

MARC SCHADE-POULSEN

MELLEM CHICAGO OG OUJDA

To perspektiver på marokkansk social struktur

Omkring midten af 1960'erne inddrog den kendte amerikanske antropolog Clifford Geertz et nyt geografisk område i sin forskning. Efter i en årrække at have studeret Java og Bali tog han initiativet til et kollektivt forskningsprogram af den marokkanske provinsby Sefrou. Dette lagde grunden til, hvad man i dag kan kalde en „amerikansk skole“¹ til fortolkningen af det marokkanske samfund. En skole, der i dag lever videre via udbredte referencer blandt Mellemøstforskere og via dens gode plads i Eickelmans udbredte bog til brug på grundkurser i Mellemøstens etnografi (Eickelman 1989). En væsentlig del af „skolens“ arbejde koncentrerede sig om analysen af marokkanske religiøse broderskaber, men via gruppens diskussioner dannedes tillige et fælles perspektiv på, hvorledes den marokkanske sociale virkelighed kunne tolkes og ses „indefra“.²

Mange år senere, i en 9 måneders periode fra 1995 til 1996, gennemførte jeg et studie i Oujda, Nordøstmarokko, med et helt andet sigte for øje: at belyse hvilken virkning, de vesteuropæiske landes forsøg på at holde unge, nordafrikanske mænd ude af Europa, havde på dagliglivet i de områder, folk søgte at rejse fra. I de samtaler og interviews, jeg havde med de unge, slog det mig, hvorledes deres beskrivelser af det marokkanske samfund mindede om centrale temaer i den „amerikanske skole“, og hvorledes deres bevidsthed om de vilkår, de levede under, afveg fra, hvad Geertz og hans kolleger havde gjort gældende for marokkanere. Jeg fandt det således interessant at forsøge en sammenligning af de to typer materialer, for at se om mine erfaringer kunne kaste lys på, i hvor høj grad den tidlige beskrivelse af den marokkanske sociale virkelighed kan siges fortsat at have relevans.

I det følgende skal jeg gennemgå hovedelementerne i det tidlige antropologiske perspektiv på marokkansk social struktur. Derefter vil jeg præsentere en række unge mænd, jeg mødte i Oujda, og især brudstykker af to gruppesamtaler med disse. Til sidst vil jeg diskutere forholdet mellem de to typer „tekster“.

Den købsslående marokkaner

Som sagt lå en af Chicagogruppens hovedinteresser i at fortolke den marokkanske, folkelige religiøsitet. Men i forlængelse heraf indgik en interesse i at belyse, hvorledes sym-

bolske udtryksformer kunne benyttes til at forstå den kulturelle logik, folk handlede ud fra. Sådanne symbolske former fandt gruppen bl.a. i hverdagssproget. Antropologerne analyserede således en række nøgleudtryk i sammenhæng med en af deres grundlæggende teser, at det kendetegnende for den marokkanske sociale struktur var dens fleksibilitet: personer, frem for deres status som medlemmer af grupper, var den relevante enhed at begynde med i en forståelse af Marokko (Eickelman 1976:113; Geertz et al.1979:315; Rosen 1984:1). Alt i alt blev udgangspunktet, at de grundlæggende træk i det marokkanske samfund ikke burde udledes af mønstre mellem personer eller grupper, men snarere af de kulturelt accepterede midler, som personer benyttede til at indgå og vedligeholde forbindelser med hinanden (Eickelman 1976:90). Dette udgangspunkt blev følgelig udbygget i forskellige varianter af især Eickelman, Geertz og Rosen.

Eickelman hæftede sig i sin bog, *Moroccan Islam*, ved en serie lokale begreber, han fandt centrale for at indleve sig i marokkanernes verdenssyn og handlemåder, bl.a. *qud-rât Allah*, Guds vilje, *'qâl*, fornuft, *hshûmîya*, mådehold, og *haqq*, forpligtigelse eller sandhed.³ Via lokale informanternes forklaringer på begreberne fandt han frem til, at „Guds vilje“ skulle forstås således, at uligheden mellem mennesker i Marokko blev taget for givet, som udtryk for netop Guds vilje, at man ikke spekulerede over den. På den måde flyttedes folks fokus væk fra metafysiske spekulationer over verdens generelle orden mod mere målrettede observationer i forhold til dagliglivet, især omkring spørgsmål om social succes, magt og ære. Det marokkanske fornuftsbegreb, der bl.a. refererer til evnen at kunne omgås socialt korrekt i samfundet og til at kunne kontrollere sine dyriske sider, fandt han, var mere bundet til sociale kontekster end i Vesten. Det handlede mere om at være „smart“ i sociale sammenhænge end om evnen til at behandle abstrakte problemstillinger. Tilsvarende var folks mådehold mindre betinget af indre moralske værdier end af deres adfærd i forhold til andre. Denne adfærd var igen bundet op i forpligtelsesbånd til andre. Kunne man ikke kontrollere Guds fordeling af succes i livet, kunne man til gengæld gøre andre menneskers handlinger mere forudsigelige ved at yde dem tjenester, give gaver etc., der igen kunne sætte folk i gældsband til én. På den måde opstod der regelmæssige relationer mellem mennesker i forhold til de ydelser, de gensidigt skyldte hinanden. Var den ene part i en stærkere position end den anden, kunne det ende som et forhold mellem en patron og en klient.

Geertz' version af den marokkanske sociale virkelighed blev til via et mere verdsligt emne end Eickelmans, nemlig det marokkanske marked (Geertz et al. 1979). Ud over at behandle markedet historisk beskrev han som Eickelman en islametik, der tillod vide rammer for handling, og som Eickelman analyserede han en række sproglige begreber. Bl.a. via denne gennemgang nåede han frem til, at det, der gennemsyrede markedet, var et informationsproblem. F.eks. var viden om en vares pris eller kvalitet en relativ størrelse, som marokkanerne målte i forhold til en offentlig mening og i forhold til, hvad de oplevede som almindelig praksis. Tillige handlede meget på markedet om at skaffe sig oplysninger for at få det sidste ord i en udveksling. På markedet kunne det observeres, at der ingen principiel forskel var mellem køber og sælger. Begge bevægede sig rundt i et løst og uigennemskueligt system, som de ikke søgte at ændre, men snarere at finde vej i for at tjene på dets disfunktioner. Man søgte faste partnere i dette system for at mindske omkostningerne ved at skulle søge for meget, og således samlede der sig et netværk af folk omkring de enkelte handlende bygget op på personlige, gensidige relationer. Når man havde fundet hinanden, købslog man ud fra vurderinger af den andens økonomiske

styrke og de informationer, denne besad. Og via købslåen, talemåder etc. søgte man at nå frem til et tillidsforhold, der, hvis det blev vedligeholdt, kunne ende i et klientforhold. Alt i alt kunne marokkanerne på markedet lignede med spillere ved hestevæddeløb på den måde, at de sidstnævnte var optaget af at indhente information om de heste, det var bedst at spille på, samtidig med at deres succes var afhængig af deres evne til at opdage, skjule og bruge information. Og alt i alt kunne Geertz foreslå, at markedet kunne siges at være en model af og for⁴ det marokkanske samfund (op.cit.:235).

