

Ryszard Vorbrich

**„PLEMIĘ OBYWATELSKIE”
A MONARCHIA SZARYFIJSKA.
INSTYTUCJONALIZACJA
I ETATYZACJA ROZWOJU
WE WSPÓŁCZESNYM MAROKU¹**

**THE „CIVIC TRIBE”
AND THE SHARIFIAN MONARCHY:
THE INSTITUTIONALIZATION
AND NATIONALIZATION OF DEVELOPMENT
IN CONTEMPORARY MOROCCO**

Słowa kluczowe: Maroko, plemię, postplemienne społeczeństwo, monarchia szaryfijska, społeczeństwo obywatelskie, rozwój, Narodowa Inicjatywa na rzecz Rozwoju Ludzkiego

¹ Niniejsze studium prezentuje wstępne wyniki projektu badawczego NCN (NN 109 055539) „Bierny beneficjent *versus* lokalny partner projektów rozwojowych. Konceptualizacja i strategie adaptacyjne w zakresie współpracy rozwojowej wśród afrykańskich społeczności lokalnych (studium porównawcze)”.

Procesy zmiany kulturowej i społecznej w Afryce prowadzą do uformowania się nowych form struktury społecznej oraz nowych mechanizmów (zasad) ich funkcjonowania. Znamienitym przykładem takich procesów jest Maroko, ostatnie już chyba stabilne państwo północnej Afryki. Struktury plemienne przez stulecia tworzyły tam swego rodzaju społeczeństwo alternatywne, wręcz opozycyjne do państwa marokańskiego.

Wyrazem tej *spécialité de pays* był ukształtowany historycznie podział kraju na dwa różniące się makroregiony: *bled el makhzen* oraz *bled es siba*. Ten pierwszy obejmował centralne (nizinne i nadmorskie) regiony „wewnętrzne” państwa. Był to kraj poddany władzy sułtana, czyli dosłownie ‘kraj rządowy’². *Bled es siba* – czyli ‘kraj lwa’ – obejmował regiony peryferyjne państwa, masywy górskie oraz presaharyjskie, odrzucające polityczne zwierzchnictwo sułtana. Władza centralna nie mogła go efektywnie kontrolować ani eksploatować.

W strefie *bled es siba* najdłużej przetrwały, bo do początków XX w., struktury plemienne. W kontekście marokańskim, a raczej szerzej mówiąc: północnoafrykańskim, „plemię” jako jednostka strukturalna i klasyfikacyjna ma nieco inny charakter niż w Afryce Subsaharyjskiej. Zbiorowość określana tym mianem nie stanowi – jak zwykle się używać tego terminu w afrykanistyce – grupy rodów wywodzących się od wspólnego przodka o wyrazistej tożsamości, swego rodzaju jednostki klasyfikacji etnicznej, samodzielnej, „skończonej” jednostki organizacji politycznej³. Nie można też ostro przeciwstawiać marokańskiego „plemienia” marokańskiemu „państwu” w myśl zasady „aby państwo

² Arabski termin *makhzem* – oznaczający w Maroku tyle co ‘rządowy’, ‘państwowy’ – etymologicznie wywodzi się od *el makhzem* – dosłownie ‘magazyn’. Początkowo (w VII w.) używano go w Maghrebie na określenie żelaznego kufra, w którym przekazywano daninę do Bagdadu, nieco później także określano tak skarbiec sułtański, w którym przechowywano pieniądze, broń i dokumenty. Dopiero z czasem tego pojęcia zaczęto używać na określenie władzy centralnej w Maroku; zob.: E. Michaux-Bellaire, *Makhzen*, w: *Encyclopedie de l’islam*, Vol. 15, Paris 1969, s. 131–135.

³ Por.: R. Vorbrich, *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Poznań 2012.

mogło żyć, plemię musi umrzeć”⁴. Choć w Maroku termin „plemię” odnosi się do pewnego typu organizacji społeczno-politycznej, funkcjonującej – jak i w całej Afryce – w opozycji do państwa i jego instytucji, niemniej – jak to wykazali antropolodzy⁵ – w kraju tym „plemiona” od wieków współistniały z tamtejszymi strukturami państwa. Znajdowało to wyraz w uznawaniu – także wśród mieszkańców *bled es siba* – autorytetu duchowego sułtana, który stawał się w ten sposób „Wodzem Wiernych” (*Amir Al Muminin*). Marokańskie „plemię” rozpatrywać należy w kontekście dwóch jego cech: marginalizacji i segmentaryzacji. Pierwsza cecha ma charakter względny (uwarunkowana sytuacyjnie) i jest pochodną istnienia szerszej społeczności typu narodowego. Druga cecha ma charakter strukturalny i jest pochodną segmentarnego charakteru organizacji plemiennej w Maroku.

W warunkach marokańskich, zwłaszcza tamtejszych regionów górskich, grupę określaną w antropologii mianem „plemienia” tworzyła zbiorowość złączona ideą pokrewieństwa i wspólnotą korzyści gospodarczych. Czynnikiem integrującym członków plemienia w sferze ideologicznej była co prawda genealogia, ale była ona oparta najczęściej na wtórnej w stosunku do układów ekologicznych (topografii, dostępu do strategicznych zasobów naturalnych) niż rzeczywistej wierze w pochodzenie od wspólnego przodka. W praktyce jednak etnonimy zaczynające się tradycyjnym berberskim *ait* (‘synowie’), takie jak: Ait Ammes, Ait Atqi, Ait Tizgui itp., nie odwołują się do mitycznego przodka, lecz do lokalnych warunków ekologicznych (topograficznych). Berberskie *ammes* znaczy tyle co ‘środkowy, centralny’, *atqi* – ‘wielka,

⁴ Wśród polityków Afryki Subsaharyjskiej działających w oparciu o idee nacjonalizmów państwowych dominuje przekonanie o konieczności zwalczania trybalizmów, streszczających się najlepiej w hasle pierwszego prezydenta Mozambiku Samory Machela: „aby naród mógł żyć, plemię musi umrzeć”; zob.: B.J. Berman, *Ethnicity, Patronage and the African State: the Politics of Uncivil Nationalism*, „African Affairs” 1998, Vol. 97, s. 305.

⁵ Por.: E. Gellner, *Tribalism and social change in North Africa*, w: W.H. Lewis (red.), *French-Speaking Africa: The Search for Identity*, New York 1965, s. 107–118.

pionowa skała’, *tizgui* – ‘niższy, dolny’. W ten sposób łatwo się można zorientować, że segment plemienny Ait Ammes zamieszkuje centrum doliny, wioski Ait Atqi ulokowane są pod wielką, wznoszącą się pionowo górą, a Ait Tizgui tworzą osady rozlokowane na dnie doliny.

To co integruje członków plemienia w wymiarze materialnym, to wspólnota interesów: wspólnotowa własność ziemi (niegdyś także uprawnej, a współcześnie już tylko pastwisk komunalnych) i dostęp do wspólnie zagospodarowanych zasobów wody (ujętych w systemy irygacyjne, budowane i utrzymywane wspólnym wysiłkiem). Ważną rolę spajającą wspólnotę plemienną stanowi święty patron, związany z typowym dla berberskiego islamu kultem świętych, którego materialną emanacją jest jego grobowiec. Równie integrującą rolę pełni, położone zazwyczaj opodal grobowca, plemienne targowisko (centrum dystrybucji i relacji ze światem zewnętrznym).

