råd om vad man bör välja (Ibid., 1991:101).

Identitetsrörelsen fokuserar till stor del på språkets vikt för kulturen och den berbiska identiteten. Då språket är väsentligt för att lyfta tiden från rummet, likt Giddens (1991) påstår, kan man tänka sig att språkkunskapen hos kvinnor och män, på landsbygden och i staden, hänger samman med rummet. Alltså, då kvinnorna i byarna oftare är enspråkiga, och talar ett språk som är starkt förknippat med platsen, blir reflexiviteten mindre. De kan inte ställa sig utanför språket och tala om det på ett annat språk, lika lite som de kan ställa sig utanför platsen och tala om den i förhållande till en annan plats. Dessutom är det berbiska språket först och främst ett talat språk, inte ett skriftligt. Först i och med moderniteten har behovet av att skapa en gemensam, skriven historia och därmed ett skriftspråk kommit fram. Det hänger samman med Giddens mening om att det skrivna är ett direkt medium för den lokala

platsens minskade betydelse. I en traditionellt oskriven kultur, som den berbiska, finns platsens betydelse för historien kvar.

Identitetsrörelsens konstruktion av en specifik dåtid, en punkt i historien som utmärker det rent berbiska, kan enligt Giddens förstås som ett uttryck för det moderna behovet av att ”använda historien för att skapa historia” (Ibid., 1991:27). Då traditionerna tycks försvagas konstrueras en uppfattning om en gemensam dåtid och, till viss del, en gemensam framtid, för att bilda sammanhållning och ordning oberoende av platsen. Konstruerandet av en kollektiv självidentitet syns tydligt i identitetsrörelsens arbete, och i det reflekterande över vad som är berbiskt som uppstått i mötet med andra kulturer och hoten mot den egna. Självet, och gruppen, blir ett reflexivt projekt, ett medvetet sådant baserat på en mängd val där identitetsrörelsen väljer vad som skall karaktärisera en berbisk identitet (Giddens 1991).

Även Massey diskuterar identiteter, både platsliga och personliga. Hon nämner identiteten som ”an articulation of the social relations in which a person/group is involved” (Massey 1994:179). Definitionen liknar till stor del den hon gör av platsen. Båda utgörs av de sociala relationer de tar del av. Hennes definition ger en förståelse för de personliga identiteter aktivister inom rörelsen kan uppleva, men den tar avstånd ifrån den sortens tillskrivna identitet och gränsdragning mellan vad som är berbiskt och inte, som identitetsrörelsen försöker befästa. Hon nämner begreppet platsidentitet, vilket är tilltalande, men kritiserar det för att vara för historiskt fokuserat. Annars upplever jag att både den plats- och identitetsdefinition som Massey kritiserar och den hon föreslår finns representerade i mitt resultat: den statiska, traditionella identiteten bunden till den lokala platsen är den som identitetsrörelsen eftersträvar och befäster på de som är kvar (även om det bör betonas att jag inte har tillgång till några förstahandsuppgifter om hur en sådan identitet faktiskt ser ut). Den urbana, diskursivt medvetna och flexibla identiteten är den som kommer fram hos aktivisterna själva och hos de som har möjlighet att reflektera över sin identitet och tillhörighet. Även vissa kvinnor har förstås den möjligheten men majoriteten är män, vilket

leder in på Goffmans (1972) teori om representation för en mycket heterogen grupp och problematiken i det.

För att förstå gruppens diskursiva och representativa arbetssätt för att etablera en berbisk identitet kan Erving Goffmans (1972) teori om stigmatisering användas. Han preciserar tre typer av stigman: kroppsliga egenskaper eller defekter, karaktärsstigman som exempelvis missbruksbeteenden och gruppstigman som etnicitet eller sexuell läggning. Identiteten som berb faller inom den tredje gruppen av gruppstigman (Goffman 1972:12). De intellektuella aktivisterna och de landsbygdsboende jordbrukarna delar samma stigma ("det berbiska") men inte mycket mer än det.