Geertz' tanker blev videreudviklet af Rosen (1984)⁵ i bogen *Bargaining for Reality*, hvor han analyserede hele det marokkanske samfund som et købslående samfund. Hos Rosen forhandlede folk konstant med hinanden for at indgå bånd, der kunne gøre deres position mere økonomisk og socialt forudsigelig. I dette spil fandt han, at marokkanerne mere vurderede folk ud fra en sum af, hvad de viste, end ud fra, hvad de gemte indeni. Hos marokkanerne hang hensigt og handling således sammen, at man først kunne udlede en hensigt, når handlingen var gennemført. I en sådan verden fik marokkanernes forhold til sandheden et specifikt udtryk. Et udsagn i Marokko blev således betragtet på linie med en annonceret, men ikke fastlagt pris, der kunne sætte en forhandling i gang om naturen af partnernes forhold til hinanden. Udsagnet blev først tillagt en sandhedsværdi, når individernes gensidige handlinger svarede til det forhold, de havde forhandlet sig frem til.

Alt i alt kunne det marokkanske Selv ikke forstås som en personligt skabt enhed. Marokkaneren var ikke et individ, der ved diverse spirituelle og psykologiske midler skabte et indre Selv, som var distinkt fra andres. Snarere var marokkaneren en positioneret aktør, der konstant manøvrerede i en verden af relationer og omstændigheder og på den måde ophobede træk og bånd, der kunne tydes offentligt. Mennesker skabte ikke sig selv i den marokkanske verden, men de placerede sig i kontekster. Det var de netværk, de blev indspundet i, der tildelte dem en identitet (op.cit.:178-9).

Homo contextus

Det er klart, at jeg med denne gennemgang ikke har ydet ovennævnte forfattere retfærdighed. Meget af gruppens interesse lå som nævnt i at påvise, hvorledes samfund udtrykte sig offentligt via symbolske foreteelser. Disse var igen tilgængelige for egentlige dataindsamlinger, der senere kunne indgå som redskaber i antropologiske fortolkninger. En af Chicagogruppens pointer var således, at marokkanernes sociale verden på mange måder kunne genfindes i deres forhold til de religiøse broderskaber, der har været et dominerende træk i det marokkanske samfunds historie og politiske struktur.

Jeg har således heller ikke ydet dem retfærdighed i forhold til det teorigrundlag, den „amerikanske skole“ byggede på. Meget af dette hentede inspiration hos Max Weber. Når jeg således summarisk har nævnt, at skolen hæftede sig ved det brede verdslige råderum i den marokkanske islamopfattelse, skal det have in mente, at deri lå et forsøg på at definere en marokkansk pendant til den protestantiske etik, udgangspunktet for Webers sammenlignende religionssociologiske hovedværker. Samme teoretiske bagland omkring „skolens“ fokusering på det marokkanske individ blev i marokkansk sammenhæng en modpol til Gellners dengang brillante, men meget rigide tese om, at segmentære og patrilineære grupperinger udgjorde grundelementerne til forståelse af det marokkanske samfunds dynamik.⁶

Ikke desto mindre står det tilbage, at Chicagogruppen var fælles om at beskrive de marokkanske sociale relationer som strategisk og relativt bestemte, hvor aktørerne var involverede i konstante positioneringer og indbyrdes forhandlinger, hvor individerne besad relative forhold til sandheden og indspandt sig i afhængighedsbånd til hinanden. Disse relationer kunne ifølge gruppen gøres gældende for magtrelationerne generelt i det marokkanske samfund, der blev set som koncentreret omkring enkeltpersoner (snarere end i klasser og statusgrupper), og som spændte sig i netværk og kæder fra det lokale niveau og op til kongehuset. I to værker, der blev banebrydende i problematiseringen af den antropologiske metode, sås marokkanerne ligefrem at inkorporere ovennævnte træk. Crapanzano (1980:78-81) gennemgik på tre sider ovennævnte ideer for at forklare sit forhold til den åndebesatte Tuhami og for at gengive hans psykologi. Og det var, da Rabinow opdagede, at en af hans marokkanske informanter mindre så ham som en ven end som en strategisk ressource, at han mente, han første gang mødte den marokkanske Anderledeshed (Rabinow 1977:29).

Den generelle tilgang til antropologiske studier, der ligger til grund for Chicagogrupperens arbejder, har været genstand for megen debat. Men ser man bort fra Gellners anmeldelser (Gellner 1976, 1977), har gruppen mødt begrænset kritik af dens fremstilling af marrokansk social struktur.⁷ Kritikken har især samlet sig om Geertz' analytiske metode (se Dwyer 1982) og hans *Islam Observed*, sidstnævnte for at savne indsigt i marokkanernes daglige praktiseren af islams ritualer, deres tilknytning til skriftlig, ortodoks religionslærdom og til den historiske dynamik i de marokkanske islamformer (se Munson 1984, 1993). Bogen ligger i øvrigt tæt op ad Geertz' generelle, indflydelsesrige kultursyn, og det er i kritikken heraf, og i samme åndedrag kritikken af især hans Baliarbejder, at en faglig debat eksisterer med størst relevans for synet på social struktur i Marokko.

Jeg skal nedenfor gengive referencer til dele af denne debat. Først vil jeg dog især hæfte mig ved, at samme tanker, som Chicagogruppen engang gjorde sig til fortalere for, indirekte blev fremstillet for mig af unge marokkanere i Oujda, 1995-1996.

30 år efter

Siden Chicagogruppen arbejdede i Marokko, har landet selv oplevet en række forandringer. Befolkningen er steget fra 11 millioner i 1960 til over 26 millioner i 1994. Bybefolkningen udgør 51,3 % af befolkningen i forhold 28,4 % i 1960. 70% af befolkningen er i dag under 25 år, en ungdom, der specielt i byerne er blevet inddraget i et uddannelses-system, som på Chicagogrupperens tid var under opbygning (Courbage 1996; Sabagh 1993). Siden Chicagogrupperens tid er statsadministrationen blevet udbygget; en marokkanisering af det økonomiske liv blev iværksat i 1970'erne og efterfulgt af en stigende liberalisering i 1980'erne, da landet kom under IMF's vinger (bl.a. som følge af de store omkostninger af besættelsen af Spansk Vestsahara i 1975). Denne liberalisering har været med til at grundfæste en række træk, der i 1960'erne til dels kunne anes.

Landets officielt største valutaandtjeninger kommer fra tre konjunkturafhængige indtægtskilder: fosfaten, turismen og især pengeoverførsler fra migrationen, der for alvor tog fart i 1960'erne. Landets økonomi er tillige ulige fordelt geografisk og socialt. 80% af de industrielle aktiviteter er koncentreret omkring Casablanca-Kenitra-aksen i vest.

