

RYSZARD VORBRICH
Instytut Etnologii
i Antropologii Kulturowej
UAM Poznań

STRUKTURA PLEMIENNA I ETNICZNA A POZIOMY INTEGRACJI SPOŁECZNEJ I POLITYCZNEJ W MAROKU

Zderzenie z zaskakująco złożoną rzeczywistością etniczną pozornie homogenicznej kulturowo Afryki Północnej powoduje często zamieszanie terminologiczne i odmienną ocenę sytuacji u poszczególnych autorów. Żywa dyskusja nad naturą tradycyjnych struktur plemiennych i politycznych tej części świata toczy się już od dziesięcioleci.

Niniejsze studium ma na celu nie tylko uporządkowanie dotychczasowych wniosków i spostrzeżeń, ale i zilustrowanie zasad funkcjonowania organizacji segmentarnej tradycyjnych społeczności Maroka — zwłaszcza berberskiej ludności masywu Atlasu¹. Ukazuje również ponadplemienne poziomy identyfikacji etnicznej i narodowej w powołanym do życia przez polityków narodzie marokańskim.

Jest faktem ogólnie znanym, iż Maroko trzynaście stuleci należące do świata islamu, zamieszkałe jest przez ludność berberską i arabską. Bardziej zorientowani wiedzą też zapewne, iż na obrazie kultury marokańskiej swe piętno odcisnęły również znaczące grupy mniejszościowe, takie jak Żydzi lub Europejczycy. Mało kto jednak zdaje sobie sprawę z ogromnego rozdrobnienia plemiennego i etnicznego tradycyjnego społeczeństwa marokańskiego oraz konsekwencji jakie to zjawisko ma dla procesu kształtowania się wspólnoty narodowej i państwowej.

Dokładniejsze zestawienia mówią o wielu setkach grup plemiennych Maroka. Bernard Hoffman (1967, s. 173-191) doliczył się nawet 768 plemion. Źródła oficjalne z czasów protektoratu podają listę 74 konfederacji, 619 plemion, 3143 frakcji oraz 24193 aglomeracji (osad) tylko w strefie francuskiej (Repertoire, 1939). Aby zrozumieć skąd wzięły się tak ogromne liczby musimy najpierw odpowiedzieć na pytanie o desygnat pojęć: „plemień”, „frakcja”, „konfederacja” stosowanych przy opisie stosunków etnicznych i tradycyjnej organizacji politycznej Maghrebu.

¹ Baza źródłowa i materiał ilustracyjny do niniejszej pracy zebrana została przez autora podczas wielomiesięcznego (kwiecień-grudzień 1990 roku) pobytu w Maroku w ramach wymiany kulturalno-naukowej między Polską a Marokiem.

Sięgnięcie do podstawowych definicji (S. Szynkiewicz, 1987, s. 272) pozwala na sformułowanie pewnych zastrzeżeń. Jednostki organizacji społecznej, określane w literaturze przedmiotu jako „plemiona” marokańskie, rzeczywiście posiadają jednoznaczny etnonim, stanowią część jakiejś szerszej grupy etnicznej (lub raczej etno-językowej), charakteryzują się też — do pewnego stopnia — wspólną terytorium oraz istnieniem załączków struktury politycznej. Podobne cechy odnoszą się jednak również do jednostek taksonomicznych wyższego a zwłaszcza niższego rzędu. Zanim odpowiemy dlaczego właśnie owemu pośredniemu poziomowi integracji społecznej przypisuje się termin „plemie” musimy omówić, po krótko, zasady funkcjonowania tradycyjnego systemu organizacji społecznej i politycznej Maroka.

Przy opisie tradycyjnych poziomów integracji społecznej Maroka posłużyć się można modelem społeczeństwa segmentarnego. Na ogół podkreśla się, iż społeczeństwo takie opiera swą organizację na ideologii pokrewieństwa (R. Vorbrich, 1987a, s. 13). Poszczególne segmenty są niezależne politycznie, władają określonym terytorium, mogą posiadać formalną organizację polityczną. Co najistotniejsze — łączą się z innymi segmentami dla osiągnięcia doraźnych lub stałych celów obrzędowych, militarnych lub gospodarczych. Zespoły segmentów mogą stanowić nie tylko prostą sumę swoich składników, ale przybierać też nową jakość, o określonych cechach nie występujących poprzednio na niższych poziomach. Takie zespoły segmentów mogą również łączyć się ze sobą tworząc wyższy — trzeci, poziom integracji politycznej i społecznej. W Maroku mamy właśnie do czynienia z trzema poziomami struktury plemiennnej: podplemieniem (frakcją), plemieniem i konfederacją plemion.

Dla celów niniejszej analizy podstawowym problemem pozostaje kwestia — który z poziomów organizacji społeczno-politycznej stanowić może właściwy desygnat pojęcia „plemie”. Jednoznaczne uszeregowanie jednostek taksonomicznych segmentarnej struktury plemiennnej utrudnia ogromnie zamieszanie terminologiczne panujące w miejscowych językach. Zależnie od regionu kraju, ten sam termin może odnosić się do dwóch a niekiedy do trzech poziomów organizacji segmentarnej (B. Hoffman, 1967, s. 48). Podobną różnorodność terminologiczną spotkać można w literaturze przedmiotu. W danej sytuacji właściwe zinterpretowanie samego pojęcia nastąpić może jedynie na podstawie załączonej definicji, towarzyszącego terminu opisującego lub jego odpowiednika przyjętego w administracji i literaturze etnologicznej.

Frakcja (podplemie) — *Taqbilt*

Analizę rozpocząć musimy od najniższego poziomu organizacji politycznej. Taką najniższą jednostką taksonomiczną segmentarnej struktury plemiennnej — wyższą jednak od grupy krewniczej lub lokalnej — jest w Maroku

wspólnota terytorialna określana w literaturze mianem frakcji (sekcji) plemienia, podplemienia lub jako kanton górski albo dystrykt. (J. Berque, 1974; 1955; J. Couleau, 1968; B. Hoffman 1967; A. Ponikiewski, 1976). W terminologii miejscowej używa się w tym wypadku terminów: *taqbilt*, *ferka*, *khums* (piąta część), *rebaa* (czwarta część). W niniejszej pracy na określenie tego poziomu organizacji stosować będą pojęcia: frakcja lub *taqbilt* – używanego przez plemię Ait Tidili, służące mi jako przykład ilustrujący zasady ogólne.

Frakcja, czyli *taqbilt* zajmuje najczęściej powierzchnię kilkudziesięciu km² zamieszkałą przez 1000-2000 osób, zgrupowanych w kilku grupach krewniczych lub lokalnych. Grupy rodowe (*ikhs*, *tighst*, *asoun*, *aduar*) mogą, lecz nie muszą pokrywać się z podstawowymi społecznościami lokalnymi – *du-ar'ami*. Termin *duar* (arab. *obóz*) odnosi się do obozowiska u koczowników lub do wsi, czy raczej przysiółka u ludności osiadłej.

Taqbilt uznać można za podstawową, niepodzielną jednostkę tradycyjnej organizacji plemiennej Maroka z kilku powodów.

Po pierwsze – posiada ona etnonim.

Po drugie – mamy tu do czynienia ze wspólną terytorium. Członków poszczególnych *taqbiltów* łączy bowiem wspólna własność ziemi i wody.

Wreszcie po trzecie – *taqbilt* posiada, a właściwie posiadał do niedawna, integralną, w dużym stopniu niezależną strukturę organizacji politycznej. Właśnie z powodu swej niezależności politycznej określano go często mianem „małej republiki”. Władzę ustawodawczą pełniło w *taqbilcie* zgromadzenie ogółu wojowników zwane *dżemaa* lub *anflus*. W praktyce w mniej istotnych sprawach decyzję podejmowało zgromadzenie przedstawicieli wszystkich rodzin. Władza wykonawcza a właściwie funkcja koordynatora spoczywała natomiast w ręku wybieranego na jedno lub dwuletnią kadencję przewodniczącego rady, zwanego u Berberów *amghar* (l.m. *imgharin*) lub *ażarrai* a u Arabów *moqaddem* lub *šeikh* (sheikh, scheikh).

Czynnikiem integrującym członków *taqbiltu* są rzeczywiste lub domniemane związki genetyczne. Świadomość wspólnego pochodzenia podtrzymywana jest nie tylko przez tradycję ustną ale i potwierdzana dokumentami pisanymi sięgającymi niekiedy XV wieku, do epoki, gdy papier i usługi notariatu muzułmańskiego stały się ogólnodostępne w *bledzie* marokańskim (J. Berque, 1974). Szczegóły historii poszczególnych rodzin śledzić można cofając się o 4 wieki. Dokumenty te są troskliwie przechowywane; ukryte na dnie kufrów, w komunalnych spichlerzach (*agadirach*) lub замуrowane w ścianie rodzinnego domostwa.

