

Anna Barska  
Uniwersytet Opolski

## Świat wartości w krajach Maghrebu — ciągłość i zmiana

**Abstract:** The paper presents the changes which appeared in the Maghreb countries (Algeria, Morocco and Tunisia) in the sphere of values, beginning from the second half of the 50s of the 20<sup>th</sup> century, i.e., from the times of gaining independence from the French and Spanish colonization. Although each of these countries took a different route of development, the Mediterranean tradition and Muslim religion have been a common element. The values of honour, obedience, family and religion have been stressed in the text. They all are well placed in patriarchal culture, but have evolved to adapt to new social and cultural demands under the influence of internal and external forces. Among many factors that have modified them, there are education, granting rights for women, paid jobs, migration from the country to towns. Within the family relationships between spouses, parents and their children have also been changing. Fathers have been losing their right to dominate for the sake of mothers. The pattern of decision making through negotiation instead of commands have become a specific phenomenon. The changes of the value system are also, and perhaps foremost, prompted by institutional regulations or widely understood globalization.

**Key words:** Maghreb, value system, Islam

Termin „wartości” w naukach społecznych bywa różnie definiowany. Wyróżnia się ujęcie obiektywne i subiektywne. Perspektywa obiektywna zakłada „istnienie niezmiennych, uniwersalnych, tworzących pewną hierarchię potrzeb czy interesów człowieka niezależnych od różnic kulturowych [...]”. Wartości obiektywne definiuje się przez odniesienie ich [...] do historycznie i kulturowo uwarunkowanego stanu danego społeczeństwa, [natomiast] wartości subiektywne są wyłącznie wartościami dla kogoś” (Ziółkowski, 2002, s. 289). Literatura antropologiczna i socjologiczna na temat definicji wartości jest rozbudowana i prezentuje różnorodne ujęcia. Za wartość należy przyjąć akceptowany i przestrzegany przez jednostki i grupę przedmiot oraz idee. Wartość skupia w sobie wzorzec postępowania i działania sankcjonowany

przez normy. Wartość można też określić jako ogół (zbiór) dostrzeganych idei, które ustrukturyzowują porządek etyczny i regulują życie w społeczeństwie. Wartości określają normatywnie terytorium, nadają kierunek zachowaniom i wskazują drogę zarówno grupie, jak i jednostkom w społeczeństwie.

Tematem rozważań jest świat wartości znamieny dla położonych w Afryce Północnej krajów: Algierii, Tunezji i Maroka, określanych jako kraje Maghrebu<sup>1</sup>. Region ten w ciągu dziejów ulegał różnorodnym wpływom kulturowym, spośród których najmocniej oddziaływały arabizacja i islamizacja oraz kolonizacja francuska i hiszpańska. W orbicie wpływów europejskich najdłużej pozostawała Algieria (1830—1962), nieco krócej Tunezja (1881—1956) i Maroko (1912—1956). Podstawowy wyznacznik systemu wartości wynika zatem z tradycji śródziemnomorskiej, religii muzułmańskiej, kultury arabskiej i kultury europejskiej, głównie francuskiej i hiszpańskiej.

Niepodległość po okresie kolonizacji Tunezja i Maroko osiągnęły drogą pokojową, natomiast Algieria okupiła ją ośmioletnią wojną (1954—1962). Każdy z krajów doświadczał kontaktu z innością, zachowując wartości tradycyjne oraz wypływające z islamu, które pośredniczyły w relacjach jednostek lub grup z państwem i wspólnotą. Religia, obyczaj, tradycja, prawo obyczajowe stały się podstawowymi źródłami wartości, rezerwuarem preferencyjnych wartości moralnych, które kierują i oceniają jednostki, dowodzą relacji społecznych czy związków z wspólnotą.