300 familier dominerer økonomien med kongehuset som langt den største landbrugs- og industrijer (se Saïd Saadi & Berrada 1992; Diouri 1992).

Sidstnævnte har domineret det politiske liv siden uafhængigheden. I et land, der formelt har det mest demokratiske system i Nordafrika, et flerpartisystem m.m., har kongehuset opereret ved bevidst at spille de forskellige økonomiske og politiske parter ud mod hinanden og ved at binde de politiske aktører til kongen. Samtidig har det – med støtte fra militæret – monopoliseret Indenrigsministeriet, der administrativt og efterretningsmæssigt er altdominerende. Byopstande i 1965, 1981, 1984 og 1990 er blevet slået ned med hård hånd. Vilkårige anholdelser – og vilkårige amnestier – har været en af styrets strategier for at intimidere befolkningen (Leveau 1986; Munson 1993; Perrault 1990; Waterbury 1970). Alt i alt har disse elementer medvirket til at fastholde en stigende korruption inden for administrationen og en uofficiel økonomi, der i 1989 blev anslået til at udgøre 19,3% af importen, 31,8% af eksporten og 49% af handelsunderskuddet (Denæux & Laurent 1996; El Malki & Doumou 1992:320).⁸ De har endelig ikke medvirket til at mindske arbejdsløsheden, der i 1989 var på over 30% blandt ungdommen (Sabagh 1993: 34), og som fra begyndelsen af 80'erne i markant grad også begyndte at gøre sig gældende blandt de uddannede (Bennani-Chraïbi 1994).⁹

Oujda har efter uafhængigheden udgjort et eksempel på en række af de træk, der karakteriserer Marokko. Under protektoratet var det en relativt blomstrende by som trafikknudepunkt og centrum for handel med Algeriet. Men derefter er den blevet et udkantsområde i klassisk, geografisk forstand (Guitouni 1995) samtidig med, at indbyggertallet er steget fra 160.000 i 1960 til 415.000 i 1994 (Recensement 1995). Den marokkanske stat har ikke investeret nævneværdigt i området angiveligt pga. dets nærhed til Algeriet. Et overrislet landbrugsområde mod nord, fåreavl mod syd, militærforlægninger, administrationen og uddannelsessektoren – inklusive et universitet med 20.000 studerende – udgør de vigtige indtægtskilder for befolkningen. Samtidig har Oujdaregionen siden 1960'erne udgjort et af de vigtigste marokkanske udvandringsområder mod Europa. Området er også præget af en udbredt smugling over grænsen til den toldfrie, spanske enklave Mellila og til Algeriet. I perioder er byen blomstret op som handelscentrum, når grænsen til Algeriet var åben; f.eks. mellem 1988 og 1994, hvor 1 million algeriere årligt krydsede grænsen ved Oujda. I efteråret 1994 blev den imidlertid lukket efter et attentat på et turisthotel i Marrakech. Da jeg indledte mit feltarbejde, var algerierne væk, byens over 100 hoteller stod tomme, og handlen var reduceret med mindst 50%. Det var givet med til at forstærke den præsentation af det marokkanske samfund, jeg fik at høre blandt de marokkanske mænd, der i det følgende skal præsenteres.

Når talen falder på Europa

Under mit feltarbejde mødte jeg en række unge, der for de flestes vedkommende havde søgt eller søgte at komme til Europa. Jeg interviewede en del af disse på tomandshånd, men i nogle tilfælde tog interviewene form af gruppediskussioner. Det er to af disse, jeg vil gengive uddrag fra, der hvor talen faldt på motiverne til at søge mod Europa. Den første diskussion fandt sted hos en af fire arbejdsløse universitetsuddannede og den anden i en karateklub med tre af stedets sportsudøvere.¹⁰

Mohammed, Saïd, Ali og Noureddine havde afgangsdiplomer fra universitetet (4 års studier i henholdsvis arabisk litteratur, økonomi, fysik og sociologi). Alle havde været arbejdsløse i mindst 1 år, var ugifte og mellem 26 og 30 år. De tilhørte den første generation i deres familie, der havde gået i skole og var sønner af fædre, der var kommet til Oujda i 1960'erne og havde opretholdt livet som kommunalt ansat gartner, dørvogter, sergent og småhandlende. Alle havde brødre, onkler eller fætre i udlandet. For Mohammed og Ali betød det, at deres fremtid bolig-mæssigt og ægteskabs-mæssigt var økonomisk sikret. Ali havde i tilgift en bror, der var ansat i matriklen, hvilket havde givet ham tilpas store bestikkelsesindtægter til, at han kunne støtte sin bror i købet af en kiosk nær universitetet. Der havde Ali, Mohammed og Saïd nu planer om sælge fotokopier – og smuglervarer fra Mellila – til de universitetsstuderende, medens Noureddine vekslede penge på det sorte marked. Til gengæld havde hverken Noureddines eller Saïds familiemedlemmer været i stand til at yde nogen støtte. Begge havde tillige flere ældre brødre, også arbejdsløse, der stod foran i køen mht. støtte til giftermål og bolig. Alle fire havde opgivet at komme til at bruge deres uddannelse. De havde flere gange søgt om optagelse på europæiske universiteter, men var hver gang blevet afvist på konsulaterne pga. manglende økonomisk finansiering, der på interviewtidspunktet månedligt svarede til det dobbelte af en gymnasial lærers løn.

Mohammed: Jeg ville til Europa for at læse sammenlignende litteratur. Jeg havde lyst til at lære dette fag. Jeg havde også lyst til at se den anden verden. Jeg havde lyst til at kende en verden, som ved meget, som har mange ting, man ikke finder i Marokko. Jeg ville studere og havde ideen, at alt derovre udspilles omkring meritter og ved personlig anstrengelse. Det var ikke et spørgsmål om bestikkelse, om magt. Hvis du vil have et job, får du det. Hvis det ikke lykkes for dig, får du det ikke. Der er et vist demokrati med hensyn til fordeling af fortjenester og meritter. Det var det, jeg tænkte. I Frankrig behøver man endog ikke begrænse sig til et specielt område. Der er en specialisering, men den er ikke hermetisk. Du kan specialisere dig, men du kan samtidig udvikle nogle evner, du ikke har endnu: lave teater, musik, journalistik. Jeg kunne have mit arbejde og udvikle mig ved siden af.

Saïd: I immigrationen er der visse muligheder, man kan udnytte. I det mindste bliver man en mindre byrde for familien. Den lille familie kommer ikke til at lide. Og så er jeg også meget ambitiøs. Jeg ønsker virkelig at studere videre inden for min specialisering. Og denne mulighed får jeg aldrig i Marokko. Jeg har mulighed for at gøre det i Casablanca, men der ydes ingen stipendier. Der er specialet, men intet stipendie. Jeg kan ikke overleve i Casablanca, men i Frankrig, i Paris eller Nantes kan jeg bo hos en af mine slægtninge. Især min onkel, han er parat til at huse mig, i hvert fald til at begynde med. I Frankrig og i Europa er der mulighed for at studere og arbejde en smule, hvilket ikke er tilfældet i Marokko. Man kan ikke studere og arbejde samtidig, for der er ikke rigtigt arbejde.