Równie ważnym czynnikiem identyfikacji społecznej jest przestrzeń. *Taqbilt* – zwłaszcza na terenach górskich – obejmuje z reguły zlewisko jednego lub dwóch strumieni (zob. ryc. 1 A). Niekiedy osią wyznaczającą obszar sąsiednich *taqbiltów* są kolejne odcinki większego strumienia, a ziemie uprawne i pastwiska każdej wspólnoty terytorialnej rozpościerają się na dwóch przeciwległych stokach doliny.

tereny sztucznie nawadniane, przedstawiające największą wartość ekonomiczną, są najlepiej zagospodarowane solidarnym wysiłkiem wspólnoty. Praca przy budowie i konserwacji skomplikowanego systemu kanałów nawadniających i tarasów integruje mieszkańców doliny — członków jednego *taqbiltu*. Wobec rozproszenia własności ziemi zaniedbanie konserwacji choćby jednego fragmentu systemu irygacyjnego grozi poważnymi konsekwencjami wszystkim mieszkańcom. Każdy *taqbilt* posiada rozbudowane służby publiczne — wybieralnych funkcjonariuszy — czuwających nad dystrybucją wspólnego ale podzielonego dobra jakim jest woda oraz nad technicznym aspektem funkcjonowania systemu irygacyjnego. Poszczególne działki terenów nawadnianych mają również charakter własności podzielnej i przekazywane są w indywidualne posiadanie i użytkowanie członkom wspólnoty². Ze względu na optymalne wykorzystanie zasobów wody obszary nawadniane nie mogą już być z zasady powiększane.

Tereny przylegające do strefy nawadnianej traktowane są jako rezerwa pod rozbudowę osad oraz jako rezerwa ziemi uprawnej — przeznaczona do tak zwanych upraw suchych (*bur*). Uprawy suche, a właściwie nawadniane wyłącznie opadami naturalnymi występują jedynie w niektórych — północnych terenach kraju (M. Cote, J. Legras, 1966). W centralnej części kraju, na terenach górzystych, wprowadza się je sporadycznie w lepszych latach. O konkretnym przeznaczeniu działek z tej strefy decyduje rada wspólnoty — *džemaa*.

Położone z dala od osad obszary stepów lub hał górskich wykorzystywane są jako wspólne pastwiska, do których równe prawa mają wszyscy członkowie *taqbiltu*. Jest to zatem własność niepodzielna. Tereny wypasowe, których właścicielem jest dany *taqbilt* przylegają do pastwisk plemiennych, to znaczy do terenów, które stanowią wspólną własność wszystkich *taqbiltów* należących do jednego plemienia. Z tej racji granice między *taqbiltami* wyznaczone bywają dokładnie na odcinkach przecinających tereny uprawne lub przyległe do nich pastwiska. Granice rozmywają się i zanikają na terenach przylegających do ziem ogólnoplemiennych. Takie wspólne tereny znajdują się zazwyczaj na peryferiach obszaru plemiennego (zob. ryc. 1A).

Mieszkańców doliny — członków jednego *taqbiltu* integruje nie tylko wspólna praca oraz ekonomiczna wartość wspólnej ziemi i wody. Rolę integrującą spełniają również inne elementy infrastruktury.

Redukcji dystansu ekologicznego towarzyszy intensyfikacja relacji społecznych. Teren wspólnoty opanowywany był przez mieszkańców zarówno w sensie gospodarczym jak i symbolicznym. Każdy *taqbilt* posiada jedno lub kilka miejsc, gdzie koncentruje się życie jego mieszkańców. Warowny spichlerz

² Niegdyś ze względu na różną wydajność działek rozpowszechniony był rotacyjny system rozdziału ziemi między członków wspólnoty. Obecnie mamy już do czynienia z indywidualną własnością ziemi.

kolektywny, źródło wody leczniczej, plac przed młynem wodnym (lub jak jest to obecnie — przed sklepikiem), kamienne zakole strumienia służące kobietom za publiczną pralnię, meczet lub *zauja* czyli centrum religijne związane z kultem lokalnego świętego nabierają szczególnego znaczenia dla wykształcenia poczucia wspólnoty. Elementem świadomości określającym przynależność do grupy społecznej były też liczne miejsca święte związane z miejscowymi legendami, życiem i działalnością świętych lub miejsca zbiórek wojowników w czasie pospolitego ruszenia. W wielu wspólnotach ziemie *taqbiltu* dzieliło się na obszar dostępny obcym i teren, gdzie byli oni niemile widziani; teren uważany za bezpieczny — gdzie nie stanęła jeszcze noga „obcych” i teren „skażony” już niegdyś obecnością agresora³.

Zintegrowana gospodarczo, kulturowo i politycznie frakcja nie stanowi jednak homogennej wspólnoty. Wśród wielu podziałów, które można tu zaobserwować najczęstszym i najtrwalszym jest dualistyczny układ powstały na tle dostępu do zasobów wody. Podział ów ujawnia się wyraźnie we wspólnotach rozlokowanych na ziemiach leżących wzdłuż odcinka jednego cieków wodnego. Mieszkańców osad — *duarów* położonych w górnym odcinku rzeki lub strumienia nazywa się „ludźmi strumienia” — „*ait asif*”. Na terenach, gdzie gospodarka opiera się głównie na irygacyjnym rolnictwie posiadają oni uprzywilejowaną pozycję ekonomiczną. Mają bowiem możliwość przechwytywania wody i kierowania jej z naturalnego łóżyska do własnej sieci irygacyjnej. Dzięki temu „*ait asif*” nawadniając swobodnie własne pola w ciągu dnia, pozwalają jedynie nocą czerpać wodę swoim ziomkom zamieszkującym tereny wzdłuż dolnego odcinka strumienia. Ponieważ jednak w nocy trudno jest kontrolować dystrybucję wody pomiędzy poszczególne zagony, mieszkańcy niżej położonych osad gromadzą napływającą nocą wodę w specjalnych basenach retencyjnych — zwanych „*ifrane*”. Dopiero z nastaniem dnia — gdy ustaje dopływ wody — rozprowadzają wśród pól zapasy zgromadzone podczas poprzedniej nocy. Mieszkańcy *duarów* zmuszonych do korzystania ze zbiorników retencyjnych zwani są „*ait ifrane*”. Między *ait asif* a *ait ifrane* istnieje stała sprzeczność interesów, a spory o wodę są podłożem stałej niechęci między członkami wspólnoty. W latach suchych zdaje się, że *ait asif* zagarniając większość wody nie pozostawiają jej zbyt wiele dla *ait ifrane*. *Ait ifrane* zmuszeni są wówczas prośbą lub groźbą wymóc na sąsiadach dostęp do wody. Najczęściej przekupują wyżej położone osady ofiarowując im pewną ilość głów cukru. Jeśli pozwala na to położenie i układ szlaków, mogą też zagrozić stadom bydła należącym do *ait asif* drogę na zimowe, nizinne pastwiska. Podział na „*ait asif*” i „*ait ifrane*” prowadzi niekiedy niemal do zerwania

³ W niektórych regionach Atlasu, nie uznających władzy sułtana zasięg obcej penetracji oznaczano specjalnymi pryzmami kamieni — zwanymi *kerkur*. W razie kolejnej inwazji linia owych znaków wyznaczała zarazem linię zdecydowanego oporu (J. Berque, 1962, s. 116).

ciągłości terytorialnej i politycznej *taqbiltu*. Taką sytuację zaobserwowałem w należącym do plemienia Tidili taqbilcie Atqi-Tizgui. Podczas gdy przez pozostałych współplemieńców mieszkańcy Atqi-Tizgui traktowani byli jako członkowie jednej frakcji, w świadomości zainteresowanych obecne było stałe przeciwstawianie pięciu *duarów* Atqi (*ait asif*) czterem *duarom* Tizgui (*ait ifrane*) — zob. ryc. 1A. Niektórzy miejscowi informatorzy posuwali się nawet do tego, iż twierdzili, że Atqi i Tizgui to dwa odrębne taqbilty.

Plemię — *Qabila*

Opisane wyżej, zintegrowane społecznie i terytorialnie, frakcje nie stanowią zamkniętej i całkowicie samowystarczальной wspólnoty. Łączą się one w jednostki taksonomiczne wyższego rzędu zwane „*qabila*”⁴. W literaturze przedmiotu termin „*qabila*” tłumaczony jest najczęściej jako „plemię”. *Qabila* składa się najczęściej z 5 frakcji — *taqbiltów*. Taki zespół *taqbiltów* posiada swoją władzę ustawodawczą — *dżemaa* i mianowanego przez nią na krótką kadencję przewodniczącego — „*rais’a*”. Władza *dżemaa* plemiennego w regionach kraju nie uznających zwierzchnictwa sułtana była bardziej ograniczona w porównaniu do *dżemaa* frakcyjnego i ujawniała się zazwyczaj w czasie wojny. Znane są jednak przypadki, gdy notable lub przywódcy plemienni zdołali uchwycić trwale władzę, uczynić ją dziedziczną i drogą podboju rozszerzyć swe panowanie na sąsiednie plemiona (R. Montagna, 1930). Rozwój struktur feudalnych kładł jednak kres republikom górskim i burzył segmentarny układ organizacji społecznej. Podobny proces zachodził w wypadku utraty niezależności. *Rais* stawał się wówczas *kaidem* — lokalnym przedstawicielem sułtana i funkcjonariuszem państwa. Towarzyszył temu równocześnie wzrost pozycji politycznej i ekonomicznej władzy plemiennych⁵.