Istotnym czynnikiem budującym „ducha wspólnoty plemienia” była (i jest) typowa dla mieszkańców północnej Afryki skłonność do życia w grupie. Już przed wiekami Ibn Chaldun do jej opisu użył w swej sławnej *Muqaddimah* („Wprowadzeniu do historii”)⁶ staroarabskiego terminu *assabiyah* (‘poczucie przynależności do plemienia’), przy czym postawę taką zdefiniował jako swoisty mechanizm „spójności społecznej”, cechujący kulturę tego regionu. Istotny dla naszej dalszej analizy jest fakt, iż etymologicznie termin *assabiyah* wywodzi się od rzeczownika *sabah* – ‘krewniacy’, co sprawia, że można założyć, iż pierwotnie oznaczał on tyle co ‘działanie wspólne ze swoimi krewniakami’. Omawiany termin powiązać też jednak można z takimi arabskimi słowami jak *isdbah* lub (koraniczne) *usbah*, które z kolei tłumaczyć można jako ‘grupa’ w sensie bardziej ogólnym⁷. A zatem dopuszczalne jest

⁶ W czasie opracowywania niniejszego artykułu korzystałem z tłumaczenia tekstu oryginalnego na język angielski autorstwa Franza Rosenthala; zob.: https://asadullahali.files.wordpress.com/2012/10/ibn_khaldun-al_muqaddimah.pdf [22.04.2015].

⁷ Zob. komentarz do tłumaczenia *Muqaddimah* autorstwa Franza Rosenthala, https://asadullahali.files.wordpress.com/2012/10/ibn_khaldun-al_muqaddimah.pdf [22.04.2015].

odnoszenie terminu *assabiyah* – za Ibn Chaldunem – do solidarności społecznej, grupowej świadomości i spójności społecznej⁸.

W ten sposób w wymiarze praktycznym *asabiyah* w sensie węższym odnosi się do współdziałania z ludźmi, z którymi dzieli się wspólne pochodzenie (nawet fikcyjne). W sensie szerszym oznacza natomiast współdziałanie z innymi (niespokrewnionymi) ludźmi, których dzięki dłuższym i bliskim kontaktom uznaje się jako członków tej samej grupy. Taka postawa sprzyja uruchamianiu mechanizmów asymilacji i dysymilacji plemiennej. Poszczególne „plemiona” mogły przyjmować do swego grona segmenty „niespokrewnione”, ale z powodów gospodarczych (politycznych) związane wspólnotą interesów. „Plemiona” mogły także ulegać dezintegracji, tworząc odrębne jednostki polityczno-gospodarcze.

W ten sposób dochodzimy immanentnej cechy tradycyjnej organizacji plemiennej w Maroku, jaką jest jej segmentarna struktura. Opiera się ona na dwóch kardynalnych regułach:

1. unilinearne liczone systemie pokrewieństwa, w którego ramach system genealogiczny wykracza poza społeczność lokalną, a towarzysząca mu zasada lojalności słabnie wraz ze wzrostem dystansu genealogicznego;
2. zrównoważonej opozycji między segmentami. Na szczególnych poziomach integracji społecznej mamy tu do czynienia z egalitarnym układem modułów (segmentów), równorzędnych pod wzglę-

⁸ Staroarabski termin *Assabiyah* (عقبية) ma wiele znaczeń, od pierwotnego ‘poczucia przynależności do plemienia’, ‘więzów krwi’ i ‘solidarności rodu’ po ‘poczucie grupowe’ i formy solidarności, które nie mają swojej podstawy wyłącznie w pokrewieństwie; zob.: M. Talbi, *Ibn Khaldun et le sens de l’histoire*, „Studia Islamica” 1967, Vol. 26, s. 73–148. W niektórych kontekstach, np. religijnych, termin *asabiyah* ma negatywny wydźwięk. Oznacza on tyle co ‘uprzedzenia’, stawianie lojalności (rodowej, plemiennej) ponad obiektywną sprawiedliwość. Kojarzony jest z nowoczesnym nacjonalizmem. Islam potępia postawy (stan umysłu) określane tym terminem; por.: M.A. Roque (red.), *La société civile au Maroc. L’émergence de nouveaux acteurs de développement*, Barcelone 2004 oraz komentarz do tłumaczenia autorstwa F. Rosenthala, op. cit., s. 851–852.

dem potencjału demograficznego (a w ślad za tym i gospodarczego) oraz swych praw i obowiązków⁹.

Dzięki tak opisanym zasadom i mechanizmom w tradycyjnym społeczeństwie marokańskim wyodrębnić można w ten sposób pięć, sześć, a w skrajnych wypadkach nawet 10 poziomów integracji: rodzina podstawowa (ber. *takat*, ar. *kanun* – ‘ognisko’), rodzina rozszerzona (ber. *azwar* – ‘penis’, *ikhs* – ‘kość’), lineaż (ber. *aflus*), ród (ber. *l’muda*), osada (*duar* – ‘przysiółek’), podfrakcja plemienia (*muda*), frakcja (segment) podplemienia (*taqbilt*), plemię (*qbila*) i konfederacja plemion¹⁰.

W literaturze przedmiotu trwa spór, któremu z wymienionych poziomów integracji odpowiada najlepiej „fachowy” (antropologiczny) termin „plemień”. Większość antropologów przychyliła się do opinii, że desygnatem plemienia w kontekście marokańskim jest jednostka taksonomiczna określana mianem *qbila*, choć nie brak głosów, że także *taqbilt* odpowiada cechom przypisywanym w ujęciach teoretycznych „plemieniu”. Tworzy on bowiem terytorialnie spójną i politycznie autonomiczną (wyposażoną w etnonim) jednostkę organizacji plemiennej. Za *qbila* jako desygnatem „plemienia” przemawia to, iż jest on najszerszą spójną politycznie i gospodarczo jednostką taksonomiczną struktury plemiennej. Dysponuje bowiem cechami, których brak podplemieniu (*taqbilt*). Najważniejszym z tych elementów są peryferyjne pastwiska komunalne (letnie i zimowe, położone z reguły na przeciwległych krańcach terytorium danego plemienia), z których korzystać mogą na równych prawach członkowie wszystkich frakcji. Ważnym spoiwem jest tu także wspomniany targ (o eksterytorialnym charakterze) oraz *zauja* (wielofunkcyjne miejsce kultu lokalnego świętego, łączące funkcje meczetu, szkoły koranicznej,

⁹ Zob. szerzej: R. Vorbrich, *Górale Atlasu marokańskiego. Peryferyjność i przejawy marginalności*, Wrocław 1996.

¹⁰ Wielopoziomowemu układowi struktury plemiennej w Maroku towarzyszy ogromne zamieszanie terminologiczne. Zależnie od regionu kraju ten sam termin może odnosić się do dwóch (niekiedy nawet trzech) poziomów organizacji segmentalnej. Zjawisku temu towarzyszy zamieszanie terminologiczne w literaturze przedmiotu; zob.: *ibidem*, s. 155–170.

domu pielgrzyna, instytucji arbitrażowej itp.). Całość cech konstytuujących zbiorowość zwaną *qbila* dopełnia etnonim, zawołanie oraz (niekiedy) sztandar uznawany za wspólny przez członków wszystkich frakcji danej grupy plemiennej.