Ali: Jeg ville studere. Det var det første, tjene til mit liv, skabe min fremtid. For det andet er det civilisationens land, bevidsthedens land. Her i Marokko kan man ikke leve, for folk er stadig bagud, også staten [...] for selv moralsk har man det ikke godt her. Selv om man arbejder, har man det ikke godt. Fordi derovre er der rettigheder. Her er der ikke rettigheder. Her er det som en jungle. Det er ikke til at tro på, hvad der sker. Staten er ikke god. Selv om der er rettigheder, selv om der er en forfatning, bliver den ikke respekteret. Intet er garanteret her. Selv kulturen. I Frankrig er der mere kultur.

Noureddine: Ja, der er mere kultur. Jeg tror, at de, der tager af sted derover, lærer flere ting. Der er flere aktiviteter, de er mere dynamiske. Her er man levende og død på samme tid. Der er ikke noget, der forandrer sig, som bevæger sig. Der er folk, der tager af sted, fordi

de tror, de får deres rettigheder. De har intet at miste. Her har man rettigheder, men det er blot noget, der bliver udråbt. Hvis man kræver det, er det forbi.

Said: Hvis jeg vil til Europa, er det for at lære, hvad den civilisation er for noget, og fordi der findes midler. Her siger lærerne, der ikke er midler. Det er et problem. Når man kommer ud i det aktive liv her, har man et problem. I Europa kommer man i praktik i virksomhederne, så der er en forbindelse til det aktive liv. Her på 4. år har man ingen praktikophold, og hvad kan man gøre med teori bagefter. Jeg selv drømmer om at lave et selskab, der hyrer en universitetsgruppe til at lave forskning for at forbedre uddannelsen, for at skabe kontakt mellem det praktiske liv og det teoretiske.

Ali: Vi ønsker alle denne civilisation, at se den på nært hold. På den uddannelse, jeg søgte ind, talte de om NASA med hensyn til jobmuligheder, at jeg kunne være medlem af NASA. For mig, som fysiker, ville det være noget fantastisk, hvis jeg blev astronaut i min alder. Hvis de havde accepteret mig, hvis jeg var blevet medlem af NASA, var jeg blevet i Europa.

Noureddine: Du har friheden. Friheden til at læse bøger, friheden til at have dine synspunkter, friheden til at studere, friheden til at have relationer med andre, friheden til at tænke. Men disse ting finder du til gengæld ikke i dette land. Her lever vi kun med mafiosi'er. Driss Basri [indenrigsministeren] er mafiosi, Fillali [statsministeren] er mafiosi, undervisningsministeren er mafiosi, alle er mafiosi'er. Der er nogle, der tjener 120-130.000 om måneden. Folk, der ikke har studeret, og som kommer i parlamentet. Det er for meget. De forstår ikke her, at der er folk, der vil arbejde, der er kompetente, der kan lide at arbejde: 'Virksomheder, lærdom, findes ikke. Trabendo [smuglervirksomhed]. Har du en doktorgrad? Så lav trabendo' [vi griner]. Det er for meget.

Mohammed: Det, jeg beundrer i Vesten, er, at regeringerne laver love. Og det, jeg beundrer, er, at de praktiserer dem direkte. 'Her er lovene, og jeg efterlever dem som man skal. Jeg har forpligtelser, og jeg overholder dem. Jeg er ansvarlig for folket, og jeg følger loven, som man skal'. Det er indbygget i praksis.

Said: Ja, de er blevet enige om en samling love, og de respekterer dem.

Mohammed: Migranterne fortæller, når de kommer fra Frankrig, at det er let i forhold til administrationen, når de beder om et stykke papir. En fødselsattest, lige meget hvilket papir. Du kan få det på stedet. Og når de en gang har sagt, det ikke er muligt, er det ikke muligt. Her i Marokko, nej, ikke bare i Marokko, i alle arabiske og 3. verdens lande, er det det samme. Her tager det 24 timer at få en fødselsattest. Det er ikke normalt. Det tager ikke mere end 30 sekunder at lave. Man savner en vis ærlighed og respekt. Når man går ind på et kontor derovre og beder om et papir, siger de: 'Du kan ikke få det på mit kontor, du skal bede om det i kontor X'. Hvis de siger, det er i kontor X, er det i kontor X og ikke i et andet kontor. Her i Marokko tager du dine papirer med til amtet, til kommunen. Du ved ikke, hvor du skal tage hen. Der ingen værdier tilbage. Det er Guds straf. *Jafâf* [en ørkenvind] [griner]. I de muslimske lande ved vi, hvad der står i Koranen, hvad Profeten har sagt. Man ved, hvad der er blevet sagt, men man praktiserer det ikke. Der er rettigheder i islam, men de praktiserer ikke shari'a'en i de muslimske lande. De er hyklere. Man siger aldrig det, man tænker, men man gør det, man tænker. Det er det, der er problemet.

Ali: Jeg kan give et eksempel på en, der tog af sted og havde læst. Han tog til Frankrig for at studere, men blev chauffør i stedet for. Han var der i 23 år og kom så tilbage, hvor han blev arbejdsformand i et stort entreprenørfirma. Han tog af sted som ung, havde læst og havde papirerne i orden, og samtidig havde han bevaret visse sociale værdier. Han bad for eksempel. Men når du ser ham, siger du, det er en franskmænd. Hans opførsel, hans men-

talitet [*'aqlituh*]. Det er som en franskmands. Der er kun den lille forskel med islam. Børnene lod han blive her på grund af normerne, pigerne og det der, på grund af islam, men en åben islam. Da han kom til Marokko, havde han allerede sine børn i La Mission Française i Meknes. Det koster ham 13.000. Men der er rige, der ikke investerer i deres børns uddannelse. Det vil sige, at faderen havde bevaret islam samtidig med, at han havde beriget sig med værdier fra det franske samfund. For eksempel behandlede han sin kone og børn anderledes. Når han kommer med en ide, er det ikke en ordre. Han lytter til andres ideer. Og kvinden betragtede han ikke som noget laverestående. Hun kan foreslå ideer, og han giver sine arbejdere deres rettigheder, behandler dem med menneskelighed. Her udnytter lederne de svage og betragter deres arbejdere som dyr. Der er ingen menneskelighed [*insâniyya*] mellem dem. En af hans arbejdsledere sagde engang, at man skal overvåge arbejderne. Migranten sagde, det ikke var arbejderne, der skulle overvåges, men arbejdet. Arbejderne var der for at arbejde, ikke for at more sig, så man skulle snarere vise dem, hvad de skulle lave. De var ikke en flok dyr, man holder på. Det er noget, han har lært i Frankrig.