Då identitetsrörelsen har tillgång till de språkliga och offentliga verktygen för att tala för sin stigmatiserade grupp, och genom att göra det, tillskriver de dem som inte har samma uttrycksmöjligheter en specifik och traditionellt bevarad identitet, liksom de gör med byn. På ett sätt blir de som är minst aktiva de som tillskrivs det högsta kulturella värdet inom den stigmatiserade gruppen, trots att de troligen inte själva fäster lika stor vikt vid det berbiska som den vikt de tillskrivs (jfr Crawford, s. 26 i denna uppsats). Rörelsen tar upp det traditionellt berbiska, som språket, byn och diverse konstformer, och preciserar det som specifikt berbiskt. Först i det speglade mötet med ett sammanhang där det berbiska behöver uttryckas uppstår behovet av att urskilja och upprätta det som en aktualitet. Identitetsrörelsen, som aktivt tar ställning för den berbiska kulturen, har makt över det skrivna ordet och befäster medvetet vad som utåt skall definiera det berbiska. De blir representanter för sin stigmatiserade grupp (Goffman 1972:32). Dock är denna grupp inte homogen och dimensionerna av vad som utgör en berbisk identitet är troligen lika många som personerna som uppfattar sig vara berber. Aktivisterna inom identitetsrörelsen är alltså genom sin roll som representanter för hela den berbiska kategorin redan ett steg bort, både rumsligt och karaktäristiskt, från de som de ser sig som representanter för (ibid:36).

Som Hoffman (2008) skriver hotar den berbiska identiteten, oavsett i

vilken form den presenteras, den rådande dominerande bilden av Marocko som en arabisk nation. Typiskt för representanterna för en viss stigmatiserad grupp är att de ofta driver någon form av skriftlig publikation, vilket den berbiska identitetsrörelsen gör genom flertalet internetforum och det publicerade manifestet (Goffman 1972:12). Denna textuella del av rörelsen kan tänkas vara en del av det som Goffman kallar för ”impression management” (Goffman 1959), där syftet är att påverka den officiella bilden av den sociala kategorin. Goffman skriver att en viktig del av representanternas arbete ofta är att övertyga allmänheten om att få definieras i skonsammare termer (Goffman 1972:32), och strävan efter att få använda sitt eget språk som officiellt sådant kan nästan beskrivas som en metadimension av detta.

Genus, geografi och makt

En stor del av denna uppsats har kommit att ägnas åt kvinnligt och manligt förhållande till platsens olika former. Doreen Massey (1994) menar att geografi och genus är dubbelbundet sammanlänkade och påverkar skapandet av varandra. Genusrelationer varierar rumsligt, skriver hon, och lika mycket som den geografiska platsen påverkar formandet av genusförhållanden, påverkar genusformationer skapandet av den geografiska platsen. Den platsförståelse, av statiskhet, avgränsning och homogenitet, vilken Massey kritiserar är enligt henne en manligt kodad definition av plats. Hon tar avstånd från det genom att formulera ett kontrasterande sätt att tänka på plats utifrån relationer och menar inte att behovet av att avgränsa områden för att uppleva trygghet skall förstås som kulturellt manligt (Massey 1994:7). Hur kan då detta användas? Aktivister inom identitetsrörelsen, som huvudsakligen består av män, tenderar att se platsen i de termer som Massey kritiserar: geografiskt avgränsad till byn, som ett statiskt förvar för kulturella världen samt som representant för trygghet och tillhörighet (jfr. Intervju #2, s. 22 i denna uppsats). Samtidigt ser de kvinnorna på samma sätt som de ser på platsen: som bevarare av kulturen, förvaltare av språket och brukare av jorden (Hoffman 2008). Att beskriva kvinnor och natur i liknande ordalag är inte typiskt för den berbiska kulturen, utan snarare är

det karaktäristiskt för det patriarkalt dominerande tänkandet (Massey 1994).