W epoce przedkolonialnej i w dużej mierze w czasach protektoratu i pierwszych dekad niepodległego Maroka relacje społeczne w ramach społeczności plemiennych i pomiędzy nimi oparte były na systemie aliansów określających reguły dystrybucji ziemi i wody, podział pracy kolektywnej oraz zbiorów. Istniał tam skomplikowany system zapobiegania sporom i rozwiązywania ich¹¹. Życiem codziennym wspólnot różnej skali kierowały zgromadzenia lokalne (*dżema'a*) tworzone przez notabli, którzy reprezentowali każdy ród (lineaż) z wioski lub doliny, a na wyższych szczeblach struktury politycznej (konfederacja plemion) ciała przedstawicielskie (*ait arba'in* – ‘czterdziestu’). W takim układzie pojawiała się – odwołując się do terminologii Émile’a Durkheima – solidarność mechaniczna, opierająca się na podobieństwie między jednostkami (braku wyraźnego podziału pracy), charakterystyczna dla społeczności segmentalnych¹².

W takiej „demokracji plemiennej” partycypowanie w decyzjach jest reglamentowane tylko dla pewnych kategorii osób (dorosłych). Wykluczeni z *dżema'a* byli obcy, Żydzi oraz kobiety. Ci pierwsi, ponieważ nie należeli do plemienia (nie należeli do uznanych społecznie grup pokrewieństwa – lineaży). Te ostatnie, ponieważ uczestnictwo w *dżema'a* nie było przypisane do jednostki jako takiej, lecz do patrylineażu.

O przetrwaniu plemienia jako podstawowej (kluczowej) jednostki organizacji społeczno-gospodarczej w górskich regionach Maroka przesądziła (choć niezamierzenie) reforma administracyjna podjęta u progu niepodległości kraju, w latach 50. XX w.

W trwającym 44 lata okresie protektoratu miała miejsce formalna i faktyczna likwidacja *bled es siba*. Obszary górskie i peryferyjne państwa marokańskiego zostały trwale włączone w struktury no-

¹¹ Ibidem, s. 196–207.

¹² Por.: É. Durkheim, *De la division du travail social. Étude sur l'organisation des sociétés supérieures*, Paris 1893.

woczesnego państwa. Niemniej struktury plemienne (oraz plemienne instytucje, np. arbitrażowe) funkcjonowały nadal w formule „rządów pośrednich”. Tak bowiem można określić przekazanie funkcji administracyjnych lokalnym instytucjom o charakterze wiecowym lub przedstawicielskim (*dżema'a*) oraz lokalnym wodzom plemiennym (lojalnym władzom protektoratu), a wymiaru sprawiedliwości „trybunałom zwyczajowym” (*mahakim adijjia*), działającym w oparciu o prawo zwyczajowe, specjalnie do tego celu skodyfikowane przez Biuro do spraw Tubylczych.

W niepodległym Maroku podjęto reformę administracji przesądzającą o nowej roli struktur plemiennych. Zgodnie z ideą modernizacji kraju typowe dla okresu protektoratu struktury władzy pośredniej zastąpiono administracją typu bezpośredniego. Cały kraj podzielono na prowincje, regiony, gminy i sekcje gmin. W myśl polityki unifikacji kulturowej kraju (znielowanie lub raczej przesłonięcie różnic między Arabami i Berberami) naczelnym imperatywem określającym kształt jednostek administracyjnych było zatarcie podziałów etnicznych¹³. Jednostki administracyjne wyższej rangi w Maroku odwołują się zatem wyraźniej do struktur geograficznych niż etnicznych. Odmienna sytuacja wystąpiła natomiast na poziomie podstawowym, czyli w gminach. Kształt wielu gmin wiejskich (zwłaszcza w obszarach górskich – berberskich) odtwarza bowiem wyraźnie tradycyjne granice plemienne. Stało się tak wbrew intencjom inicjatorów reformy administracyjnej. Statut królewski z 1958 r. jednoznacznie stwierdzał bowiem, że: „plemienne struktury [...] nie mogą stanowić podstawy przy ustanawianiu ciał przedstawicielskich”¹⁴. Powołana w 1964 r. specjalna objazdowa komisja rządowa, ustalająca w terenie liczbę i kształt gmin wiejskich, posługiwała się oficjalnym sloganem „zniszczenia plemiennej struktury”¹⁵. W praktyce jednak „kryterium sukcesu komisji stała się nie tyle liczba zniszczonych plemion, lecz liczba stworzonych

¹³ Por.: D.E. Ashford, *Political change in Morocco*, Princeton 1961.

¹⁴ Ibidem, s. 357.

¹⁵ Zob.: I.W. Zartman, *Morocco: Problem of New Power*, New York 1964, s. 210.

i zdolnych do funkcjonowania gmin”¹⁶. Jak ujął to wówczas wysoki urzędnik Ministerstwa Spraw Wewnętrznych: „Nadzwyczaj ważna operacja techniczna reformowania gmin polega na dzieleniu plemion na jednostki, które będą ekonomicznie samowystarczalne (*viable*), politycznie spójne (*manageable*) i etnicznie zharmonizowane”. Takim kryteriom odpowiadały właśnie terytoria plemion górskich¹⁷. Były one bowiem wpisane w krajobraz (granice przebiegały zazwyczaj wierzchołkami szczytów), samowystarczalne gospodarczo (dzięki panowaniu nad komplementarnymi kategoriami zasobów naturalnych: wodą i pastwiskami), posiadały tradycje władzy przedstawicielskiej, mogące mieć zastosowanie przy tworzeniu nowoczesnych struktur samorządowych. Struktury plemiennne, choć zamaskowane nową nomenklaturą, okazały się zatem żywotniejsze, niż sądzili ideolodzy modernizacji kraju. Względy ekologiczne i ekonomiczne zadecydowały, iż z 726 nowo erygowanych gmin rolniczych 50–75% nawiązywało swymi obszarami do tradycyjnych struktur plemiennych i granic *dżema’a* z epoki protektoratu¹⁸.

Typowa gmina dzieli się na kilka sekcji (*section de commune*), one z kolei na wsie (zwane *duarami*). Te ostatnie nie mają nic wspólnego z dawnymi *duarami*, a odpowiadają raczej dawnym podfrakcjom plemiennym. Sekcje gmin stanowią zarazem podstawowy okręg wyborczy, zwany szejkanatem. Na szczeblu gminy współdziałają, wyraźnie od siebie oddzielone, dwa pionowy struktury władzy: samorządowa i państwowa. Pierwsza jest kontynuacją tradycyjnych struktur plemiennych. Druga natomiast to kontrolujący ją aparat urzędniczy agend rządowych (np. urzędy stanu cywilnego itp.).

W tym miejscu musimy przyjrzeć się instytucjom i zasadom funkcjonowania państwa marokańskiego. Maroko jest monarchią dziedzicz-

¹⁶ Ibidem, s. 211.

¹⁷ R. Vorbrich, *Górale Atlasu marokańskiego...*, op. cit., s. 306.

¹⁸ I.W. Zartman, op. cit., s. 216. Należy zaznaczyć, iż granice współczesnych gmin górskich nie zawsze (i nie w pełni) odpowiadają dokładnie zasięgom dawnych plemion. Pomijają często niezamieszkałe tereny (np. lasy).

na, państwem wyznaniowym, którego obywatele są muzułmanami z urodzenia¹⁹. Od XVII w. panuje tam dynastia Alawitów. Wywodzi ona od Mulaja Raszida, który zjednoczył kraj po długim okresie rozbięcia politycznego. Pełne arabskie imię założyciela dynastii Ar-Raszid ibn Ali asz-Szarif wskazuje na jego „szlachetne” pochodzenie. Tytuł *Szarif, Szerif, Szorfa (Al Šzārif – ‘szlachetny’, ‘wysoko urodzony’)* przysługuje bowiem jedynie potomkom proroka Mahometa, a w zasadzie jedynie pewnemu odgałęzieniu jego rodu. Dynastia wyprowadza swe pochodzenie od jednego z wnuków Mahometa – Hasana ibn Alego – syna córki proroka Fatimy²⁰ oraz jego bliskiego kuzyna Alego, stąd nazwa dynastii. Dynastia Alawitów zastąpiła wcześniejsze dynastie arabsko-berberskie, które rzadko mogły wykazać się tak „szlachetnym pochodzeniem”²¹.