Ali: At tage til Europa er at få udbytte af livet. Det kan også være for at søge sit ideal. Når man når en vis alder, har man et bestemt syn på livet. Man kunne tænke sig at føre et liv efter sine egne ideer. Måske har det land, du bor i, ikke alle betingelser til, at du kan føre et liv, som du ønsker det. Måske kan et andet land tilfredsstille dig. Jeg tror for eksempel, jeg kunne få et job, der svarer til min uddannelse. Her er det svært og en gang, man har et job, er problemet med ægteskabet løst. Pengeproblemet er løst, og derefter kommer det andet af sig selv. Man kan føre det liv, man ønsker, med de midler, man har. Men når man ser på sig selv, at man stadig er ved nulpunktet, at man stadig er afhængig af faderen, så er det meget svært. Man kan ikke komme videre, og man kan intet lave med sin grad, og det er svært at starte op for sig selv. Det at tage til Europa forbliver der hele tiden [...] især når man ser nogle af sine venner, der er taget til Frankrig og kommer tilbage med en bil og sådan. Det forbliver hele tiden som en løsning. Man tænker hele tiden på at finde en løsning.

I karateklubben

Den anden samtale foregik med tre sportsfolk i forlokalet til en af byens mange karateklubber. Disse havde opnået popularitet via Bruce Lee-filmene i 1970'erne og var blevet realiseret af hjemvendte migranter fra Europa. Til stede var Mustapha (3. kyu), Yahia (1. dan) og Noursaid (1. dan), alle tre ugifte og mellem 22 og 26 år.

Mustapha var søn af en arbejdsløs murer. Efter otte år i skole havde han arbejdet som maler i Algeriet og var vendt tilbage 3 år tidligere, da den økonomiske og politiske krise tog til. Siden havde han forsøgt sig som småsmugler over grænsen til Algeriet, uden at det var lykkedes ham at opbygge tilstrækkelig med kapital til at kunne byde tolderne bestikkelse ved transport af de store varepartier, der kunne gøre erhvervet givtigt. Følgelig var det heller ikke lykkedes ham at få familien ud af den gæld, de konstant kæmpede imod for at opretholde livet. Han havde to gange forsøgt at komme ombord i skibe til Europa, men var blevet taget begge gange. Han havde – uden at gennemføre – abonneret på et belgisk brevkursus i bygningskonstruktion, der lovede arbejde efter bestået prøve. Mens jeg kendte ham, satte han sin lid til, at en ven i Belgien kunne hjælpe ham over, når han fik papirerne i orden. Imedens søgte han at spare op til at betale de 10.000 dirhams for en overfart i åben båd til Spanien.

Yahia havde 5 års skolegang og var en ud af 17 børn af en bonde, der havde haft to koner. Efter faderens død havde sønnerne delt familien op omkring de to mødre. Yahia lejede to hektar overrislet jord med en bror. Han havde to brødre i Belgien, hvoraf den

første var blevet gift med en migrantdatter, medens den anden var fulgt efter på broderens invitation uden endnu at have sine papirer i orden. Yahia håbede, det skulle blive hans tur, når den anden broder engang havde stabiliseret sin situation.

Noursaid var efter 11 års skoleuddannelse dumpet til studentereksamen. Hans far var død, men han boede hos sin bedstefader, der ejede lidt jord uden for Oujda. Noursaid havde to brødre i Frankrig. Den ene havde været der i lang tid og havde for sin opsparing bygget et hus i Oujda, hvor han ville have, at Noursaid åbnede en karateklub. Men Noursaid foretrak at komme til udlandet. Han havde en gang søgt om at komme til Canada, men var blevet afvist pga. for lille en formue. Noursaid håbede nu, at den anden bror, der havde midlertidig opholdstilladelse i Frankrig, en dag ville hjælpe ham over.

Yahia: Her væmmes man [*ndigutti*]. Der er ingen medicin. Hvis man får en skade, kan man gå et år uden at røre sig. Det skete for min broder, og forbundet gjorde intet. Han fik skaden til en konkurrence. De ville intet gøre. Det var en ven, der bragte ham til hospitalet. De sagde, han skulle betale af egen lomme i første omgang og så sende regningen. Men de har intet gjort, det var ren løgn.

Noursaid: Vi betaler en forsikring, men når der sker dig noget, gør de intet.

Yahia: Her går sportsfolkene ned. Når de når til et vist punkt og bliver gode, bliver de sendt ned til jorden. De hjælper dig ikke, med mindre du har mange penge, eller din far eller bror er i forbundet. De prøver at få dig ned. Til sidst væmmes du, du stopper med sporten, du kan ikke mere, for det går dig i blodet.

Mustapha: Der er ikke noget sportsliv her. Der er en fra Oujda, som blev verdensmester i kickboksning. Vi så ham på fjernsyn, men de har intet gjort for ham. Normalt, når man bliver verdensmester, får man noget, bonus, en bolig eller lignende. Han er tømrer, han har en motorcykel, men den har han skaffet ved arbejdet, ikke ved sporten. Når man dyrker sport på den måde, væmmes man.

Noursaid: Ja, når du hører, at i Europa får man, jeg ved ikke hvor mange 100.000'er blot for at være Europamester!

Yahia: Sporten er død her i landet. Folk hjælper dig ikke med din sport. Det samme gælder landbruget. Folk er bange, regeringen hjælper dig ikke. Du bruger alle dine penge på såsæd, og ingen hjælper dig. Du lever for dig selv. Det er det, der får mig til at tænke på at tage af sted. Din fremtid er et sort hul [*mejhul*]. Din fremtid 'dukker ikke op' [*maybaynish*]. Jeg kan stadig lide at bo her, fordi jeg lever blandt mine venner. Jeg kan møde Mohammed, og jeg møder venner her i klubben. Der er familien, min mor, jeg kan altid se hende. Hvis hun bliver syg, kan jeg tage hende til lægen. Hvor mange ting er der ikke her, som jeg kan lide, der får mig til at blive her? Men du kan ikke blive her. Det kan du ikke. Vi har ikke en klar fremtid.

Mustapha: I Europa kan du arbejde, der er opmuntringer. Næsten alle her, der ikke har en far, der har noget, der har mange penge, tænker på at tage til udlandet. Alle der lever her i dag, 30, 40 eller 50% her arbejder ikke. De har ikke noget at arbejde med, de sidder bare der [*ghir g'aad*]. Alle unge tænker på udlandet. De har ikke noget, der dukker op i horisonten.

Yahia: Min bror var 1. dan. Næsten halvdelen af dem, han dyrkede sport med, er rejst. Der var ingen, der hjalp ham. Her har du trænet i måske 10 år, og alligevel kommer du ingen vegne. Selv om du lægger alt i din sport, får du intet ud af det. Du kører i ring, og det er alt. Men i Europa hjælper de dig. De bygger dig op. Det er blandt andet derfor, han tog af sted.