W regionach pozostających poza bezpośrednim wpływem sułtana między poszczególnymi frakcjami utrzymywał się zazwyczaj stan względnej równowagi. Nie była to jednak równowaga statyczna. Mówić raczej można o pewnej równowadze dynamicznej. Skład, terytorium i układ wewnętrzny plemienia mógł ulegać zmianom. Jak już wspomniałem modelową liczbą wspólnot terytorialnych, frakcji tworzących *qabilę* jest liczba 5. Oddaje to nawet, często używane w odniesieniu do nich określenie *khums*. Nazwa *khums* jest jednak często zwodnicza. W praktyce spotkać można plemiona liczące po 3 lub 7 frakcji. Struktura niektórych *qabili* jest jeszcze bardziej skomplikowana, a opis wewnętrznej budowy plemienia zależny jest od optyki oceniającego.

⁴ Inne stosowane nazwy to *taqbilt* lub *thakabilš* (*thakabilch*).

⁵ Istniały też plemiona ściśle podległe władzy sułtana, karnie przesiedlone i zmilitaryzowane (plemiona *giš*), których struktura władzy zorganizowana była na wzór wojskowy (J. Le Coz, 1965).

⁶ W niektórych regionach kraju frakcje określa się mianem *rebaa* — „czwarta część”, co sugeruje istnienie czwórdzielnej struktury *qabila* (B. Hoffman, 1967).

Obok samodzielnych frakcji podstawowych, o centralnym najczęściej położeniu, wyróżnić można elementy składowe plemienia lub jego odłamy peryferyjne, których przynależność jest różnie oceniana przez obserwatorów z zewnątrz i samych zainteresowanych.

Posłużmy się znowu przykładem plemienia Ait Tidili. Rzut oka na mapę (zob. ryc 1A) pokazuje nam 7 odłamów — frakcji (?) zwanych: Ait Atqi-Tizgui, Ait Dir, Ait Mlelt, Ait Buyanda, Ait Alira, Ait Emmas oraz Ait Tamestin. Dla ludzi z zewnątrz, m.in. dla autorów klasyfikacji etnicznych i częściowo dla administracji, są to równorzędne frakcje plemienia Ait Tidili (B. Hoffman, 1967). W ocenie samych zainteresowanych sytuacja przedstawia się już zupełnie inaczej. Za właściwe i samodzielne frakcje plemienia uznaje się jedynie pięć wspólnot terytorialnych: Atqi-Tizgui, Dir, Buyanda, Alira i Emmas.

Członkowie wymienionych frakcji uważają się za Ait Tidili i odmawiają zarazem tego miana dwóm peryferyjnym odłomom; położonym na zachodzie Ait Tamestin oraz na południu Ait Mlelt.

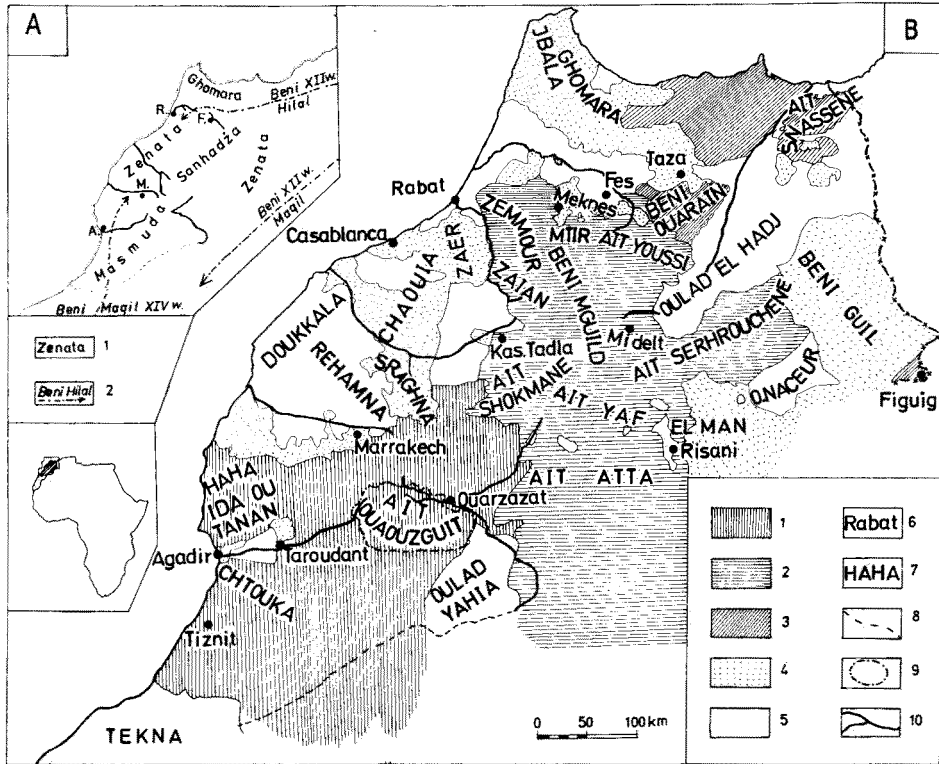
Przy kwestionowaniu przynależności Ait Tamestin moi informatorzy używali argumentu odwołującego się do struktury fizjograficznej regionu. Wskazywali, iż „prawdziwe” frakcje Ait Tidili leżą w zalewisku strumienia o tej samej nazwie, — *asif Tidili*. Ait Tamestin natomiast zamieszkują odrębny basen wodny, fragment zlewiska *asif Imini*.

Specyficzna pozycja Ait Tamestin znalazła swe odbicie w przebiegu granic współczesnych jednostek administracyjnych. Ich terytorium znalazło się poza granicami gminy obejmującej obszar pozostałych frakcji oraz przyległe do nich od południa bezludne pastwiska.

Pewne fakty przemawiają jednak za tym, iż w przeszłości Ait Tamestin byli bardziej zintegrowani z resztą plemienia Ait Tidili. Świadczy o tym nie tylko opinia sąsiednich plemion, lecz również etnonim sąsiedniej frakcji Emmas. Etonim ten pochodzi od berberskiego terminu — *emmes* oznaczającego środek. *Taqbilt* Emmas rzeczywiście jawi się jako centralna frakcja tylko w wypadku uwzględnienia w wykazie odłamów Ait Tidili frakcji Tamestin. W przeciwnym wypadku Ait Emmas znalazłby się na północno-zachodnich peryferiach plemienia.

Można zatem postawić hipotezę o pierwotnym włączeniu Ait Tamestin w skład plemienia Ait Tidili. W takim wypadku obecne oddzielenie się danej frakcji uważać można za przykład jednego z dwóch typów procesów etnicznych zachodzących w tradycyjnych strukturach plemiennych — procesu dysymilacji. Proces dysymilacji kształtuje w dużej mierze bowiem skomplikowaną i rozdrobnioną tkankę etniczną kraju.

Ilustracją przeciwnego procesu, tym razem procesu asymilacji etnicznej jest drugi z kwestionowanych odłamów plemienia, wspomniani wcześniej Ait Mlelt. Odłam ten tworzy zaledwie jeden *duar* o tej samej nazwie. Jego mieszkańcy to potomkowie osadników pochodzących z *taqbiltu* Ait Lti, frakcji odległego



Ryc. 2. Struktura etniczna Maroka

A. Historyczne plemiona Maroka

- Legenda: 1. Nazwa plemienia berberskiego
 2. Nazwa plemienia arabskiego oraz trasa jego wędrówki
 (Dane podają za A. Dziubińskim 1983, s. 248).

B. Współczesne grupy etno-językowe Maroka

- Legenda: 1. Plemiona mówiące językiem taselhit (Sleuh)
 2. Plemiona mówiące językiem timazirhen (Beraber)
 3. Plemiona mówiące językiem tarifi (Rifani)
 4. Mniej lub bardziej zarabizowane plemiona berberskie
 5. Plemiona arabskie
 6. Nazwa miasta
 7. Nazwa konfederacji plemion
 8. Granica państwowa uznawana przez Maroko
 9. Granica konfederacji Ouauzguit
 10. Większe rzeki
 (Dane podają za J. Dresch 1935, s. 315).

o dziesiątki kilometrów plemienia Ait Tifnout (zob. ryc. 1 B)⁷. Osadnicy za zgodą całego plemienia otrzymali ziemię wciskającą się od południa klinem między frakcją Atqi-Tizgui i Buyanda. Politycznie włączeni zostali natomiast

⁷ Transkrypcję etnonimów plemion podają według listy plemion Maroka (B. Hoffman, 1967, s. 173-191). Nazwy frakcji podają zgodnie z wersją stosowaną przez lokalną administrację.

do frakcji swoich protektorów, odległego o kilka kilometrów *taqbiltu* Emmas. Korzystający z prawa azylu na ziemi Ait Tidili traktowani są obecnie w zasadzie jako członkowie plemienia. Zachowują jednak pewną odrębność organizacyjną i kulturową (wyrażaną między innymi w innym typie budownictwa). Pomimo zachowania świadomości swego pochodzenia potomkowie osadników zintegrowali się już faktycznie z gospodarczymi i politycznymi strukturami nowego plemienia. Terytorium plemienia nie jest prostą sumą terytoriów swoich frakcji. W skład terytorium plemiennego wchodzi obszary nie należące do żadnego konkretnego *taqbiltu* a stanowiące wspólną własność wszystkich współplemieńców. Są to przeważnie pastwiska rozlokowane na peryferiach obszaru plemiennego, z dala od cieków wodnych lub na terenach wysokogórskich. Wśród plemion zajmujących tereny o zróżnicowanej, komplementarnej strukturze ekologicznej, na przykład obszary leżące na pograniczu terenów górskich i nizinnych, owe wspólne pastwiska dzielą się na letnie i zimowe. Pastwiska letnie zajmują tereny wierzchołków górskich, tak zwane „*adrar*” lub dolin wysokogórskich znajdujących się na wysokości powyżej 2500 m n.p.m.. Powyżej tej wysokości przemarzają drzewa owocowe (orzechy) a zalegające miesiącami śniegi i krótki okres wegetacji uniemożliwiają uprawę roli. W wypadku plemienia Ait Tidili rolę wspólnych pastwisk pełnią głównie hale otaczające Adrar Tidili (3915 m n.p.m.), gdzie w upalne dni letnie znajdują wodę i paszę stada należące do wszystkich frakcji plemienia z Ait Tamestin i Ait Mlelt włącznie oraz w mniejszym zakresie stada sprzymierzonych plemion.