¹⁹ Jedyne wyjątek dotyczy marokańskich Żydów, którzy do lat 50. i 60. stanowili znaczącą mniejszość religijną w tym państwie. W połowie XX w. ich liczba sięgała 270 tys. osób (3% populacji) rozrzuconych po całym kraju, głównie w miastach. Większość z nich wyemigrowała w latach 60. do Izraela i Francji; zob.: M.A. Lahbabi, *Pluralisme ethnique et culturel au Maroc*, w: *Ethnic and Cultural Pluralism in intertropical Communities. Report of the XXX Meeting held in Lisbon, April 1957*, Bruxelles 1957, s. 100.

²⁰ Fatima Az-Zahra (ur. 605 r., zm. 632 r.) była najmłodszą i ukochaną córką proroka Mahometa i jego żony Chadiży. Poślubiła brata stryjecznego swego ojca, Alego (Ali ibn Abi Talib) – późniejszego kalifa, ostatniego „kalifa sprawiedliwego”. Fatima miała dwóch synów: Husajna i Hasana, od których wywodzą się wszyscy potomkowie Mahometa. W tradycji sunnickiej tytuł Szarif/Szerif zarezerwowany jest dla potomków Mahometa w linii pochodzenia od Hasana ibn Alego – pierwotnego syna Fatimy. Potomkom Husajna ibn Alego – młodszego wnuka proroka – przysługuje tytuł *Sajjid*. Alawici roszczą sobie nie tylko prawo do pochodzenia od Mahometa, ale także od średniowiecznych władców Kordoby.

²¹ Poprzedzająca Alawitów dynastia Saadytów także wywodziła swe pochodzenie od wnuka Mahometa – Hasana, lecz w historiografii przyjęło się miano nadane im przez ich wrogów i następców – Alawitów, twierdzących, że wywodzą się oni zaledwie od Halimy as-Saadiji, mamki proroka; zob.: F. Bocheński, Sadyci, w: J. Bielawski (red.), *Mały słownik kultury świata arabskiego*, Warszawa 1971, s. 447–448.

W islamskiej tradycji „państwa” tworzą nie tyle instytucje polityczne, ile jednostki wyznające wiarę w jednego Boga – Allaha – i uznające autorytet proroka Mahometa. Proweniencja od proroka Mahometa – podnoszona w tytule *szarif* – stanowi zatem do dzisiaj jeden z ważnych czynników legitymujących władzę sułtańską w Maroku. Stąd pochodzi używany w stosunku do niej termin „monarchia szaryfjska”. Temu też należy przypisać znaczenie, jakie członkowie dynastii przywiązują do swej genealogii²².

Przykładanie dużej roli do genealogii poszczególnych osób i rodzin ma w cywilizacji islamu długą tradycję. Na znaczenie znajomości „swych korzeni” zwracał już uwagę kalif Umar ibn al-Khattab, jeden z czterech pierwszych kalifów, zwanych później sprawiedliwymi, twórca potęgi imperium arabsko-muzułmańskiego. Sentencja jemu przypisywana („uczyć się genealogii, to jest dotrzeć do swych korzeni «krewnych»”) pojawia się jako zdanie wprowadzające na graficznych przedstawieniach drzewa genealogicznego jednostek i grup ludzkich²³.

Świadomość (niekiedy wręcz kreowanie) swej genealogii przybiera w Maroku formę swoistej manifestacji. Najpowszechniejszą jej postacią są tzw. *mokkah*. Są to najczęściej ozdobne, pięknie kaligrafowane graficzne przedstawienia drzewa genealogicznego danej osoby lub rodziny. Stanowią one świadectwo kulturowego i politycznego znaczenia genealogii w świecie islamu²⁴. Stanowią rodzaj certyfikatu poświad-

²² Por.: M. Morsy, *Arbitration as political institution: an interpretation of the status of monarchy in Morocco*, w: A.S. Ahmed, D.M. Hart (eds.), *Islam in tribal societies. From Atlas to the Indus*, London – Boston – Melbourne 1986, s. 39–65.

²³ Badania własne.

²⁴ Istnieją wyobrażenia drzewa genealogicznego proroka Mahometa wywodzące jego pochodzenie wprost od biblijnego Adama. Samo plemię Kurajczyków (Quraysh), którego członkiem był Mahomet, miało wywodzić się w prostej linii od Ismaila, podczas gdy jego brat – Izaak – miał dać początek linii prowadzącej do narodu żydowskiego. W ten sposób Mahometa dzielić mają 62 pokolenia od Abrahama i 82 od Adama; zob.: <https://www.pinterest.com/pin/561401909769313028/> [21.12.2014].

czającego (niczym wizytówka) pozycję społeczną danej osoby lub rodziny (rodu). Taki *makkah*, wyprowadzający pochodzenie w prostej linii (39 pokoleń) od proroka Mahometa, posiada oczywiście obecnie panujący w Maroku Mohammed VI.

Z genealogii dynastii panującej w Maroku wywieść można przymioty sułtana jako „władcy wiernych”:

1. reprezentanta Boga na Ziemi;
2. najwyższego imama prowadzącego modlitwy piątkowe, składającego symboliczne ofiary;
3. władcy sprawującego najwyższą władzę świecką;
4. czynnika osobowego niezbędnego do funkcjonowania wspólnoty państwa i wiary.

W narracji legitymizującej władzę monarchy, obok pochodzenia od proroka Mahometa, ważną rolę odgrywa także sposób jej sprawowania, coś, co można określić mianem „rządów sprawiedliwych”. W ramach panującego w Maroku teokratycznego systemu politycznego – immamatu – decyzje sułtana muszą odpowiadać potrzebom wspólnoty wiernych. Sułtan jako najwyższy imam zarządzający sprawami *ummy* (tej jej części, która uznaje jego zwierzchnictwo duchowe) ma obowiązek kierować się przede wszystkim jej dobrem.

Rządy niesprawiedliwe, godzące w *ummę*, tracą cechę legalności, stają się przedmiotem oceny i krytyki ze strony poddanych. W tradycji, w praktyce ustrojowej monarchii szaryfijskiej do oceny rządów sułtana powołana jest szczególna kategoria autorytetów religijnych – *faqih* – doktorów prawa muzułmańskiego²⁵. W dawnym (przedkolonialnym) Maroku rozstrzygali oni o teologicznej skuteczności i prawomocności inwestytury każdego pretendenta do tronu i po osiągnięciu konsensusu wydawali specjalną proklamację o boskim nadaniu władcy – zwaną *baja*²⁶. Tracąc poparcie wiernych, wyrażane przez *fakih*,

²⁵ Zwani są oni w tym wypadku *Ahl el-hal wa el-iqd* – ‘ci, którzy odbierają i zwalniają z przysięgi’; zob.: M. Monjib, *La monarchie marocaine et la lutte pour pouvoir*, Paris 1992, s. 332.