Han kunne lide sin sport rigtig meget. De opmuntrer folk. Hvis han havde papirerne i orden, ville han starte en klub. Men han har ikke papirerne, så han kan ikke. Ellers ville de hjælpe ham med at lave en klub dér i Belgien. Han træner med et hold, og der er også en antiracist dér, som sagde: 'Du kan komme med mig, træne med mig og blive som en dørvogter, en udsמידer'. Der er mange muligheder. Han kan få penge ind, leve godt og opbygge sin sport.

Noursaid: Derovre er der flere eksperter end her. Du ved, der er flere mestre. Ved at kontakte folk kan vi forbedre vores niveau. Og derovre er klubmedlemmerne, eleverne, rige. De har midlerne til at betale. Her har folk ikke penge nok, de er fattige. Når de kommer for at træne, betaler de for en måned. Efter 3 eller 4 måneder holder de op. Når du spørger, hvorfor de ikke kommer, siger de: 'Jeg har ingen penge. Min far har ikke penge til at betale for mig'. Det er ikke som dér. Ingen mangler noget. Jeg havde en ven. Han havde en sal i Boudir [lokalkvarter i Oujda]. Nu er han i Norge, han har giftet sig med en norsk kvinde. Han har en sal, og det går rigtig, rigtig godt. Folk derovre betaler end ikke deres lærer. De sætter pengene ind på hans bankkonto. Det er ikke som her. Her har man ingen bankkonto.

Mustapha: Derovre er samfundet anderledes. Selv europæernes mentalitet er forskellig fra marokkanernes. Folk i Europa er mere disciplinerede. Selv her er der folk, der er disciplinerede, men vi taler om flertallet. I Europa finder du dårlige folk. Du finder endog folk, der er aggressive, men hvis du laver statistikker, så er det værre her. For eksempel derovre, i Frankrig eller i Europa, hvis man bliver skubbet, får man en undskyldning, mens her er det: 'Hvad bilder du dig ind'. Det er blot et eksempel.

Yahia: Europæerne har det godt, fordi de arbejder uden svinkeærinder [*nishân*] og ikke lyver. Folk her er ikke muslimer. Løgn er Haram, man skal arbejde rent, altid direkte. Men folk følger ikke religionen.

Mustapha: Ærlig talt, når folk er løgnere og gør dårlige ting, er det på grund af deres situation. Alt er blevet nedvurderet. Den mindste ting, eller også skal man lyve, lave numre. Man skal og skal og skal. Man kan ikke være en rigtig muslim her. Du kan kun være det, hvis du stiller dig tilfreds med ikke at være rig. Du nøjes med to dadler, og du er en god muslim. Ellers kan du ikke leve.

To perspektiver

Det, der slår en i samtalerne med de unge, er, hvor tæt deres karakteristik af Marokko ligger på Chicagogruppens beskrivelser. Et land uden moralsk kerne og sikkerhed for borgerne, hvor man kun kommer frem ved at knytte sig personligt til andre. Et land, hvor selv medborgerne mangler ærlighed, respekt, medmenneskelighed og aldrig viser, hvad de tænker, men snarere har et relativt forhold til sandheden. Hvor de konkurrerer med hinanden, de stærke udnytter de svage og søger at få folk ned, når de ikke har forbindelser i orden. Endelig et land, hvor man kun kan leve moralsk rigtigt, hvis man friholder sig fra enhver ambition om social opstigen.

Beskrivelsen gik igen i Oujda, uafhængigt af folks sociale baggrund. Den angik ikke blot unge, der ikke længere kunne se nogle fremtidsudsigter i Marokko, men var også at finde blandt folk, der var veletablerede inden for staten og i private foretagender. Den udbredte korrupsion og smuglervirksomhed gav selvfølgelig næring til talen om, hvorledes forhandlinger og personlige relationer var en del af hverdagspraksis, blot med den nuance at pengerelationer havde erstattet gældsband, der hvor ingen personlige forbin-

delser kunne etableres. Men den er tillige blevet dokumenteret i 1990'erne for andre regioner i Marokko (Bennani 1994; Bourqiya 1995) og var gængs i en grad, at jeg en gang overværede en handel omkring en arbejdskontrakt mellem en ung udrejseaspirant og en migrant, hvor sidstnævnte forsikrede om, at han handlede ærligt, at det ikke var en marokkansk handel det her.

Ofte blev jeg advaret af folk, jeg ikke kendte, om at jeg aldrig skulle stole på folk, jeg ikke kendte. Man kunne således fristes til at forestille sig, at man havde at gøre med en talemåde samt et fokus på social succes, der kunne bekræfte bl.a. Geertz i hans tanker om, at markedet udgjorde en kulturel model for og af det marokkanske samfund. Imidlertid var talemåden ofte så forbundet med ideer om, at staten burde tage sig af sine borgere, at den burde sikre dem sociale rettigheder, at love var til for at overholdes, at det for eksempel var svært at tage til troende, at marokkanere tog uligheden for givet mellem mennesker som udtryk for Guds vilje. Det var også svært at hævde, at individet ikke søgte at skabe et distinkt Selv. Ønskerne om at studere, fordi man var ambitiøs, og om at ville udvikle boglige eller sportslige færdigheder, ideen om at ville føre et liv på egne betingelser syntes alle at lade formode, at man i Marokko fandt individer, der søgte at udvikle en personlighed, en individualitet fri fra kontekstbestemte, personlige relationer. Endelig gjorde tankerne om et moralsk retssamfund – det være sig formuleret i religiøse eller verdslige termer – det svært at beskrive det marokkanske samfund som båret oppe af købslåen og rent instrumentelle betragtninger.

Bennani-Chraïbi (1994) og Leveau (1995) har på overbevisende måde hævdet, at det, der sker blandt den marokkanske byungdom, er en stigende individualisering og dermed en tendens til at løsrive sig fra tidligere tiders sociale gruppeværdier og bånd. Denne tendens er opstået i kraft af uddannelsessystemets indbyggede fokusering på individuelle meritter og færdigheder. Den er blevet forstærket af forbrugssamfundets indtog i storbyerne via udlandets varestrømme og medier, og endelig via de erfaringer de marokkanske migranter har bragt med sig fra udlandet. Det marokkanske styres legitimitet har hvilet på, at den selvstændige nation kunne fordele landets goder til befolkningen, hvilket – tilsammen med indflydelserne udefra – har forankret ideen om staten som den ansvarlige for den enkeltes velvære på et niveau, der ikke svarer til den marokkanske økonomis realiteter. Samtidig har styrets intimidering af befolkningen været tilpas stor til, at en organiseret politisk modstand ikke har kunnet opstå. De unge har således blot haft tilbage at perspektivere deres „individualisering“ via drømmebilleder af bl.a. Vesten.