Można przyjąć, że tradycyjne systemy wartości: indywidualny, rodzinny, wspólnotowy i religijny, ewoluowały od przełomu lat 50. i 60. XX wieku. Zmieniały się pod wpływem przeobrażeń wynikających m.in. z prowadzonej polityki oraz procesów globalizacji. Jest to okres, w którym znaczącą rolę odgrywają wartości tradycyjne i wartości nowoczesne wynikające ze zmian społecznych, edukacji i nowej formy socjalizacji społeczeństwa przez media i szkołę, nie tylko koraniczną (medresa), ale także państwową.

Po odzyskaniu niepodległości w poszczególnych krajach podjęto wielokierunkowe działania modernizujące zarówno gospodarkę, jak i sferę społeczno-kulturową. Współcześnie znaczące okazują się wartości będące swoistą zbitką wartości tradycyjnych i nowoczesnych, które Wolfgang Welsch nazywa transkulturowymi (Welsch, 2004, s. 203—204).

Znamienna dla tego regionu jest kultura patriarchalna, w której system wartości decyduje o rozmieszczaniu w przestrzeni osób z uwzględnieniem ich przynależności płciowej (Bourdieu, 1972, 2004; Lacoste-Dujardin, 1986). Kultura patriarchalna, tak jak społeczeństwo tradycyjne, odsuwa indywidualizm, postrzegając autonomię jednostki jako zagrożenie. Socjalizacja wzmacnia postawę akceptacji podporządkowania jednostki krewnym, braciom, kuzynom i wypełniania obowiązków wobec nich, co świadczy o uprzywilejowaniu kolek-

<sup>1</sup> Maghreb, arabskie El Maghrib, czyli Zachód. Terminem tym w VII wieku Arabowie określili podbity obszar Afryki Północnej. Współcześnie w szerokim znaczeniu Maghreb odnosi się do takich krajów, jak: Algieria, Tunezja, Maroko, Libia, Mauretania i Sahara Zachodnia. Natomiast wąskie rozumienie dotyczy Algierii, Tunezji i Maroka. W artykule stosuję wąskie rozumienie Maghrebu.

tywu nad jednostką. W tym kontekście struktura władzy opiera się na systemie opozycji potwierdzenie/wykluczenie, co uwidacznia układ wysoki/niski. Kategorię „wysoki” reprezentuje mężczyzna, któremu przypisana jest siła, opanowanie, czystość, dojrzałość. Natomiast w obrębie kategorii „niski” sytuuje się kobietę, z jej słabością, zbytkiem, nieczystością, infantyлизmem. Przedstawiając problem świata wartości w krajach Maghrebu, ograniczam się do takich kwestii, jak: honor, posłuszeństwo, rodzina i religia.

## Honor

W krajach Maghrebu honor uchodzi za podstawową wartość etyczną, oddziałującą na różne sfery życia społecznego (Bourdieu, 1972; Tillion, 1982; Lacoste-Dujardin, 1986; Jamous, 1981). Wyrażenie w znaczeniu „honor rodziny” oznacza m.in. sekret, prestiż, cnotę, działanie, „chwałę”, a nawet swoistą formę świętości, co z kolei pozwala na utożsamianie honoru z *sacrum*. Odsłonięcie tajemnicy rodziny lub wyrządzenie jej krzywdy nakazuje wypowiedzenie walki tym, którzy ośmielili się naruszyć tabu rodziny lub grupy. Logika honoru wyznacza określone układy o charakterze strukturalnym między mężczyzną a kobietą. Honor wymusza separację płci i opozycję zewnętrzny/wewnętrzny, prawy/lewy. Układ odniesień lokuje kobietę w świecie wewnętrznym, zamkniętym, a mężczyznę w świecie zewnętrznym, otwartym. W przypadku opozycji lewy/prawy kobietę identyfikuje się ze stroną lewą, o cechach negatywnych w przeciwieństwie do strony prawej, pozytywnej znamionującej mężczyzn (Chebel, 1984, s. 175—175).