²⁶ Teoretycznie o ciągłości władzy przesądzało prawo sukcesji. Nie było jednak żadnego przewidzianego prawem porządku sukcesji. Panujący sułtan mógł, co prawda, wyznaczyć swego następcę, ale nie miało to przesądzającego

sułtan tracił *baja* i prawo do inwestytury. We współczesnym Maroku grupę *fakih* uzupełnia nowoczesna, wyposażona w media opinia publiczna.

Jeżeli władza sułtana zasadza się na swoistej formie kontraktu między lokalną *umma* – narodem, a najwyższym imamem – sułtanem, to monarcha zmuszany jest zabiegać o uznanie swego *baja* wśród szerszych grup społecznym, posługując się wyspecjalizowanym i rozbudowanym aparatem kontroli i propagandy. Musi też wychodzić naprzeciw oczekiwaniom społecznym.

W kraju cechującym się silnymi napięciami społecznymi związanymi z dynamicznym, choć niezrównoważonym rozwojem jest to szczególnie trudne. Z końcem XX w. wyraźnie wzrastała nierównowaga między skalą potrzeb, coraz liczniejszych, a niezdolnością państwa do mobilizowania zasobów. W konsekwencji w sposób widoczny wzrastała liczba niezadowolonych²⁷.

Na przełomie XX i XIX w. objawy niezadowolenia społecznego obecne były zwłaszcza w biednych dzielnicach wielkich aglomeracji, zaludnianych przez przybyszów z zaniedbanych gospodarczo regionów kraju. Mieszkańcy slumsów Casablanki i Rabatu mogli najszybciej doświadczyć na własnej skórze skali nierówności społecznych narastających w dynamicznie, choć nierównomiernie rozwijającym się kraju. Momentem przełomowym stały się samobójcze zamachy bombowe dokonane w Casablance w piątek 15 maja 2003 r. Przeprowadzili je młodzi ludzie pochodzący z Sidi Moumem – największego slumsu Casablanki²⁸. Dla Marokańczyków atak ten był wielkim wstrząsem,

znaczenia. Grupa pretendentów do tronu obejmowała określoną, lecz stosunkowo rozbudowaną liczbę zstępnych: synów, braci, bratanków i kuzynów poprzedniego monarchy; M. Monjib, op. cit., passim.

²⁷ Por.: M.A. Roque, op. cit., s. 37.

²⁸ Dwunastu zamachowców samobójców (w wieku 20–25 lat) zaatakowało w pięciu miejscach równocześnie – w hotelu i w restauracji odwiedzanych przez cudzoziemców, w ośrodku kultury żydowskiej, na cmentarzu żydowskim oraz w konsulacie belgijskim. Zginęło wówczas 41 osób, a ok. 100 odniosło rany; zob.: <http://www.jeuneafrique.com/137508/politique/attentats-de-casablanca-le-16-mai-2003-un-11-septembre-marocain/> [15.09.2015].

marokańskim 11 września. Okazał on skalę zagrożenia ze strony radykalnych islamistów, znajdujących bazę społeczną właśnie w przestrzeniach ubóstwa.

Reakcja władzy była dwojaka. Z jednej strony wzmożono działania o charakterze policyjnym, z drugiej zaś podjęto inicjatywy mobilizujące zasoby prorozwojowe kraju. Do takich należał program mający na celu poprawę jakości życia w dzielnicach biedy, zwanych tu z francuska – *bidonvilles*. Półtora miesiąca po tragicznym piątku – 30 lipca 2003 r. – marokański monarcha w dorocznym orędziu do narodu zapowiedział zdynamizowanie krajowego programu likwidacji slumsów²⁹.

Niemal dokładnie w drugą rocznicę zamachów – 18 maja 2005 r. – w kolejnym orędziu do narodu król Mohammed VI ogłosił powołanie Narodowej Inicjatywy na rzecz Rozwoju Ludzkiego (l'Initiative Nationale pour le Développement Humain, INDH). Inicjatywa dotyczyła przeciwdziałania ubóstwu, poprawy jakości życia w Marokańczyków, zwłaszcza w obszarach niedorozwoju.

Obszerny dokument powołujący do życia Narodową Inicjatywę sam w sobie godny jest odrębnego studium. W tym miejscu omówione zostaną jego najważniejsze tezy. Zacytowana zostanie też jego preambuła, dobrze ilustrująca sposób komunikowania się monarchy z poddanymi, sposób podtrzymywania swego *baja*.

Chwała Bogu.

Pokój i zbawienie w imię Proroka.
Jego rodziny i Jego towarzyszy.

Drogi ludu.

Jak wiecie, od kiedy podjąłem najwyższe brzemie, odpowiadam za przewodzenie narodowi, zawsze byłem pełen troski, chcąc spełnić swoje aspiracje zapewnienia stałej opieki, angażowałem się w znalezienie odpowiednich rozwiązań dla wielkich wyzwań stojących przed naszym narodem, w duchu przepojonym nadzieją, dobrą wolą i zaangażowaniem. To jest w tym samym duchu rozwagi, który dojrzewa podczas

²⁹ <http://www.unoosa.org/pdf/sap/2007/morocco/presentations/4-5.pdf> [15.09.2015].

wizyt i podróży do różnych regionów Królestwa w celu zorientowania się w ich sytuacji. Postanowiłem porozmawiać dzisiaj o problemie, który leży w samym sercu naszego projektu dotyczącego społeczeństwa, o kwestii, która niepokoi i jest wyzwaniem dla narodu jako całości: instytucji, podmiotów politycznych, związkowych [związków zawodowych – R.V.], gospodarczych, społeczeństwa obywatelskiego i bardziej jeszcze rodziny oraz wszystkich obywateli³⁰.

Streszczając dalsze fragmenty obszernego dokumentu, można wyłowić jego zasadniczą tezę, iż u podstaw problemów kraju leży niewystarczający i niesprawiedliwy poziom wzrostu gospodarczego w królestwie, objawiający się istnieniem w wielu regionach kraju „deficytu społecznego”. Droga do likwidacji tego deficytu wieść ma poprzez rozszerzenie dostępu do infrastruktury i podstawowych usług społecznych, takich jak ochrona zdrowia i edukacja, dostęp do wody, energii elektrycznej, kanalizacji, a także budowę dróg, meczetów, centrów młodzieżowych oraz obiektów kulturalnych i sportowych.

Działania te mają prowadzić do „ograniczenia bezrobocia wśród młodzieży”, co ma umożliwić jej (młodzieży) „wybrnąć z jarzma niepewności, aby mogła zachować swoją godność, nie popadać dewiację, izolację i skrajne ubóstwo”. Inicjatywa prowadzić ma do „konsolidacji państwa prawa, poszerzając przestrzeń wolności, promując prawa kobiet, dzieci i ubogich oraz najsłabszych grup społecznych” (*Discours Royal de Sa Majesté le Roi Mohammed VI – 18 Mai 2005*)³¹.

Aby osiągnąć te cele, Narodowa Inicjatywa na rzecz Rozwoju Ludzkiego została wyposażona w stałe źródło finansowania budżetowego. Podstawą finansowania INDH jest Fundusz Hassana II na rzecz Rozwoju Gospodarczego i Społecznego. Tylko w pierwszej pięcioletce (2005–2010) dysponowała ona budżetem 10 mld dirhamów (równowartość ok. 4 mld złotych)³². Idea stworzenia INDH nie sprowadza się

³⁰ <http://www.indh.ma/index.php/fr/discours-de-sa-majeste-le-roi-mohammed-vi-adresse-a-la-nation> [25.05.2013].

³¹ Ibidem.