Problemet ved disse tanker er imidlertid, at en række unge ikke blot bruger deres ideer om Marokko og Europa til at perspektivere deres Selv, men også konkret søger at realisere dem ved udrejse.¹¹ Problemet er endvidere, at man savner dokumentation for, på hvilken måde individualiseringstendensen historisk er et nyt fænomen.¹² I den forbindelse er Chicagogruppens arbejder til liden hjælp. Her finder man kun spredte bemærkninger om migrationen, der på den tid var godt i gang. Man læser i fodnoter om folk, der følger verdensnyheder over radioen, uden at det får indflydelse på analyserne. Kolonitidens effekt på befolkningen og deres forhold til Vesten interesserer ikke, selv om meget tyder på, at det kunne have haft relevans.¹³ Man hører heller ikke om de forhåbninger, der fandtes blandt såvel by- som landungdommen til et uafhængigt Marokko eller om folks fornemmelse af magtesløshed over for styret på trods af, at den første opstand i Casablanca i 1965 var blevet slået ned med hård hånd (se Adam 1963; Munson 1993; Pascon & Bentahar 1969; Tessler 1993).

Man kan begrunde disse mangler med, at på Chicagogruppens tid havde uddannelse og migration trods alt ikke nået at slå igennem i Marokko som massefænomen, og at staten endnu ikke havde konsolideret sig over hele territoriet etc. Endvidere blev forskningen begået i en global afkoloniseringskontekst, hvor man især interesserede sig for at indkredse de „nye nationer“ egenart. Den „amerikanske skoles“ interesse for symbolsystemer – og folkelig religion – gjorde det givet også vanskeligere at beskæftige sig med tendenser under opsejling end med etablerede systemer, der var ved at uddø.¹⁴

Men mere skal man måske hæfte sig ved Chicagogruppens interesse i at etablere et videnskabeligt grundlag for antropologien som en tolkningsvidenskab. I dette spil blev de marokkanske informanternes udsagn og handlinger – med inspiration fra bl.a. Langer (1967) og Ricoeur (1971) – mere betragtet som symboler eller tekster, der skulle analyseres end som positioner i et politisk, socialt og kulturelt felt (cf. Roseberry 1989). På den måde blev den verden, marokkanerne levede i, fortolket som mere definitiv, end deres udsagn og handlinger berettigede til (jf. Austin 1979; Bynum 1986). Det fremgår f.eks. ikke af Chicagoskolens værker, hvorvidt informationer baseret på informanternes oplysninger skulle forstås som beretninger om marokkanernes verden (med den refleksive distance det indebærer), eller om de var udtryk for, at marokkanerne inkarnerede den kultur, de fremstillede (jf. Austin 1979; Crapanzano 1981).¹⁵ På den måde efterlades man med en tvivl om, på hvilket empirisk grundlag de antropologiske kulturanalyser byggede, og – specielt i Geertz' tilfælde – i hvilken grad bestemmelsen af den marokkanske sociale struktur skulle tilskrives antropologens filosofiske og litterære evner (se bl.a. Dwyer 1982; Crapanzano 1986). Men mere alvorligt er det, at den tidstypiske antropologiske tilgang, som Chicagoskolen repræsenterede, udelukkede enhver redegørelse, der omhandlede de forhåbninger, informanterne havde til deres liv og samfund (jf. Barth 1993; Wikan 1990).

Hvis dette aspekt var blevet inddraget, ville vi have fået indkredset en social dynamik, der i langt højere grad inddrog de magtbetingelser, det marokkanske sociale system virkede under, og som kunne belyse, i hvor høj grad folk kunne gøre andet end at fungere på systemets præmisser. I dag med migrationen, med mediernes globalisering og internationaliseringen af bl.a. diskurser om menneskerettigheder og demokrati turde det være svært at undlade disse aspekter.

Noter

1. Jeg tænker her på Clifford Geertz, Hildred Geertz, Paul Rabinow og Lawrence Rosen, der alle arbejdede i Sefrou. Endvidere på Dale Eickelman, der arbejdede i Boujad, men var studerende på University of Chicago på den tid. Crapanzano er også inddraget, selv om han ikke har været tilknyttet University of Chicago, fordi hans syn på marokkansk social struktur ikke afviger fra de øvrige. Se bibliografien angående forfatternes hovedværker omkring social struktur i Marokko.
2. Se introduktionen i Eickelman (1976) og Geertz (1995).
3. Det følgende refererer til Eickelman (1976 kap. 4). En forkortet version er gengivet i Eickelman (1989:240-5).
4. Geertz' velkendte „formular“ om symbolers og kulturelle systemers samspil med den sociale verden, se bl.a. Geertz (1966).
5. Se også Rosen (1989), der overfører samme temaer på det marokkanske retssystem.

6. Se Gellner (1969, 1981) for hans teser. Debatten Geertz versus Gellner har medført talrige artikler og bøger op til i dag. Det vil føre for vidt at give referencerne her.
7. Paradoksalt nok har Crapanzano (1981) været en af de mest indædte kritikere af Geertz, Geertz og Rosens Sefrou-bog fra 1979. Abaza og Stauth (1990) har (som en pendant til Gellner) kritiseret synet på marokkansk social struktur for at handle mere om, hvad der adskiller marokkanerne, end om hvad der samler dem.
8. Uden at medregne indtægterne fra hashhandlen, der har gjort landet til hovedleverandør til Europa.
9. En af følgevirkningerne er bl.a., at de unge ikke bliver gift. 72% af den mandlige byungdom mellem 25 og 29 år var ugifte i 1994 (Courbage 1996:71)
10. Interviewene fandt sted på en blanding af fransk, litterært arabisk og lokaldialekt med den første gruppe og på lokaldialekt med den anden. Interviewene er tilpasset skriftsprog. Især er sætninger, der gentages, blevet taget ud af mine båndudskrifter. Mit feltarbejde, der blev støttet af Statens Humanistiske Forskningsråd, omhandlede mandlig ungdom og foregiver ikke – modsat Chicagogruppen – at være dækkende for begge køn i Marokko.
11. Der findes ingen statistikker på hvor mange, der ønsker at rejse ud. I en spørgeskemaundersøgelse af 250 unge mellem 16 og 25 år i Alger-området fra 1992 erklærer 45 % at have projekteret at udrejse (Rarbo 1995:276). I en spørgeskemaundersøgelse af 500 universitetsstuderende i Rabat fra 1992 erklærer 60% sig villige til at emigrere (Bourqia et al. 1995:136). En undersøgelse blandt 84 sultestrejkende medlemmer af Associationen af Universitetsuddannede Arbejdsløse i Salé, 1991, fortæller, at 61% ønskede at rejse ud (Bennani-Chraïbi 1994:324).
12. I Camilleris (1973) studie af tunesisk ungdom fra begyndelsen af 60'erne opridses en række temaer som kan genfindes i Marokko i dag. Ferrié (1993) har i en spændende afhandling om individuelle bønner til Gud vist, hvorledes enkeltindividerne har deres egne private udlægninger af Guds væsen.
13. I Dwyers (1982) interviewbog med en ældre marokkansk bonde midt i 1970'erne finder man udsagn om vestligt demokrati, der minder meget om de unges tanker, som udtrykt ovenfor.
14. Feks. kunne Geertz (1968) ikke se moderniseringens ankomst til Marokko som frembringende andet end skizofreni i befolkningen, når de etablerede symbolsystemer blev sat under pres.
15. I Crapanzano (1980) og Rabinow (1977) fremstilles marokkanerne som inkamerende den sociale struktur. Det samme gør Geertz i *Islam Observed*, da han som eksempel på den marokkanske skizofreni beskriver en medpassager på flyet hjem til USA, der holder Koranen i den ene hånd og et glas whisky i den anden. Jeg har aldrig selv oplevet lignende tilfælde; ej heller Ferrié, der til gengæld har hørt historien fortalt for dens underholdningsværdi blandt marokkanere i Casablanca (Ferrié 1993).