Pastwiska zimowe rozlokowane są natomiast na południowych peryferiach plemienia, na terenach niżej położonych — zwanych „*azaghar*”, na terenach prawie bezwodnych dolin i płaskowyżów. Wysokość tych terenów waha się od 1600 do 2100 m n.p.m.. Pokrywa śnieżna należy tam zatem do rzadkości a zimowe deszcze i wiosenne wezbrania wód zapewniają wodę i paszę.

W okęgach górskich a więc w przeważającej części Maroka społeczność, której terytorium nie obejmowałoby zarówno terenów określanych jako *adrar* i terenów o cechach typowych dla *azaghar* nie mogła samodzielnie funkcjonować jako wspólnota gospodarcza a w konsekwencji i polityczna. Taka społeczność albo integrowała się z innymi, tworząc większy zespół, albo wchodziła w skomplikowane relacje zależności oraz sojuszy z sąsiadami (J. Berque, 1955, 1962).

Tutaj, jak sądzę, należy upatrywać jedną z głównych przyczyn typowego dla górzystego Maroka zjawiska rozbudowy segmentarnych struktur tradycyjnej organizacji społecznej i politycznej.

Istniały też inne przyczyny. Jedne również o charakterze gospodarczym, inne związane raczej z ideologią i kulturą symboliczną.

O ile czynnikiem spajającym poszczególne *taqbilty* była wspólna własność głównych środków produkcji: ziemi i wody, to w przypadku *qabili* rolę integrującą odgrywały czynniki dystrybucji. Element spajający frakcje plemie-

nia stanowił targ — *suq*. Praktycznie na terenie prawie każdego plemienia spotkać można miejsce, często o charakterze eksterytorialnym, położone na styku granic kilku frakcji, pełniące rolę placu targowego (zob. ryc. 1 A)⁸. Plac targowy był nie tylko miejscem wymiany nadwyżek produkcyjnych, ale również miejscem wymiany informacji, miejscem mniej lub bardziej formalnych spotkań współplemieńców, zbiorowych przysięg, sądów, zabaw i uroczystości. Targ jest miejscem sprzyjającym rozwojowi usług specjalistycznych. Nierzadko *suq* przekształcał się w osadę handlową grupującą obok handlarzy również rzemieślników, grajków i oberżystów. Współcześnie wokół *suqu* lokują się również służby i agendy państwowe. *Suq el Had* — czyli „targ niedzielny” — osadę handlową Ait Tidili tworzą obecnie otaczające plac targowy, wzniesione z cegły i kamienia: kramy, magazyny, budynki zajmowane przez ośrodek zdrowia (z felczere), punkty skupu płodów rolnych, młyn, mała elektrownia (ładująca akumulatory do aparatów radiowych i TV), urząd gminy (wraz z salą posiedzeń dzemaa, urzędem notarialnym i pocztą) oraz liczne herbaciarnie i jadłodajnie. Zlokalizowano tu również małą dzielnicę mieszkalną, kilka nowoczesnych domków przeznaczonych dla funkcjonariuszy państwowych: naczelnika gminy, felczera, pocztmistrza. Targi plemienne włączone są w regionalną sieć handlową, drogową i telekomunikacyjną. W ten sposób na targu i w jego bezpośrednim zapleczu koncentrują się nici relacji społecznych i gospodarczych łączących członków plemienia z szerszym światem, z wyższymi poziomami integracji społecznej.

Tak jak *suq* spaja grupę plemienną w sferze gospodarczej, tak w sferze ideologii podobną rolę spełnia *zauja*. Nie jest rzeczą przypadku, iż wiele targów funkcjonuje w bliższym lub dalszym sąsiedztwie *zauji* i innych miejsc świętych (zob. ryc. 1 A). *Zauja* to nie tylko centrum religijne, związane z kultem świętego. Łączy ona w sobie funkcje klasztoru, szkoły, trybunału religijnego, punktu pomocy medycznej, ale również miejsca wymiany myśli religijnej i idei politycznych. Obok *zauji* o znaczeniu lokalnym istnieją także takie, których sława i znaczenie jako centrum pątniczego sięga do odległych regionów kraju (D. Eickelman, 1976). Istotną sprawą dla każdego plemienia jest zatem posiadanie na swoim terenie *zauji* o znaczeniu ponadlokalnym. Podnosi to prestiż okolicznych mieszkańców i jest przedmiotem dumy członków plemienia. Na terenie Ait Tidili na przykład istnieją dwie *zauje*, jednak tylko jedna, położona w centrum terytorium plemiennego, *Zauja Sidi Ali au — Ahmed* (zob. ryc. 1 A) posiada znaczenie wykraczające poza granice frakcji a nawet plemienia.

Dla procesu integracji społeczności plemienia najważniejsza była funkcja instytucji arbitrażowej jaką pełni *zauja*, a właściwie zamieszkujący w jej bezpośrednim zapleczu *marabuci*, potomkowie świętego założyciela *zauji*. Mieszkańcy i funk-

⁸ O tym, że poszczególne targi utożsamiane są z konkretnymi plemionami świadczy fakt, iż obok określeń wskazujących na dni tygodnia, stosuje się jako synonimiczne nazwy zawierające w sobie etnonim danej grupy. Na przykład *suq el had* nazywa się też *suq tidili*.

cjonariusze *zauji* pozostają poza układami sojuszy, którymi wzmocniona jest sieć relacji wewnątrzplemiennych. Pozostając siłą neutralną stają się z zasady naturalnymi i pożądanymi arbitrami i sędziami w sporach, które wstrząsają od czasu do czasu segmentami plemienia.

Jak pokazuje przykład Ait Tidili *qabila* — plemię marokańskie nie jest sumą segmentów, złączonych jedynie ideologią pokrewieństwa i układami struktur topograficznych. Stanowi ono nową jakość, społeczność o wyraźnej świadomości grupowej, zintegrowaną wokół własnych instytucji i centrów życia gospodarczego, społecznego i religijnego oraz zespoloną wspólną własnością komplementarnych gospodarczo ziem peryferyjnych. Stopień identyfikacji plemiennej członków poszczególnych segmentów może być jednak różny i zależny od siły związków genealogicznych i układu struktur ekologicznych.

Konfederacja

Plemiona nie wyczerpują możliwości integracji politycznej tradycyjnych społeczności plemiennych Maroka. Niekiedy zespoły kilku, czasem nawet kilkudziesięciu *qabili* łączą się w mniej lub bardziej trwałe organizmy polityczne. Na przykład plemię Ait Tidili, wraz z sąsiednimi 20 plemionami, tworzy potężną konfederację Ouaouzguit (Wawfzgit) — zob. ryc. 1 B. Te najbardziej rozbudowane jednostki taksonomiczne struktury plemiennej nie posiadają w językach miejscowych nazwy ogólnej⁹. W literaturze etnologicznej i w administracji na określenie takiego zintegrowanego zespołu plemion przyjęła się nazwa „konfederacja”. Poszczególne konfederacje posiadają jednak własne etnonimy. Związki w ramach konfederacji mają bardziej luźną formę, najczęściej o obronnym, militarnym podłożu. Struktury władzy w ramach konfederacji nie mają trwałego charakteru i ujawniają się w obliczu zagrożenia zewnętrznego. Trwałe jest jednak poczucie wspólnej historii, wzmocnione krzyżującymi się sojuszami między plemionami i poszczególnymi ich segmentami. Obecnie świadomość przynależności do konfederacji nie jest już powszechna. Z reguły tylko starsi wiekiem górale potrafią podać nazwę własnej konfederacji oraz wymienić plemiona do niej należące.

Członków poszczególnych konfederacji łączy nie tylko język, kultura, etnonim oraz pamięć wspólnych wojen. Istotnym elementem integrującym są też podobnie jak w wypadku frakcji i plemion, wspólne pastwiska międzyplemienne. W rejonach górskich określane są one mianem *tiška*¹⁰. Wyższe

⁹ Podkreśla to większość autorów (J. Couteau, 1968; A. Ponikiewski, 1968). Jedynie B. Hoffman (1967, s. 46, 48) podaje, iż u Berberów Zenata stosuje się niekiedy termin *idrasen*. a u Ait Zemmour na określenie zespołu plemion używa się pojęcia *khums*.