³² Zob.: I. Bono, „*L'INDH n'achète que des vaches!*” *mobilisation de ressources et notabilité à l'épreuve du développement au Maroc*, w: C. Abu-Sada,

jedynie do kwestii budżetowych. Kierowana centralnie i rozbudowana w terenie instytucja miała stać się „aparatem organizacyjnym procedur i nadzwyczajnych środków finansowych przyrównywanym do polityki społecznej i rozwoju promowanego przez rząd”³³.

Obok struktur centralnych³⁴ oraz wyspecjalizowanych agend o charakterze logistycznym (np. koordynujących alokację środków) i edukacyjnym (np. kursów dla pośredników rozwoju na uniwersytetach, kursów dla przewodniczących stowarzyszeń) w stolicach prowincji³⁵ w całym kraju powstało szereg ogniw terenowych; w urzędach gmin pojawili się urzędnicy (referenci ds. rozwoju) odpowiedzialni za kontakt z INDH, a na poziomie wsi zaczęli działać profesjonalni (i półprofesjonalni) pośrednicy rozwoju. Strukturę INDH uznać można za formę rozciągnięcia bazy konsultacji społecznych, sposób na „modernizację” idei sprawiedliwych rządów, próbę odnowienia form istnienia władzy, jej sposobów ekspresji, jej celów oraz form jej legitymizacji.

Najbardziej spektakularnym efektem powołania do życia INDH jest prawdziwa eksplozja inicjatyw lokalnych, materializujących się w nowo powstających lokalnych stowarzyszeniach działających na rzecz rozwoju. W Maroku funkcjonuje ponad 30 tys. stowarzyszeń, zarejestrowanych na podstawie specjalnie zmodyfikowanego *dahiru* (usta-

B. Challand (red.), *Le développement, une affaire d'ONG ? Associations, États et bailleurs dans le monde arabe*, Paris 2007, s. 126–127. Brak jest danych obrazujących dystrybucję tych środków w skali poszczególnych gmin lub stowarzyszeń rozwojowych. Według danych uzyskanych w jednej z gmin (Tidili) nie są one zbyt duże. Gmina Tidili pozyskała w 2014 r. za pośrednictwem INDH kwotę 600 tys. dirhamów (równowartość 240 tys. złotych), co przekłada się średnio na dotację wysokości 10 tys. dirhamów na jedno stowarzyszenie rozwojowe. Ciekawe byłoby porównanie tej kwoty z kosztami pośrednimi ponoszonymi przez aparat urzędniczy INDH.

³³ Ibidem, s. 126–127.

³⁴ Komitetu strategicznego (*Comité stratégique*) przy premierze i odpowiednich komórek w ministerstwach.

³⁵ Na przykład w gminie Tidili wszystkie osoby pełniące funkcję przewodniczącego stowarzyszenia ukończyły odpowiedni 5-dniowy kurs w stolicy prowincji (Ouarzazate). Jedna osoba mogła pochwalić się dyplomem kursów uniwersyteckich „pośrednika rozwoju” (prowadzonych na uniwersytecie w Marrakeszu).

wy) o stowarzyszeniach³⁶. Z końcem 2015 r. w jednej tylko górskiej gminie Wysokiego Atlasu (*commune Tidili*) funkcjonowało ok. 60 stowarzyszeń na 42 wsie (*duary*)³⁷. Jak mogłem przekonać się osobiście, zaledwie połowa z nich przejawiała dającą się odnotować aktywność. Masowemu kreowaniu stowarzyszeń na poziomie lokalnym (wioskowym) towarzyszy zjawisko powstawania podobnych struktur na poziomie regionalnym (gminnym, „plemiennym”). Wyrazem tej tendencji jest prężnie działający Związek Stowarzyszeń z Ida-ou-Gnidif (Union des Association d’Idaougndif). Organizacja ta koordynuje działalność stowarzyszeń działających na terenie gminy (plemienia) Ida-ou-Gnidif, jest forum wymiany doświadczeń, ale i rywalizacji. Organizuje wspólne przedsięwzięcia (np. przeglądy folklorystyczne, konkursy na najlepiej działające stowarzyszenie).

Notowany od kilku lat wysyp stowarzyszeń na terenach wiejskich jest świadectwem adaptacji mieszkańców prowincji do nowej sytuacji, nowej formy relacji wspólnot lokalnych z państwem i jego agendami³⁸. Pojawienie się INDH generowało bowiem zasadniczą transformację struktury społeczno-politycznej dawnych terytoriów plemiennych (*bled es siba*). Dotychczasowa doktryna sprawowania przez neomaghzen³⁹ kontroli nad społeczeństwem (w wymiarze społecznym i politycznym)

³⁶ Dawny *dahir* nr 1-58-376 z 15.11.1958 r. zmodyfikowany i uzupełniony został prawem nr 75-00 z 2002 r. Tylko w jednej z prowincji (El Hadjeb) w ostatnich latach rejestrowano ok. 100 stowarzyszeń prorozwojowych rocznie. W pierwszym roku po utworzeniu INDH (2006) zarejestrowano ich 100, 102 w 2007 r., 75 w 2008 r. i 120 w 2009 r.; zob.: M. Bongo, op. cit., s. 127.

³⁷ W trakcie moich badań terenowych w kwietniu 2013 r. w omawianej gminie działało ok. 50 stowarzyszeń. Według otrzymanych informacji w październiku 2015 r. było ich tam już ok. 60. W ten sposób w ciągu 2,5 roku ich liczba zwiększyła się o ok. 20%.

³⁸ W kontekście powołania INDH stowarzyszenia okazały się bardziej użyteczne dla „wieśniaków” niż „spółki kapitałowe” (*sociétés de capitaux*) lub „spółki partnerskie” (*sociétés de personnes*), dla których obowiązuje bardziej wymagające dla udziałowców prawo spółek.

³⁹ Jak określa się państwo marokańskie ukształtowane w dobie protektoratu i po jego likwidacji.

za pośrednictwem tzw. notabli⁴⁰, czyli przywódców struktur rodowo-plemiennych, musiała ulec przemodelowaniu. Wraz pojawieniem się stowarzyszeń (*par excellence* struktur społeczeństwa obywatelskiego) większe znaczenie uzyskała bowiem nowa kategoria elit społeczeństwa postplemiennego.

Na pierwszy rzut oka stowarzyszenia (zwłaszcza na poziomie lokalnym) przejmują rolę dawnych *dżemma'a*. W nomenklaturze i praktyce funkcjonowania państwa i społeczeństwa *qabila* przekształciła się w gminę (*comune rurale*), z ciałem zarządzającym w postaci rady gminy (*Conseille Rural*). Traktowana tu jako przykładowa Rada Gminy Tidili składała się z pochodzącego z wyboru przewodniczącego (*président*), czterech wiceprzewodniczących, sekretarza Rady oraz referenta ds. budżetu. Ciałami wspomagającymi Radę są dwie komisje: komisja budżetu i spraw społecznych oraz komisja do spraw rozwoju. Ta ostatnia koordynuje działalność lokalnych stowarzyszeń na rzecz rozwoju. W tym układzie frakcja plemienia (*taqbilt*) stała się sekcją gminy (*section de la comune rurale*), a funkcje *dżemma'a* plemienia (*taqbilt*) przejęły w praktyce lokalne stowarzyszenia na rzecz rozwoju i kooperacji (wsi X) (Association X pour le Développement et Cooperation).