Litteratur

- Abaza, Mona & George Stauth
1990 Occidental Reason, Orientalism, Islamic Fundamentalism: A Critique. I: M. Albrow & E. King (eds.): *Globalization, Knowledge and Society*. London: Sage Publications.
- Adam, André
1963 Une enquête auprès de la jeunesse musulmane du Maroc. Aix-en-Provence: Publications des Annales de la Faculté des Lettres.
- Austin, Diane J.
1979 Symbols and Culture: Some Philosophical Assumptions in the Work of Clifford Geertz. *Social Analysis* 3:45-59.
- Barth, Fredrik
1993 Balinese Worlds. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Bennani-Chraïbi, Mounia
1994 Soumis et Rebelles: Les jeunes au Maroc. Paris: CNRS.

- Bourqia, Rahma
1995 Les perceptions de l'étranger chez les femmes rurales au Maroc. I: A. Bendaoud & M. Berriane (eds.): *Marocains et Allemands: La perception de l'autre*. Rabat: Université Mohammed V.
- Bourqia, Rahma et al.
1995 *Jeunesse estudiantine marocaine: Valeurs et stratégies*. Rabat: Université Mohammed V.
- Bynum, Caroline W.
1989 *Introduction: The Complexity of Symbols*. I: C. Bynum (ed): *Gender and Religion*. Boston: Beacon Press.
- Camilleri, Carmel
1973 *Jeunesse, famille et développement*. Paris: CNRS.
- Courbage, Youssef
1996 *Le Maroc de 1962 à 1994: Fin de l'explosion démographique?* *Maghreb Machrek* 163:69-87.
- Crapanzano, Vincent
1973 *The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*. Berkeley: University of California Press.
1980 *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago and London: University of Chicago Press.
1981 *Review of Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis*. *Economic Development and Cultural Change* 29:851-60.
1986 *Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description*. I: J. Clifford & G. Marcus: *Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Denæux, Guilain & Michel Laurent
1996 *Campagne d'assainissement au Maroc*. *Maghreb Machrek* 154:125-35.
- Diouri, Mohammed
1992 *A qui appartient le Maroc?* Paris: Harmattan.
- Dwyer, Kevin
1982 *Moroccan Dialogues*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press.
- Eickelman, Dale F.
1976 *Moroccan Islam*. Austin and London: Texas University Press.
1989 *The Middle East: An Anthropological Approach*. Englewood Cliffs: Prentice Hall
- El Malki, Habib & A. Doumou
1992 *Les dilemmes de l'ajustement*. I: J.C. Santucci (ed.): *Le Maroc actuel*. Paris: CNRS.
- Ferrié, Jean Noël
1993 *Disposer de la règle: Anthropologie religieuse d'un réseau social marocain du point de vue du Du'a*. Thèse de Doctorat de Science Politique, Faculté de Droit, d'Economie et des Sciences, Aix-en-Provence.
- Geertz, Clifford
1966 *Religion as a Cultural System*. I: M. Banton (ed.): *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock Publications Ltd.
1968 *Islam Observed*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
1995 *After the Fact*. Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press.
- Geertz, Clifford, Hildred Geertz & Lawrence Rosen
1979 *Meaning and Order in Moroccan Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gellner, E.
1969 *Saints of the Atlas*. London: University of Chicago Press.
1976 *Saints and their Descendants*. *Times Literary Supplement* 3857:164.
1977 *The Marabouts in the Market Place*. *Times Literary Supplement* 3936:1011.
1981 *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Guitouni, Abdelkader
1995 Le nord-est marocain. Oujda: Presses de BMFI.
- Langer, Susanne
1942 Philosophy in a New Key. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Leveau, Remy
1985 Le fellah marocain: Défenseur du trône. Paris: Presses de la Fondation des Sciences Politiques.
1995 Youth Culture and Islamism in the Middle East. I: Laura Guazzone (ed.): The Islamist Dilemma. Reading: Ithaca Press.
- Ministère Chargé de la Population
1995 Recensement 1994: Population Légale du Maroc. Rabat: Direction de la Statistique.
- Munson, Henry Jr.
1984 The House of Si Abd Allah. New Haven and London: Yale University Press.
1993 Religion and Power in Morocco. New Haven and London: Yale University Press.
- Pascon, Paul & Mekki Bentahar
1969 Ce que disent 296 jeunes ruraux. Bulletin Economique et Social du Maroc 21 112-13:1-143.
- Perrault, Gilles
1990 Notre ami le roi. Paris: Gallimard.
- Rabinow, Paul
1975 Symbolic Domination. Chicago and London. The University of Chicago Press.
1977 Reflections on Fieldwork in Morocco. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Rarbo, Kamel
1995 L'Algérie et sa jeunesse: Marginalisations sociales et désarroi culturel. Paris: L'Harmattan.
- Ricoeur, Paul
1971 The Model of the Text. Social Research 38:529-62.
- Roseberry, William
1989 Balinese Cockfights and the Seduction of Anthropology. I: W. Roseberry: Anthropologies and Histories. New Brunswick and London: Rutgers University Press.
- Rosen, Lawrence
1984 Bargaining for Reality. Chicago and London: University of Chicago Press.
1989 The Anthropology of Justice. Cambridge: Cambridge University Press.
- Saïd Saadi, A. & A. Berrada
1992 Le capital privé marocain. I: J. C. Santucci (ed.): Le Maroc actuel. Paris: CNRS.
- Sabagh, Georges
1993 The Challenge of Population Growth in Morocco. Middle East Report 183:25-9.
- Tessler, Mark
1993 Alienation of Urban Youth. I: William Zartman & William M. Habeeb (eds.): Polity and Society in Contemporary North Africa.
- Waterbury, John
1970 The Commander of the Faithful. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Wikan, Unni
1990 Managing Turbulent Hearts: A Balinese Formula for Living. Chicago and London: University of Chicago Press.