Badając społeczeństwo kabylskie, Pierre Bourdieu stwierdza: „*haram* [...] to jest świętość strony lewej, tzn. wnętrza, a dokładniej świata kobiet, przestrzeni sekretnej, zamkniętego domu w przeciwieństwie do otwartego na wydarzenia publiczne (*dżam'a*), rezerwowanego dla mężczyzn” (Bourdieu, 1972, s. 35). Ze słowem *haram* (zakazane) związane są nazwy ubrań kobiecych, gdyż *haram* to nie tylko obszar domostwa, ale także ciało kobiety.

Kodeks honoru nadaje znaczenie statusowi mężczyzn i kobiet oraz determinuje regulacje zwyczajowe każdej z płci w przestrzeni. Obowiązujący podział przestrzeni ze względu na płeć ma wymiar społeczny i kulturowy, a sposób poruszania się można nazwać moralnym podziałem przestrzeni, gdyż określa on reguły zachowań odpowiednich do adaptacji w danej przestrzeni (zob. Pitt-Rivers, 1977, s. 121—124). Zgodnie z tym podziałem mężczyźni spędzają czas poza domem, a kobiety w jego wnętrzu, co reguluje kodeks honoru.

Naruszenie honoru w jakiejkolwiek formie zmusza czy wręcz nakazuje męskimi członkom oczyszczenie rodziny z „plamy”, jaką została dotknięta. Odmowa zemsty pozostawiała skazę na honorze. Ochrona sekretu grupy rodzinnej staje się więc wartością ostateczną. Intymność rodzinną chronią obyczaje i zwyczaje. Uzasadnienie w nakazach tradycji znajduje praktyka zamykania kobiet w obrębie domostwa

i ustawiczna kontrola, zwłaszcza dziewcząt i młodych mężatek, która wynika z ich odpowiedzialności za honor rodziny, a jednym z jego wyznaczników jest dochowanie dziewictwa do nocy poślubnej, co według tradycyjnych poglądów stanowi gwarancję „czystości krwi” danego rodu (Lacoste-Dujardin, 1981, s. 288—326; Chebel, 1984, s. 58—59; Naamane-Guessous, 1990, s. 188—200). Dziewczynki już od wczesnego dzieciństwa wychowywane są w kulcie dziewictwa, skromności, poczucia wstydu, a także świadomości znaczenia tradycji (zob. Bouhdiba, 1984, s. 89).

Jeszcze w drugiej połowie XX wieku informacja o poślubieniu dziewczyny i sprawności seksualnej mężczyzny była uroczystą manifestacją ocalenia honoru, a także świadczyła o kontynuacji tradycji (Bouhdiba, 1984, s. 99). Badania ankietowe przeprowadzone w Tunezji w 1996 roku wykazały, że „94,4% młodych mężczyzn wywodzących się ze wsi i z miasta odrzuca małżeństwo z kobietą, która nie byłaby dziewicą” (*Les jeunes...*, 1996, s. 76).

W miastach nietykalność cielesną panny młodej potwierdzają takie elementy, jak: wystawiona zapalona świeca, wyrzucona męska *dżellaba* lub zaświadczenie lekarskie. Nowy wymiar honoru związany z nocą poślubną pojawia się w rodzinach wykształconych. Dziewictwo pozostaje wartością bezcenną, ale nie stanowi ono już wyzwania, którego trzeba publicznie dowodzić, jest przede wszystkim gwarancją cnoty wymaganej do zawiązania małżeństwa, obejmuje więc mechanizmy kontroli społecznej. Sygnalizuje również, że jest to sprawa dotycząca pary, dlatego nie ma potrzeby demonstrowania potwierdzenia niewinności kobiety. W badaniach ankietowych, które przeprowadził Faouzi Adel, pojawiła się informacja wskazująca na zmianę rozumienia defloracji. Otóż część dziewcząt akceptuje przedmałżeńskie relacje seksualne jako „próbę swojego zaangażowania w przyszłe małżeństwo, które wymaga wzajemnego porozumienia, ale także solidarności wobec przeciwności losu” (Adel, 1998, s. 22—23). To nowe rozumienie honoru pojawiające się w rodzinach wykształconych oraz tzw. nowoczesnych jest rezultatem socjalizacji i edukacji dziewcząt. W każdym z krajów respektuje się świadectwo lekarskie stwierdzające nietykalność cielesną dziewczyny, przyszłej panny młodej.