Należy jednak zaznaczyć, że stowarzyszenia (jako struktury społeczeństwa obywatelskiego) konstytuują się już na innych zasadach niż tradycyjne komponenty społeczeństwa plemiennego. Dawne *dżema'a*, kierowane (a gdzieś tam tworzone) przez notabli (reprezentujących każdy ród z wioski lub doliny), funkcjonowały zgodnie z zasadami „solidarności mechanicznej”, w której ramach członkostwo oraz podział ról i hierarchia zdeterminowane były przez genealogię. Stowarzyszenia, będące związkami dowolnymi, cechuje durkheimowska „solidarność organiczna”. Pojawia się tu już podział ról społecznych,

⁴⁰ Mechanizm ten znany był w Maroku „od zawsze”, od zarania państwowości marokańskiej. Do rangi nieformalnej doktryny ustrojowej awansował w latach 70. XX w. Rémy Leveau opisał tę doktrynę w doskonałym studium zatytułowanym *Le fellah marocain défenseur du trône* („Wieśniak marokański obrońcą tronu”, Paris 1985).

wynikający ze społecznego zróżnicowania pracy i ujawniony przez wewnętrzną strukturę (z przewodniczącymi, sekretarzami, skarbnikami i szeregowymi członkami). Zgodnie z podstawą prawną stowarzyszeń, narzuconą przez ustawę, działają one na zasadach dobrowoli i demokratycznych reguł zarządzania, a także dostępu – bez formalnych ograniczeń ze względu na płeć.

W stowarzyszeniu w inny sposób tworzone są hierarchia i *modus operandi*. Zamiast zależności wynikających ze stosunków pokrewieństwa (między ojcem a synem, między braćmi a kuzynami) pojawiają się relacje budowane na podziale ról społecznych. Obok przewodniczącego – zwanego z francuska *président*, a z berberska *rais* (co jest bezpośrednim nawiązaniem do tradycyjnej terminologii plemiennej) – funkcje z wyboru pełnią także: zastępcy przewodniczącego (*vices présidents/naib rais*), sekretarz i skarbnik. O pozycji i roli w stowarzyszeniu nie przesądza starszeństwo w sieci powiązań genealogicznych wewnątrz grupy, a kapitał społeczny, będący pochodną powiązań ze światem zewnętrznym (kompetencje uzyskane w systemie szkolnictwa formalnego, znajomości w stolicy, relacje z „krewniakami” osiadłymi w mieście lub w Europie itp.)⁴¹.

Zgodnie z terminologią zaproponowaną przez Jamesa Fergusona w 1990 r. zmiany w sposobach funkcjonowania społeczności lokalnych Maroka generowane przez INDH uznać można za jeszcze jeden przykład transformacji maszyny rozwojowej. Kwestią do rozważenia pozostaje, w jakim zakresie nowe struktury organizacyjne i procedury (np. wnioski aplikacyjne o finansowanie projektów z zasobów INDH) należy rozpatrywać jako efekt działania czynników egzogennych, wzorów przeszczepionych ze świata zewnętrznego, a w jakim jako efekt wewnętrznych procesów zmiany społecznej, dostosowania się lokalnych elit do procesów globalizacyjnych.

⁴¹ Bardzo często krewniacy „z miasta” dostarczają wzorów działania lub wręcz wzorców formalnych dokumentów służących działalności (np. formularzy rejestracyjnych bądź aplikacyjnych do różnych projektów rozwojowych). O pozycji i roli społecznej w stowarzyszeniu może przesądzić np. posiadanie dyplomu ukończenia uniwersyteckich kursów „pośredników rozwoju”.

Pomimo zewnętrznych (formalnych) znamion społeczeństwa obywatelskiego cechujących stowarzyszenia, które powstały na bazie struktur rodowo-plemiennych, zachowały one szereg właściwości przypisywanych tradycyjnemu społeczeństwu plemiennemu świata muzułmańskiego. Przede wszystkim trzeba do nich zaliczyć przywiązanie do dyskursu religijnego (obecnego w dokumentach i celach działania). Za kolejną cechę wywodzącą się z tradycji uznać należy znacznie ograniczoną pozycję kobiet, sprowadzoną do pełnienia ról podrzędnych, usługowych, co stoi w sprzeczności z „zachodnią” konceptualizacją społeczeństwa obywatelskiego. Do wyjątków zaliczyć trzeba sytuację, gdy kobieta pełni funkcję kierowniczą (na kilkanaście przebadanych przez mnie stowarzyszeń tylko w jednym wypadku kobieta objęła funkcję wiceprzewodniczącej). Wśród szeregowych członków stowarzyszeń procent kobiet sięga formalnie ok. 10–20%. Praktycznie są one niewidoczne. Wynika to z tradycyjnego w świecie islamu wycofania kobiet ze sfery publicznej. Ich obecność i ślady działania w badanych stowarzyszeniach zaznaczały się jedynie w pracach technicznych na rzecz wspólnoty (ujętej w ramy stowarzyszenia), takich jak gotowanie posiłków podawanych na zebraniach członków stowarzyszeń (ale już nie spożywanie ich z mężczyznami) lub w sporządzaniu (wyszywaniu) ozdób w sali zebrań stowarzyszenia.

Jak wykazały moje badania w gminie Tidili (położonej w sercu Wysokiego Atlasu), niemal wszystkie z 13 przebadanych stowarzyszeń rozwojowych powstały w latach 2008–2012, co wskazuje na bezpośredni związek z Narodową Inicjatywą na rzecz Rozwoju Ludzkiego, choć w wypowiedziach członków wspomnianych stowarzyszeń, na opisanie motywów skłaniających ich do wspólnego działania, pojawiał się termin *assabiya*. Oba fakty świadczą o splataniu się w przestrzeni działania omawianych stowarzyszeń elementów „tradycji” i „nowoczesności”.

Stowarzyszenia w gminie Tidili (i nie tylko) powstały według jednego schematu (wzorca). Miały też bardzo podobne (wręcz identyczne) nazwy: Association (tu nazwa wsi) pour le Développement et Cooperiation. Niekiedy zamiast nazwy wsi pojawiały się dookreślenia wskazujące na lokalną specyfikę. Tak było na przykład w wypadku Associa-

tion Timssoukai (berb. *timsukaj* – ‘moc’), stowarzyszenia działającego prężnie w *duarze* Zauid el Kadi. Jak wskazuje już sama nazwa *duaru* – oznaczająca tyle co ‘zauja (świętego) Kadi’ – wieś ta zlokalizowana jest opodal miejsca kultu lokalnego świętego, patrona plemienia Ait Tidili. Nazwa stowarzyszenia odwołuje się zatem bezpośrednio do kontekstu religijnego, podobnie zresztą jak specyfika (program działania) stowarzyszenia (o czym wspominał poniżej).

Większość stowarzyszeń przebadanych przeze mnie w Maroku (w gminie Tidili oraz gminie Khmiss Ida-ou-Gnidif) koncentrowała się na projektach polegających na rozbudowaniu infrastruktury gospodarczej (budowie dróg, zmechanizowanych systemów nawadniających, tworzeniu plantacji upraw towarowych). Nie brak było też inicjatyw rozbudowujących kapitał duchowy. Takiego przykładu dostarcza m.in. wspomniane Stowarzyszenie Moc (Association Timssoukai), którego głównym polem działania w 2013 r. była budowa nowego, dużego meczetu oraz nowoczesnie wyposażonego (w kuchnię, jadalnię, sypialnię, toalety) domu pielgrzyma⁴². Z kolei Association Tifradn pour le Développement et la Coopération (z gminy Khmiss Ida-ou-Gnidif położonej w Antyatlasi) kładło nacisk na kształtowanie tożsamości lokalnej wśród mieszkańców gminy (członków segmentu plemiennego Tifradn). W wypadku programu działania tego stowarzyszenia ujawniło się zjawisko trybalizmu (sięgające nawet po formę etnicznego korporacjonizmu), co znajdowało odzwierciedlenie w strukturze jego władz oraz w jego działaniach. W programie działania ujawniała się tu z całą wyrazistością zasada *asabiya* (‘duch plemienia’). Przedmiotem dumy zarządu stowarzyszenia było odtworzenie genealogii plemienia, wywiedzionej od jednego z wnuków proroka Mahometa (Husajna)⁴³, a zatem brata Hasana, od którego wywodzić się ma dynastia panująca w Maroku.