¹⁰ Termin *tiška* (*tichka*) tłumaczy się jako „wysokie pastwisko górskie” (E. Laoust, 1940, s. 148) lub ogólnie „wysokie miejsce” (J. Berque, 1974, s. 11). W praktyce stosuje się je w odniesieniu do wspólnych pastwisk typu alpejskiego (J. Dresch, 1941, s. 20).

partie gór, położone powyżej 2500 m n.p.m., czyli powyżej strefy bezpiecznej roślinności, są — jak już wspomniałem — wykorzystywane jako wspólne pastwiska. Część z nich pozostaje jednak poza bezpośrednią jurysdykcją konkretnych plemion. Znajdują się one pod opieką „ochroną” szanowanych powszechnie rodzin *marabutów* i udostępniane stadom należącym do plemion nizinnych lub innych, które nie mają bezpośredniej styczności z obszarami wysokogórkowymi (J. Dresch, 1941). Korzystanie z pastwisk międzyplemiennych nie zawsze jest uzależnione od przynależności do danej konfederacji. Niekiedy decyduje o tym tradycja lub bieżące układy i zobowiązania międzyplemienne. Forma konfederacji nie jest powszechna w Maroku. Wiele plemion nie należy do żadnej konfederacji. W ten sposób między poszczególnymi konfederacjami może występować teren neutralny zajmowany przez niezintegrowane, samodzielne lub podległe władzy sułtana plemiona (zob. ryc. 2 B).

Konfederacje plemion mogą też niekiedy łączyć się tworząc jeszcze większe zespoły zwane „superkonfederacjami” (B. Hoffman, 1967). Na przykład wspomniana już konfederacja Ouaouzguit wraz z siedmioma sąsiednimi plemionami tworzą wielką superkonfederację zwaną Ait Imerhane.

Pomimo integrującej roli wspólnych pastwisk i świadomości wspólnej historii, brak trwałych wspólnych instytucji politycznych powoduje, iż w wypadku konfederacji plemion zamiast o „poziomie organizacji” mówić raczej należy o „poziomie identyfikacji”, zbliżonym swym charakterem do identyfikacji etnicznej.

Struktury poziome: *leff'y* i *marabuci*

Jak wykazałem jednostki i grupy tworzące tradycyjne społeczeństwo Maroka łączyły się i łączą nadal w coraz to większe, społecznie i politycznie zintegrowane wspólnoty. Czynią to dla bezpieczeństwa politycznego i militarnego oraz zaspokojenia podstawowych potrzeb materialnych i duchowych. Można zauważyć jednak, iż pomiędzy poszczególnymi grupami brak symetrii oraz równego potencjału demograficznego, gospodarczego i militarnego. Pomiedzy segmentami tworzącymi konfederacje i plemiona dochodzi zatem często do konfliktów zagrażających stabilizacji i integralności grup. Jest to szczególnie niebezpieczne w regionach, gdzie nie rozciągała się władza państwowa. Społeczeństwo segmentarne mogło jednak funkcjonować. Wykształciło bowiem instytucje i mechanizmy utrzymujące równowagę polityczną między grupami tworzącymi kolejne poziomy integracji społecznej.

Z braku miejsca wymienię tu tylko dwa, wzajemnie uzupełniające się, czynniki stabilizujące badane społeczeństwo. Są to: organizacja rozbudowanych sojuszy zwanych *leff'ami* oraz bractwa religijne i związana z nimi warstwa *marabutów*.

Tak jak łączące się w coraz to większe zespoły segmentów frakcje, plemiona i konfederacje uznać można za struktury pionowe organizacji segmentarnej, tak systemy przymierzy ogarniające nawet najmniejsze segmenty i łączące

odległe nieraz grupy uznać można za struktury poziome. Poszczególne *taqbilty* lub ich mniejsze człony należą do dualistycznej sieci opozycyjnych *leffów*. *Leff* oznacza honorowe braterstwo. Szerzej ujmując można je określić jako sieć sojuszy zawieranych w celu obrony lub prowadzenia wojny, współpracy gospodarczej (eksploatacji wody i pastwisk, tranzytu stad) oraz zapewnienia pomocy protektora.

Do czasów współczesnych *leffy* zachowały się głównie na terenach marginalnych w stosunku do instytucji państwa marokańskiego, na terenach, na które nie sięgała władza sułtana. Jeszcze w pierwszej połowie XX wieku ogromne przestrzenie gór Rifu i Wysokiego Atlasu pokryte były gęstą siecią opozycyjnych *leffów*.

Robert Montagne (1930) ustalił istnienie na terenie Atlasu Wysokiego i masywu Sirua czterech wielkich prowincji *leffów*. Granice poszczególnych prowincji *leffów* nie pokrywały się z granicami plemiennymi. Rozczłonkowały one terytorium konfederacji a niekiedy nawet plemion. Na przykład plemiona wchodzące w skład konfederacji Ait Ouazouguet należały do trzech różnych prowincji, obejmujących w sumie tereny kilkakrotnie większe od rozmiarów konfederacji. W ramach prowincji poszczególne *taqbilty* lub ich odłamy należały do jednego z dwóch *leffów*. Każdy z *leffów* posiadał własną nazwę, służącą niczym etnonim do wzajemnego identyfikowania się członków. Na przykład wspomniane już wielokrotnie plemię Ait Tidili należy do skrajnie zachodniej prowincji podzielonej między dwa *leffy*: Inemzel oraz Ait Iraten. Członkowie opozycyjnych *leffów* tworzyli w ramach plemienia dwa przeciwstawne stronnictwa odznaczające się konkurencyjnymi interesami w stosunku do zasobów środowiska naturalnego. Układ *leffów* w ramach Ait Tidili odzwierciedla odwieczny konflikt między *ait asif* i *ait ifrane* (zob. ryc. 1 A). Frakcje władające zasobami wody należą przeważnie do *leffu* Inemzel, frakcje panujące nad szlakami transhumacji i pastwiskami zimowymi należą natomiast do *leffu* Ait Iraten.

Dopiero uwzględnivszy, umykający pobieżnemu oglądowi, lokalny układ *leffów* zrozumieć można dlaczego korzystający na terenie Ait Tidili z prawa azylu mieszkańcy *duaru* Mlelt włączeni zostali do odległej frakcji Emmas a nie do frakcji bezpośrednich sąsiadów — należących do opozycyjnego *leffu*. Skomplikowana mozaika *leffów* pokrywająca kraj z jednej strony dzieli plemiona i grupy etniczne, prowadząc do podziału ludności na wrogie obozy. Z drugiej zaś łączy poszczególne segmenty wspólnot plemiennych w szerszy, ponadplemienny układ sił politycznych, zapewniając jednostce poczucie bezpieczeństwa poza granicami wspólnoty lokalnej a nawet plemienia i konfederacji.

Uzupełnieniem sieci *leffów* są grupy *marabutów*. Jak już wspomniałem z punktu widzenia organizacji społecznej znajdują się oni poza, czy też raczej ponad strukturami plemiennymi. Nie należą również do żadnego z *leffów*. Nie są zatem uwikłani w systemy sojuszy. Dzięki swej podwójnie neutralnej pozycji mogą być naturalnymi rozjemcami. Dzięki temu stanowią istotny, wręcz niezastąpiony, czynnik stabilizujący funkcjonowanie społeczeństwa segmentarnego.

Procesy etniczne a struktura plemienna

Wewnętrznie spójne i zintegrowane jednostki organizacji społecznej i politycznej tradycyjnego, przed- lub raczej pozapaństwowego społeczeństwa marokańskiego nie przekroczyły w zasadzie poziomu konfederacji. W tym miejscu pojawia się pytanie dlaczego proces integracji społecznej i politycznej, proces budowy społeczeństwa segmentarnego nie objął poziomu poszczególnych grup etnicznych lub językowych. Szukając odpowiedzi należy sięgnąć do historii kraju, do historycznych procesów kształtujących strukturę etniczną Maghrebu. XIV-wieczny historyk arabsko-berberski Ibn Khaldun (1934) wspomina o trzech wielkich plemionach średniowiecznego Maroka: Masmuda, Sanhadża i Zenata (zob. ryc. 2 A). Niektórym autorom dało to podstawę do utożsamiania poszczególnych współczesnych grup etnojęzykowych Berberów z ich historycznymi poprzednikami (R. Montagne, 1930; Z. Komorowski, 1985). Takie założenie krytykowane jest jednak przez część historyków i antropologów wskazujących, iż wielkie ruchy migracyjne i towarzyszące im procesy etniczne, które miały miejsce w Maroku w ciągu ostatnich stuleci, uniemożliwiają przeprowadzenie prostej paraleli między historycznymi jednostkami plemiennymi a współczesnymi grupami etnicznymi (B. Hoffman, 1967, s. 21). Nawet jeśli przyjąć, że współczesne grupy etniczne stanowią w pewnym sensie kontynuację wielkich plemion wymienionych przez Ibn Khalduna, brak nam informacji mówiących co kryło się pod tymi etnonimami. Nie wiemy jaki był stopień unifikacji językowej, integracji społecznej, identyfikacji etnicznej i spójności politycznej owych wspólnot.