”Women stands as metaphor for Nature, for what has been lost (left behind) and that place called home is frequently personified by, and partakes of the same characteristics as those assigned to, woman/mother/lover” (Massey 1994:10)

Det här förutsätter att kvinnorna faktiskt befinner sig på platsen som de representerar och som representerar dem. Dock har det starka förknippandet av kvinnan, hemlandet och naturen gjort att enbart platsen i sig uppfattas representera dessa värden. Massey fortsätter:

”The construction of ‘home’ as a women’s place has, moreover, carried through into those views of place itself as a source of stability, reliability and authenticity. Such views of place, which reverberate with nostalgia for something lost, are coded female” (Massey 1994:180)

Det finns två sidor av den genusrelaterade ordningen inom den berbiska kulturen. Den första är den symboliska dualismen, där kvinnor förknippas med landsbygden, språket och det naturliga, medan män hör samman med staden, civilisationen och den modernt globaliserade världen. Den andra är rörligheten och frånvaron, som är männen förunnad. Gällande rörligheten och genus skriver Brett och Fentress:

The “immobility” of Berber society is a man’s view of the women’s culture, not an organic view of the society as a whole.” (Brett & Fentress 1997:264)

De ifrågasätter alltså synen på livet i byn som statiskt, likt Massey (1994) gör. De pekar även på att det är männen som ”ser tillbaka” på kvinnornas kultur på det viset, snarare än att se samhället som en organisk helhet. Samtidigt är ju kvinnornas verklighet långt mindre mobil än männens, men om man istället ser på kulturen som helhet så blir den, enligt Brett och Fentress (1997), mer lik den definition av

platsen i form av sociala interaktioner som Massey förespråkar. Huruvida det är en mer korrekt bild, eller mest ett sätt att bortse ifrån de genusberoende ojämlikheterna, är en tolkningsfråga.

Rörligheten inom kulturen har delvis behandlats i den inledande delen av detta kapitel. Masseys syn på rummet som en unik samling sociala interaktioner liknar Hoffmans (2008) diskussion om den manliga emigrationen från byn. Hoffman pekar på att slitningen mellan rörlighet och bofasthet är karaktäristiskt för kulturen, snarare än att något av det skulle vara överlägset.

Relationerna, mellan dem som bor kvar i byn och dem som lämnat den, genomkorsar och utgör rummet, menar Massey, och platsen kan då ses som en ögonblicksbild över dessa relationer, inklusive dess relationer med omkringliggande liknande kluster av sociala relationer. Sett på det viset framstår Hoffmans syn på den manliga frånvaron som relevant, då den i sig inte utmanar kulturens och platsens autentiskhet – en sådan behöver inte definieras eller finnas om platsen snarare utgörs av en specifik uppsättning av sociala relationer. Det blir också svårare att tala om de utflyttade männen som frånvarande från platsen, då de fortfarande är en del i den genom sina relationer, till platsen såväl som till personerna där. Snarare är det skillnaderna i rörlighet som hamnar i fokus: det är männen som har tillgång till det spatials, medan kvinnorna saknar möjligheten till rumslig förflyttning. Kvinnlig rörlighet utmanar alltid de patriarkala normerna, skriver Massey (1994:11). Ett illustrativt exempel på det här förhållandet är beskrivningen av hemkomsten som ges, av en utflyttad man, under min andra intervju (Intervju #2): när männen återvänder hem sitter kvinnorna tillsammans på bergssluttningarna längs vägen. Och väntar.

6. AVSLUTNING

Den fysiska platsens betydelse för de sociala relationerna och den självupplevda identiteten har definitivt förändrats, men kanske har den inte försvunnit i lika stor utsträckning som jag hade trott. En direkt platsrelation är inte det enda sättet att påverkas av och värna om sin kulturella plats. Kanske kan moderniteten fungera även i den riktningen och ta platsen till den globala arenan, liksom det globala till det lokala. Skapandet av en andra plats, en virtuell sådan, existerar sida vid sida med återvändandet hem.