⁴² Każdego sierpnia w dniu święta (jarmarku) poświęconego patronowi plemienia (szejkowi Babdale, mającemu – według tradycji – żyć przed 400 laty) przybywa tu kilka tysięcy pielgrzymów.

⁴³ W opisywanym drzewie genealogicznym zapisanym w transkrypcji francuskiej pod postacią *L’Housse*.

W planach działań omawianego stowarzyszenia, oprócz działalności na rzecz „ducha plemienia” (budowa domu spotkań, urządzenie dorocznych świąt, propagowanie „strojów ludowych” i lokalnego folkloru), nie zaniedbano także potrzeb ciała. Organizacja prowadziła projekt budowy ujęć wody we wsi i pomagała w znalezieniu pracy w mieście (Agadirze, Casablance). W tym ostatnim kontekście ujawniło się ze szczególną mocą znaczenie diaspory (będącej efektem masowej migracji górali do marokańskich miast oraz Europy) jako kluczowego czynnika dynamizującego procesy rozwojowe w rodzinnym regionie. Wśród czterech członków zarządu tylko wiceprezes mieszkał na stałe w rodzinnej wsi (jako emeryt wrócił niedawno z Casablanki, gdzie pozostawali jego synowie), podczas gdy prezes stowarzyszenia, jego sekretarz i skarbnik mieszkali na stałe w Casablance lub w Agadirze.

Przykład stowarzyszenia z Tifradn pokazuje, jaką transformację przeszły „plemiona” we współczesnym Maroku (jak i w innych krajach Afryki). Przestały być kategoriami rezydencjalnymi i przybrały postać struktury korporacyjnej o sieciowym charakterze. Adaptując dyskurs społeczeństwa obywatelskiego, przybierając maskę organizacji pozarządowych oraz przyjmując terminologię narzuconą przez nowoczesny system prawny, stały się instrumentem pomocnym w relacjach z aparatem państwowym. Mieszkańcy Maroka, w tym dawnego *bled es siba*, uświadomili sobie, że aby odzyskać kontrolę nad swoimi relacjami ze światem zewnętrznym, muszą na nowo przeformułować swoje struktury społeczne. W ten sposób „uobywatelniając” plemię, przywrócili mu pozycję „związku pierwszej kolejności” w społeczeństwie typu narodowego. „Plemię obywatelskie”, spajając w integralną całość „tradycyjne” i „nowoczesne” wzory kulturowe, tożsamość opartą na genealogii oraz struktury typowe dla społeczeństwa obywatelskiego, stało się istotnym komponentem monarchii szaryfijskiej.

BIBLIOGRAFIA

- Ashford D.E., *Political change in Morocco*, Princeton 1961.
- Berman B.J., *Ethnicity, Patronage and the African State: the Politics of Uncivil Nationalism*, „African Affairs” 1998, Vol. 97.
- Bocheński F., *Sadyci*, w: J. Bielawski (red.), *Mały słownik kultury świata arabskiego*, Warszawa 1971.
- Bono I., „*L'INDH n'achète que des vaches!*” *mobilisation de ressources et notabilité à l'épreuve du développement au Maroc*, w: C. Abu-Sada, B. Chaland (red.), *Le développement, une affaire d'ONG ? Associations, États et bailleurs dans le monde arabe*, Paris 2007.
- Durkheim É., *De la division du travail social. Étude sur l'organisation des sociétés supérieures*, Paris 1893.
- Gellner E., *Tribalism and social change in North Africa*, w: W.H. Lewis (red.), *French-Speaking Africa: The Search for Identity*, New York 1965.
- Lahbabi M.A., *Pluralisme ethnique et culturel au Maroc*, w: *Ethnic and Cultural Pluralism in intertropical Communities. Report of the XXX Meeting held in Lisbon, April 1957*, Bruxelles 1957.
- Leveau R., *Le fellah marocain défenseur du trône*, Paris 1985.
- Michaux-Bellaire E., *Makhzen*, w: *Encyclopedie de l'islam*, Vol. 15, Paris 1969.
- Monjib M., *La monarchie marocaine et la lutte pour pouvoir*, Paris 1992.
- Morsy M., *Arbitration as political institution: an interpretation of the status of monarchy in Morocco*, w: A.S. Ahmed, D.M. Hart (eds.), *Islam in tribal societies. From Atlas to the Indus*, London – Boston – Melbourne 1986.
- Roque M.A. (red.), *La société civile au Maroc. L'émergence de nouveaux acteurs de développement*, Barcelone 2004.
- Talbi M., *Ibn Khaldun et le sens de l'histoire*. „*Studia Islamica*” 1967, Vol. 26.
- Vorbrich R., *Górale Atlasu marokańskiego. Peryferyjność i przejawy marginalności*, Wrocław 1996.
- Vorbrich R., *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Poznań 2012.
- Zartman I.W., *Morocco: Problem of New Power*, New York 1964.
- https://asadullahali.files.wordpress.com/2012/10/ibn_khaldun-al_muqaddimah.pdf [15.09.2015].
- <http://www.indh.ma/index.php/fr/discours-de-sa-majeste-le-roi-mohammed-vi-adresse-a-la-nation> [25.05.2013].
- <http://www.jeuneafrique.com/137508/politique/attentats-de-casablanca-le-16-mai-2003-un-11-septembre-marocain/> [15.09.2015].
- <https://www.pinterest.com/pin/561401909769313028/> [21.12.2014].
- <http://www.unoosa.org/pdf/sap/2007/morocco/presentations/4-5.pdf> [15.09.2015].

**THE „CIVIC TRIBE”
AND THE SHARIFIAN MONARCHY:
THE INSTITUTIONALIZATION
AND NATIONALIZATION OF DEVELOPMENT
IN CONTEMPORARY MOROCCO**

SUMMARY

Keywords: Morocco, tribe, post-tribal society, Sharifian monarchy, civil society, development, National Initiative for Human Development

This study is devoted to the transformation of traditional tribe from the Moroccan Atlas. Over the last century it has transformed from a structure based on the idea of nominal kinship into the unit that has become an inherent part of the local administration (as the *commune rurale*), and then into the political entity modeled on the principles of civil society (NGOs).

This process of transformation is considered in the context of the Sharifian monarchy where the power of ruling dynasty is legitimated by its derivation from the Prophet Mohammed and the idea of „the rule of the righteous”. In this context, the role of the National Initiative for Human Development (l’Initiative Nationale pour le Développement Humain, INDH), established in 2003 by Mohammed VI, is discussed. INDH aims to improve the quality of life in areas of underdevelopment and its establishment can be seen as a contemporary manifestation of „the rule of the righteous”. Mohammed’s VI initiative has also provided the impetus for a real „explosion” of local associations for development. In rural areas they became an emanation of modern post-tribal structures which refer to the discourse of civil society.