Ciągłość procesów etnicznych marokańskich Berberów przerwana została naderżeniem koczowniczych plemion beduińskich. Co prawda Arabowie pojawili się w Maghrebie w VIII wieku, jednak dopiero inwazja łupieżczych plemion Beni Hillał w XII wieku, a zwłaszcza Beni Maqil w wieku XIII i XIV spowodowała złamanie i przemieszanie dotychczasowej struktury etnicznej. Rozbite i przemieszane grupy ludzkie przemieszczały się po kraju we wszystkich kierunkach. O stopniu rozproszenia i przemieszania grup ludzkich niech świadczy fakt, iż nazwy Masmuda naliczono się w Maroku w 6 miejscach, Zenata w 4 a Sanhadża w 15 (J. Berque, 1974, s. 29). Natomiast etnonim Howwra występuje w dwóch miejscach jako nazwa plemienia, w trzech innych jako nazwa frakcji a w pięciu jako nazwa „aglomeracji” (osady) (J. Berque, 1974, s. 25).

Wśród procesów etnicznych, które uformowały współczesne grupy etniczne Maroka wskazać można, zilustrowane już wcześniej, procesy asymilacji i dysymilacji. Poszczególne plemiona powstawały tu bądź drogą „pączkowania” grup pierwotnych, bądź poprzez zestawianie obcych początkowo segmentów. W opisie struktury etnicznej kraju pojawia się zatem często sprzeczność między świadomością zbiorową a rzeczywistym pochodzeniem segmentów. Uogólniając można jednak przyjąć, iż ewolucja przebiegała w Maroku od form

wielkich do małych (J. Berque, 1974, s. 20). Złożone procesy etniczne doprowadziły nie tylko do rozdrobnienia większych jednostek organizacji plemiennej. Jak podkreśla J. Berque (1974, s. 20) silne zróżnicowanie cech demograficznych, gospodarczych i kulturowych może być zauważalne nawet na powierzchni kilku kilometrów kwadratowych. Nie należą więc do rzadkości „dziwaczne kontrasty” między sąsiednimi *taqbiltami*.

W tym miejscu pojawia się ponownie problem spoiwa integrującego tak różnorodne segmenty w jednostki organizacji plemiennej. Zazwyczaj zwraca się uwagę na ideologię pokrewieństwa, której plastyczną ilustracją ma być model drzewa genealogicznego (J. Berque, 1974; E. Gellner, 1969; Ali Sadki, 1983). Przy bliższej analizie okazuje się, że związki pokrewieństwa odgrywają istotną rolę na niższych poziomach identyfikacji lub wśród grup pragnących zyskać na prestiżu: *marabutów* lub notabli świeckich (Ali Sadki, 1983).

Pozornie teorii „drzewa genealogicznego” sprzyja nieodłączny prefiks każdego etnonimu: „*ait*” wśród plemion berberskich lub „*ida*” wśród arabskojęzycznych. Dosłownie oznacza on „synowie” co sugeruje, iż spoiwem segmentów kolejnych poziomów organizacji plemiennej są więzy pokrewieństwa.

Etnonim Ait Tidili należałoby przetłumaczyć więc jako: „Synowie Tidili”. W rzeczywistości rdzeń etnonimu rzadko ma coś wspólnego z mitycznym przodkiem. Często natomiast związany jest ze szczegółami topografii terytorium plemiennego. Posłużmy się znowu przykładem Ait Tidili. Nazwa plemienia wzięła swój początek od łańcucha górskiego o tej samej nazwie (3915 m n.p.m.) u którego podnóża rozmieściło się plemię oraz od strumienia Asif Tidili, w którego basenie rozlokowały się jego główne frakcje. Z kolei nazwy poszczególnych frakcji plemienia nawiązują do charakterystycznych elementów topografii lub konkretnych cech ekologicznych terenu. *Taqbilt* Ait Atqi-Tizgui zajmuje basen strumienia Atqi (Utqi)¹¹. Nazwa sąsiedniej frakcji Ait Dir związana jest z cechami miejscowego środowiska naturalnego. Termin *dir* stosuje się bowiem w Maroku w stosunku do najlepiej nawodnionego pasa przedgórza. Z kolei etnonim Ait Emmas, jak już wspomniałem, odnosi się do centralnego położenia segmentu plemienia. Jak pokazują przytoczone przykłady prefiks *ait* (*ida*) tłumaczyć należy w praktyce jako „ludzie z” lub „grupa z”, „społeczność z” (A. Roux, 1949). Tak więc zarówno omówiony wcześniej przebieg linii granicznych między segmentami wspólnot plemiennych jak i praktyczne znaczenie wielu etnonimów pozwala postawić tezę, iż w uformowaniu się obecnego obrazu struktury plemiennej Maroka, decydujący wpływ wywarł czynnik ekologiczny. Można stwierdzić, że poszczególne segmenty struktury plemiennej identyfikują się i definiują w relacji z przestrzenią. Genealogia pozostaje natomiast czyn-

¹¹ Nazwa *atqi* tłumaczy się w miejscowym języku jako „skała”, „wielka skała” lub „pionowa skała” (E. Laoust, 1940, s. 29). Rzeczywiście nad doliną Atqi dominuje wielka, pionowa, 500 metrowa skała, której wierzchołek wznosi się na 3844 m n.p.m.

nikiem dodatkowym; czynnikiem ideologicznym integrującym wspólnoty. Plemię marokańskie jawi się zatem jako pewnego rodzaju kompromis między ugrupowaniami utożsamianymi z wielkimi historycznymi plemionami Maghrebu a wspólnotą, której forma i rozmiary narzucone zostały przez cechy środowiska naturalnego (J. Berque, 1862, s. 113).

Pozostaje jeszcze kwestia: dlaczego wśród trzech omówionych poziomów struktury plemiennej największe znaczenie zyskał poziom pośredni, któremu przypisano termin „plemie”.

Wydaje się, iż niezależnie od omówionych wcześniej mechanizmów ewolucji wewnętrznej, na ugruntowaniu społecznej i politycznej roli plemienia swe piętno odcisnęły również zewnętrzne czynniki polityczne. Od stuleci Maroko dzieliło się na „*bled el makhzen*” – terytorium podległe władzy państwa i „*bled es siba*” – obszary nie uznające świeckiego zwierzchnictwa sułtana. *Qabila*, pośredni poziom tradycyjnej organizacji plemiennej, zyskiwał na znaczeniu wraz z rozwojem procesu podporządkowania społeczności plemiennych centralnej władzy państwowej. W *bled el makhzen qabila*, z mianowanym przez sułtana *kaidem*, stawiała się integralną częścią struktury administracyjnej państwa. Podobny proces zaznaczył się również w sąsiedniej Algierii, gdzie lokalne władze imperium otomańskiego kreowały wręcz *qabile* jako podstawowe jednostki administracji państwowej (J. Berque, 1962). W ten sposób administracyjna koncepcja plemienia przybierała z czasem postać tożsamości zbiorowej porównywalnej, jak sądzę, ze świadomością typu etnicznego. Istnienie, a zwłaszcza forma i zakres władzy w tak wykreowanym plemieniu nie ma samoistnego charakteru. Przywództwo plemienne, będąc pochodną istnienia władzy państwowej staje się antytezą koncepcji wodzostwa plemiennego (R. Vorbrich, 1987 b, s. 368).

W *bled es siba* niemal do naszych czasów dominującą formą organizacji społecznej pozostał rozbudowany i rozwarstwiony system segmentarny. Na tym terenie ujawniła się najwyraźniej obronna funkcja organizacji segmentarnej. Sąsiednie segmenty wspierały się militarnie. Lecz nawet w obliczu klęski i potęgi armii sułtana struktura segmentarna okazywała się sprzyjająca obronie. Podbicie i podporządkowanie jednej doliny, jednego z segmentów, nie likwidowało niezależności segmentów sąsiednich. Znaczenie organizacji segmentarnej jako instrumentu oporu górali, sprzyjającego zachowaniu niezależności politycznej oraz tożsamości kulturowej Berberów, uwidoczniło się zwłaszcza w okresie protektoratu. Nizinne obszary kontrolowane mniej lub bardziej przez sułtana podporządkowały się nowej władzy w ciągu 2-4 lat. Tereny góryste, na których nieco wcześniej uformowały się samoistne lub zależne od makhzenu wodzostwa poddały się po kilku latach. Natomiast tereny, na których najdłużej zachowały się tradycyjne „republiki górskie” zostały spacyfikowane po ponad 20 latach żmudnych kampanii, podczas których wojska francuskie zdobywały kolejno jeden kanton górski po drugim (A. Guillaume, 1946).

Ponadplemienne poziomy identyfikacji

W sytuacji gdy organizacja segmentarna nie sięgała powyżej konfederacji kilku lub kilkunastu plemion a ideologia pokrewieństwa traciła na znaczeniu na wyższych poziomach integracji, funkcje spoiwa wielkich grup społecznych przejęły inne cechy kultury i języka.

Struktura etniczna i językowa Maroka nie znalazła odbicia w kształcie i zasięgu jednostek organizacji politycznej. Co prawda podział na *bled el makhzen* i *bled es siba* pokrywał się w znacznej mierze z podziałem na świat kultury arabskiej i świat kultury berberskiej. W historii Maroka nie pojawiły się jednak nigdy trwałe organizmy polityczne powstałe na bazie jednej grupy etnicznej¹². Z tego powodu wyraża się niekiedy pogląd, iż w tradycji marokańskiej brak jest pojęcia regionalizmu, pojęcia regionu wykraczającego ponad ramy plemienia (A. Sadki, 1983).