Inom mitt ämne finns mycket kvar att utforska, kanske främst i form av en liknande studie med ett direkt urval från en specifik plats. Med denna litteraturstudie ligger främst en grund för en alltför allmän förståelse av platsens fenomen och det hade, för uppsatsen och för mig själv, varit värdefullt att befinna mig på de platser jag skriver om. Dock är väl även det ett uttryck för den globaliserade världsordningen, att jag skriver om en plats som intresserar mig mer än min faktiska belägenhet, mitt ”här”. Frågor som kvarstår är en djupare analys av kvinnors och mäns platsrelation, då det är det som framstår som mest karaktäristiskt inom ämnet, samt kanske en omprövning av vad som egentligen definierar en platsrelation: om det är en direkt interaktion eller en stark, medveten längtan hem, till byn.

Tryckta källor

Becker, Cynthia 2010 Deconstructing the History of Berber Arts: Tribalism, Matriarchy, and a Primitive Neolithic Past. I Hoffman, Katherine E. & Susan Gilson Miller 2010: *Berbers and Others: Beyond Tribe and Nation in the Maghrib*. Indiana University Press: Bloomington

Bourdieu, Pierre 1971 The berber house. I Lawrence-Zuniga, Denise & Setha Low 2003 *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. Blackwell Publishing: Oxford,

Brett, Michael & Elizabeth Fentress 1997 *The Berbers*. Blackwell Publishing: Oxford

Crawford, David 2002 Morocco's Invisible Imazighen. I *Journal of North African Studies*. Vol. 7 No. 1, Frank Cass Publishers: London

Crawford, David & Katherine E. Hoffman 2000 Essentially Amazigh: Urban Berbers and the Global Village. I Coury, Ralph M. & R. Keven Lacey 2000 *The Arab-African and Islamic World: Interdisciplinary Studies*. Peter Lang Publishing: New York

Ghambou, Mokhtar 2010 The "Numidian" Origins of North Africa. I Hoffman, Katherine E. & Susan Gilson Miller 2010: *Berbers and Others: Beyond Tribe and Nation in the Maghrib*. Indiana University Press: Bloomington

Giddens, Anthony 1991 *Modernitet och självidentitet. Självet och samhället i den senmoderna epoken*. Bokförlaget Daidalos AB: Göteborg

Goffman, Erving 1959 *The Presentation of Self in Everyday Life*. Doubleday: New York

- Goffman, Erving 1972 *Stigma: Den avvikandes roll och identitet*.
Norstedts förlag: Stockholm
- Gunnarsdotter, Yvonne 2005 Doctoral Thesis 2005: *Från
arbetsgemenskap till fritidsgemenskap. Den svenska landsbygdens
omvandling ur Locknevis perspektiv*. Faculty of Natural Resources.
Swedish University of Agricultural Sciences: Uppsala
- Hart, David M. 2000 *Tribe and Society in Rural Morocco*. Frank Cass
Publishers: London
- Hansen, Kjell och Karin Salomonsson (red.) 2001 *Fönster mot Europa:
Platser och identiteter*. Studentlitteratur AB: Lund
- Hoffman, Katherine E. 2008 *We share walls: Language, Land, and
Gender in Berber Morocco*. Blackwell Publishing: Oxford
- Hoffman, Katherine E. & Susan Gilson Miller 2010: *Berbers and
Others: Beyond Tribe and Nation in the Maghrib*. Indiana University
Press: Bloomington
- Ilahiane, Hsain 2006: *The A to Z of the Berbers (Imazighen)*. Scarecrow
Press, Inc: Lanham
- Maddy-Weitzman, Bruce 2011 *The Berber Identity Movement and the
Challenge to North African States*. University of Texas Press: Austin
- Massey, Doreen 1994 *Space, place and gender*. Blackwell Publishers,
Oxford
- The Diagram Group 1997: *Peoples of Africa: Peoples of North Africa*.
Diagram Visual Information Ltd: New York

Otryckta källor

Immigration and Refugee Board of Canada, publicerat 2000-11-16

Morocco: Brief history of the Berbers including their origins and geographic location.

<http://www.unhcr.org/refworld/topic,463af2212,469f279a2,3df4be668,0.html> (2012-05-06)

The Economist, publicerat 2011-07-07 *Morocco's referendum: A very*

small step. <http://www.economist.com/node/18929381> (2012-05-13)