Pluralizm etniczny Maroka jest jednak, jak zaznaczyłem na wstępie, faktem powszechnie znanym (zob. ryc. 2 B).

Z reguły klasyfikacje ludności Maroka sięgają po względnie obiektywne kryterium języka. Najprostszym podziałem jest zatem podział na ludność arabsko i berberskojęzyczną. Podział ten nie oddaje złożoności sytuacji etno-językowej kraju. Ignoruje istnienie autochtonicznych grup mniejszościowych, takich jak Żydzi, którzy stanowili do niedawna 2,5% populacji. Nie uwzględnia też wewnętrznego zróżnicowania dwóch głównych grup językowych oraz istotnych z naszego punktu widzenia sprzeczności między przynależnością do grupy językowej a przynależnością do grupy etnicznej. W wyniku bowiem wspomnianych poprzednio ruchów migracyjnych wśród wielu grup etnicznych kraju przerwana została ciągłość językowa. Wskazać można zarówno liczne plemiona arabskojęzyczne pochodzenia berberskiego, jak i mniej liczne grupy beduińskie posługujące się obecnie językiem berberskim (A. Sadki, 1983).

Krótkie omówienie struktury etnicznej kraju zaczniemy od ludności berberskojęzycznej. Już samo określenie wielkości tej grupy napotyka na trudności, bowiem problem berberski jest w Maroku tyleż problemem naukowym co i politycznym. Zależnie od charakteru źródła — a właściwie pochodzenia i powiązań autora — spotkać można różne dane liczbowe. Problem komplikuje dodatkowo fakt, iż zdecydowana większość Berberów jest dwujęzyczna; władają również językiem arabskim. Autorzy francuscy szacowali pod koniec epoki protektoratu liczbę Berberów marokańskich na około 6,8 miliona, czyli 85% populacji autochtonicznej, w tym zaledwie 200 tys. mówiących jedynie językami berberskimi (F. Joly, A. Avache, J. Fardel, L. Suech, /1949/ 1951, s. 71). W 20 lat później B. Hoffman (1967) określił ich liczbę

¹² Kolejne dynastie panujące w Maroku można jednak wiązać z konkretnymi grupami etnicznymi lub językowymi. Z chwilą rozciągnięcia swego panowania na cały kraj (czyli *bled el makhzen*) struktury państwa nabrały charakteru ponadplemiennego.

na 6 milionów, czyli 60-70% ludności kraju. Współczesne źródła powstałe w państwach trzecich znacznie zmniejszają liczbę Berberów, aż do 20% populacji (Afrika, 1987, s. 148). Źródła powstałe w niepodległym Maroku unikają zupełnie podawania tego rodzaju liczb. W życiu publicznym pojęcie grupy etnicznej lub językowej wypierane jest bowiem przez wyimaginowany koncept *narodu marokańskiego*.

Posługując się nadal kryterium języka wyodrębnić można trzy wielkie odłamy Berberów (zob. ryc. 2 B). Największą grupą są zamieszkałe na południu kraju, w Anty-Atlasie i Zachodniej części Atlasu Wysokiego plemiona mówiące językiem teśelahit zwani w Maroku Šilha (l.mn. Šuluk) a w Europie Šleuh. Często traktuje się ich jako kontynuację średniowiecznych Masmuda (zob. ryc. 2 A, B). Dalej na wschód i północny wschód, we wschodniej części Atlasu Wysokiego, w Atlasie Średnim oraz na płaskowyżu centralnym i pogórzu pre-saharyjskim mieszkają, mówiący językiem timazirhen (timazighen), górale zwani Tamazirt lub Beraber¹³. Na północnym wschodzie, we wschodniej części Atlasu Średniego oraz masywu Rif, mieszkają grupy zwane łącznie Rifeni (Tarifi) mówiące językiem zenata. Pochopne łączenie ich z historycznym plemieniem Zenata jest jednak ryzykowne, bowiem współcześni górale Rifani stanowią mieszaninę wielu plemion berberskich i zberberyzowanych Arabów (Šleuhów, Beraber'ów i historycznych Zenata).

Do ludności berberskiej zalicza się często wojownicze plemiona zachodniej części masywu Rif, mówiących językiem arabskim górali Jbala i Ghomara. Ponadto znaczną część dolin nadmorskich oraz pogranicza Wysokiego Atlasu i zachodniej części Wyżyny Szotów zamieszkują mniej lub bardziej zarabizowani Berberzy.

Ludność arabska zamieszkuje głównie miasta, doliny wielkich rzek oraz równiny nadmorskie. Podzielić ją można według kryterium podstawy gospodarki na mieszkańców miast: kupców oraz elitę polityczną i intelektualną, silnie powiązaną z uniwersalną kulturą islamu; osiadłą ludność rolniczą na terenach nawodnionych oraz wywodzące się z Beduinów (Beni Hilal i Beni Maqil) pasterskie plemiona koczownicze. Zależnie od kontekstu sytuacyjnego albo przynależności do grupy społecznej lub lokalnej, ludność arabskojęzyczna posługuje się kilkoma odmianami języka arabskiego: językiem klasycznym, marokańską odmianą współczesnego języka literackiego lub dialektami lokalnymi¹⁴.

Również poszczególne grupy berberskie różnią się od siebie znacznie

¹³ Podchodzące pod samą stolicę osadnictwo berberskie ma wtórny charakter i związane jest z falą ludności berberskiej (z historycznej grupy Sanhadża), która opanowała powtórnie ten teren w XVIII wieku i zasymilowała częściowo ludność pochodzenia arabskiego (J. Brignon, A. Amine, B. Boutaleb, G. Martinet, B. Rosenberger, M. Terrasse, 1967).

¹⁴ Wielopoziomową identyfikację językową komplikuje dodatkowo powszechne funkcjonowanie języka francuskiego jako języka wyższej edukacji i kultury (E. Reklajtis, 1976).

specyfiką kultury i typem zajęcia. W ramach poszczególnych grup etnojęzykowych zaznacza się też silne zróżnicowanie dialektowe. Na przykład wśród uważanej za względnie homogeną kulturowo grupy Šleuh wyróżnia się trzy dialekty (B. Hoffman, 1967, s. 22). Silne zróżnicowanie językowe i dialektowe Berberów marokańskich tłumaczy w wystarczający sposób brak na tym terenie silnych i rozbudowanych przestrzennie jednostek organizacji politycznej powstałych na bazie jednego etnosu. Tłumaczy też karierę języka arabskiego jako środka komunikacji międzyetnicznej i zarazem instrumentu dominacji kultury arabskiej i przewagi politycznej ludności pochodzenia arabskiego.

Wobec ogromnego zróżnicowania, rozdrobnienia oraz przemieszania etnicznego i językowego Maroka brak pojęcia regionu jest tu kompensowany bardziej uniwersalną kategorią muzułmanizmu. Ponieważ w Maroku, jak i w całej Afryce Północnej, od 1300 lat wspólnota islamu miała nie tylko wymiar duchowy ale i geograficzny, jednoznaczne i ostre granice między wspólnotami pozbawionymi scentralizowanej władzy politycznej ujawniają się wyraźnie jedynie na styku z ludami niemuzułmańskimi. Innym konkretnym punktem odniesienia dla identyfikacji ponadplemiennej były granice między strukturami politycznymi sąsiednich organizmów państwowych. Na kresach wschodnich królestwa Maroka taką linią, wytyczającą przestrzenny zasięg tożsamości typu narodowego, była granica z imperium otomańskim, czyli obecna granica z Algierią. Pierwotny nacjonalizm marokański rodził się nie tylko podczas konfliktów z zamorskimi mocarstwami chrześcijańskimi. To lęk przed zagrożeniem ze strony muzułmańskiej Turcji legł u podstaw świadomości narodowej miejscowych elit. Takiej wyraźnej granicy międzypaństwowej nie było natomiast od południa, od strony Sahary i masywu Atlasu. Naprzeciw siebie stały tu dwa światy: *bled el makhzen* i *bled es siba*. Zdominowane przez kulturę i język arabski oraz ortodoksyjny islam plemiona *bled el makhzen* stanowią jak gdyby rdzeń narodu marokańskiego. Plemiona reprezentujące natomiast głównie kulturę i język berberski oraz islam „ludowy” (z silnie rozwiniętym kultem świętych) znajdowały się na marginesie procesów narodotwórczych. Stanowią one typowe społeczeństwo marginalne. Nie można jednak w tym wypadku mówić o opozycji tych dwóch światów lecz o ich wzajemnym przenikaniu. Przy czym, jeśli chodzi o elity narodotwórcze, proces akulturacji przebiegał z reguły jednokierunkowo. Zróżnicowana językowo i etnicznie ludność berberska nie wytworzyła własnego pisma i własnych elit mogących rozwijać i podtrzymywać narodową tożsamość berberską¹⁵. Liczni w dziejach myśliciele, uczeni i twórcy dynastii panujących pochodzenia berberskiego przeszli do historii jako zasłużeni dla kultury arabskiej.

¹⁵ Będące w formie szczątkowej instytucje kulturalne i szkolnictwo berberskie z jednym berberskim gimnazjum w Azrou, nie przełamują oceny ogólnej.

Od lat trzydziestych XX wieku, kiedy to zakończyła się pacyfikacja ostatnich ognisk oporu *bled es siba*, cały obszar Maroka włączony został trwale w struktury nowoczesnego państwa. Procesowi integracji społeczno-politycznej towarzyszyła, prowadzona przez francuskich rezydentów, polityka przeciwstawiania Berberów ludności i kulturze arabskiej. Szczytowym momentem przeciwstawiania sobie obu kultur był tak zwany „dahir berberski” z 1931 roku. Specjalny dekret (*dahir*) wyłączył wówczas plemiona berberskojęzyczne lub uznane przez historyków lub socjologów za berberskie, spod jurysdykcji koranicznej. Miało to istotne konsekwencje dla procesu integracji narodowej. W ówczesnej sytuacji kraju stosowane niekiedy na wyrost pojęcie „narodu marokańskiego” utożsamiano bowiem z terminem „naród muzułmański” (A. Dziubiński, 1983).

Pomimo czynionych prób podziału autochtonicznej ludności Maroka, do końca epoki protektoratu, dla znacznej części Marokańczyków dogodnym mechanizmem identyfikacji pozostawało nadal przeciwstawienie muzułmanów osadnikom europejskim. Po aresztowaniu i usunięciu z kraju sułtana Mohammeda V postawa odrzucenia objęła również ze zdwojoną mocą struktury państwa, traktowanego jako instrument obcej dominacji. Odbudowa niezależnego państwa i przejęcie jego struktur przez miejscowe elity łączyło się z działaniami mającymi na celu minimalizowanie lub spychanie poza oficjalną doktrynę faktów potwierdzających różnorodność etniczną kraju. Oficjalna doktryna mówi raczej o „ludzie” lub „narodzie” marokańskim odbudowującym i rozbudowującym swe niepodległe państwo (Mohammed V, 1958).

Współcześni ideolodzy nacjonalizmu marokańskiego i szerzej muzułmańskiego świadomi są pluralizmu etnicznego swoich krajów. Dla uzasadnienia swych racji nie wahają się więc sięgać do doświadczeń wielonarodowych mocarstw europejskich ery nowożytnej (Ourbakh, 1953; M. Hajji, 1968). Jak w przeszłości, tak i obecnie spoiwem nowej formacji społecznej staje się dynastia panująca. Wszyscy obywatele Maroka niezależnie od rasy i języka oraz świadomości etnicznej, odnajdują się jako członkowie wspólnoty, którą uosabia Hassan II. W tradycji marokańskiej panujący monarcha to nie tylko najwyższa władza świecka, to również przywódca duchowy, zwierzchnik wszystkich miejscowych muzułmanów. Owego zwierzchnictwa duchowego nie odmawiały mu nawet nigdy plemiona *bled es siba*. Mniej lub bardziej szczerze przywiązanie do monarchii wyraża się powszechną obecnością jego podobizny zarówno w miejscach publicznych, jak i prywatnych. W języku oficjalnym Jego Wysokość Hassan II to nie tylko Król, Obrońca Wiary, Ponowny Zjednoczyciel Kraju ale również Ojciec Narodu.

Naród marokański istnieje na razie jedynie w umysłach polityków. Formuła zaproponowana przez monarchistów, skupiająca ludność kraju wokół

suwerena, budząca niekiedy zastrzeżenia wśród inteligencji zapatrzonej we wzory europejskie, wydaje się jednak być adekwatna do warunków etnicznych i kulturowych kraju¹⁶.

LITERATURA

Afrika

- 1987 Marokko, w: *Afrika. Encyklopedičeskij spravocnik*, Moskva, t. 2, s. 145-164.
- Berque J.
1955 *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris.
1962 *Le Maghreb entre deux guerres*, Paris.
1974 *Maghreb. Histoire et société*, Alger.
- Brignon J., Amine A., Boutaleb B., Martinet G., Rosenberg B., Terrasse M.
1967 *Histoire du Maroc*, Paris.
- Cote M., Legras J.
1966 *La variabilité pluviométrique interannuelle au Maroc*, „Revue de Géographie du Maroc”, t. 10, Rabat.
- Coleau J.
1968 *La paysannerie Marocaine*, Paris.
- Dresch J.
1935 *Carte ethnographique et linguistique*, „Bulletin Economique du Maroc”, nr 7, janv., Rabat.
1941 *Documents sur les genres de vie de montagne dans le Massif central du Grand-Atlas*, Tours.
- Dziubiński A.
1983 *Historia Maroka*, Wrocław.
- Eickelman D.
1976 *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center*, Modern Middle East Series, 1, Austin and London.
- Gellner E.
1969 *Saints of the Atlas*, London.
- Guillaume A.
1949 *Les Berberes marocains et la pacification de l'Atlas Central (1912-1933)*, Paris.
- Hoffman B.
1967 *The structure of traditional Moroccan rural society*, Hague.
- Ibn Khaldun
1934 *Histoire des berberes et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionales*, t. 3, Paris.
- Joly F., Ayache A., Fardel J., Suech L.
1951 *Geografija Marokko*, Moskva.
(1949) (*Géographie du Maroc*, Paris).

¹⁶ Badania terenowe w Maroku były możliwe dzięki pomocy miejscowych władz, a zwłaszcza ogromnej gościnności górali z masywu Atlasu. We wdzięcznej pamięci zachowam przyjęcie z jakim spotkałem się wśród plemienia Ait Tidili, szczególnie zaś pomoc okazaną przez członków frakcji Atqi-Tizgui.

Do realizacji programu badawczego przyczyniło się też poparcie ze strony miejscowych Polaków zarówno pracowników polskich placówek dyplomatycznych, jak i specjalistów zatrudnionych w wielu zakątkach kraju. Wymienienie w tak krótkim szkicu wszystkich osób jest niemożliwe. Chciałbym jednak w tym miejscu wyrazić im wszystkim swoją głęboką wdzięczność, zwłaszcza panu Janowi Siebeneichen — radcy handlowemu Ambasady RP w Rabacie oraz jego żonie Barbarze, których bezinteresowna pomoc miała wyjątkowe znaczenie dla pomyślnego urzeczywistnienia badań.

- Komorowski Z.
1985 *Ludy Afryki. Przegląd regionalny*, Warszawa.
- Laoust E.
1940 *Contribution a une etude de la toponymie du Haut Atlas, Adrar-n-Deren, d'apres les cartes de Jean Dresch*, „Revue des Etudes Islamiques”, Paris.
- Le Coz J.
1965 *Les tribus guishs au Maroc. Essai de geographie agraire*, „Revue de Geographie du Maroc”, t. 7, Rabat.
- Mohammed V.
1958 *Le Maroc*, Rabat.
- Montagne R.
1930 *Les Berberes et le Makhzen dans le Sud du Maroc. Essai sur la transformation politique des Berberes sedentaires (groupe Chleuh)*, Paris.
- Ourbakh
1953 *Les nationalites austro-hongroises*, w: *Lidee de Nation* (traduit par M. Itanil), Beyrout.
- Ponikiewski A.
1976 *Problemy rozwojowe produkcji rolnej Maroka na tle warunków przyrodniczych i struktur agrarnych*, Warszawa.
- Reklajtis E.
1976 *Maghreb współczesny. Z badań nad kontaktem i współrozwojem kultur*, Warszawa.
- Repertoire...
1939 *Repertoire alphabétique des confederations de tribus, des tribus, des fractions de tribus et des agglomerations de la Zone Française de l'Empire Chérifien au 1^{er} novembre 1939*, Casablanca.
- Roux A.
1949 *Quelques remarques sur la formation des noms de tribus chez les Berberophones du Maroc*, w: *Troisieme Congres International de Toponymie et d'Anthroponymie, Actes et Memoires*, III, Bruxelles.
- Sadki A.
1983 *Sur la theorie de la segmentarite appliquée au Maroc*, w: *Hesperis-Tamouda*, t. 23, Rabat (Paris).
- Szynkiewicz S.
1987 *Plemię*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Z. Staszczak (red), Poznań.
- Vorbrich R.
1987a *Acefaliczne społeczeństwo*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Z. Staszczak (red), Poznań.
1987b *Wodzostwo*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Z. Staszczak (red), Poznań.
- Ryszard Vorbrich

ETHNIC AND TRIBAL STRUCTURE AND THE LEVELS OF SOCIAL AND POLITICAL INTEGRATION IN MAROCO

(Summary)

The aim of this study is to introduce an order in the conclusions and observations concerning enormous tribal differentiation in Morocco. Official sources mention over 70 confederations, 700 tribes, and 3000 tribal fractions. On the basis of the author's own research among the Ait Tidili tribe (from the High Atlas) and comprehensive literature data, the article illustrates the functioning principles of the segmental organization of a traditional community in Morocco.

A detailed analysis of the following levels of sociopolitical organization of Berbers: fraction, tribe, and confederation, shows that both the ideology of kinship and the identification in space are integrating factors. On the level of fraction, people are united by common work and the ownership of soil and water. On the level of tribe, one can observe the role of centers of trade and religious cult. Confederations of tribes are mainly political and military units. An important integrating factor are also horizontal structures: systems of alliances (leffs) and the class of marabouts — both contributing to balance in the society without central organs of power.

Complex historical processes have determined enormous differentiation of the present tribal structure of the country, and the form of supratribal levels of the ethnic and national identification.