Współcześnie niektóre zachowania niezgodne z ideą honoru są karane na mocy odpowiednich paragrafów, co dowodzi transformacji sposobu odwetu w przypadku doznanego dyshonoru. Ongiś indywidualnie należało wypełnić obowiązek „zmycia uszczerbku na honorze”, dzisiaj rolę tę przejęły instancje sądownicze (Barska, 1998, s. 75). Honor stanowi zatem dla społeczności wartość dominującą, która zmienia wymiar symboliczny w sensie historycznym i struktury władzy. Obrona honoru jest obowiązkiem mężczyzn, ale ochrona honoru przynależy kobietom (zob. Bekkar, 2004, s. 17—18).

## Posłuszeństwo

Posłuszeństwo jako wartość zapisuje się w ramach struktury społeczeństwa patriarchalnego. Oznacza szacunek dzieci wobec rodziców, młodszego rodzeństwa wobec najstarszego brata, żony wobec męża, a także wobec osoby uznanej za autorytet, czyli wobec osób uprzywilejowanych zgodnie z tradycją posiadania władzy. W systemie tradycyjnym autorytet oparty jest na hierarchii. Rodzina i szkoła, zarówno koraniczna, jak i państwowa, propagują wartości, powodujące, że jednostkę socjalizuje się zgodnie z zasadą posłuszeństwa, co z kolei ma wpływ na łatwe podporządkowanie się również w sytuacjach poza szkołą i poza domem. Posłuszeństwo jest podstawą porządku patriarchalnego, znamienne dla krajów Maghrebu (Bourqia, 2006).

Zmiany, jakie dokonały się na przełomie XX i XXI wieku oraz w pierwszej dekadzie XXI wieku, są widoczne w stylu życia, ukazują współistnienie porządku tradycyjnego i nowoczesnego bardziej kompleksowo.

Rahma Bourqia, odwołując się do wielu badań ankietowych, skupia się przede wszystkim na ustaleniach z 2001 i 2004 roku<sup>2</sup>. Na podstawie uzyskanych danych stwierdza m.in., że sytuacja kobiety i dziecka w porównaniu do lat minionych uległa zmianie, ale posłuszeństwo, które określało relacje rodzinne, jest w dalszym ciągu znaczące, o czym świadczą odpowiedzi respondentów z 2004 roku: 79% badanych twierdziło, że posłuszeństwo żony wobec męża sprzyja zrozumieniu w rodzinie, 12% było przeciwnego zdania, a 4% potępiało posłuszeństwo żony wobec męża. Autorka wyjaśnia, że termin „posłuszeństwo” nie jest równoznaczny ze ślepych podporządkowaniem, ale oznacza kompromis i szacunek. Ponadto stwierdza, że posłuszeństwo, element tradycyjnych wartości, jest dzisiaj wystawiane na próbę przez nową ideę dialogu i sztukę perswazji, które dokonują się w relacjach rodzice/dzieci. Zauważa, że autorytet ojca, ongiś postrzegany jako wartość najwyższa, uległ zachwianiu w wyniku regresu władzy ekonomicznej. Młodzi wykształceni preferują relacje z rodzicami oparte na dialogu. Szacunek i posłuszeństwo wobec rodziców znajdują wysokie noty w ankiecie zarówno z 2001, jak i z 2004 roku. W pierwszej (EMV) jest to 84,5%, a w drugiej (ENV) 94% (Bourqia, 2006, s. 89–90). W kwestiach dotyczących relacji posłuszeństwo i porządek społeczny 87% respondentów stwierdzało, że wśród zmian pozytywnych istotne byłyby „szacunek ponad autorytet” (Bourqia, 2006, s. 91).

<sup>2</sup> Są to badania zatytułowane „Ankieta o wartościach w perspektywie światowej” — l'Enquête Mondial sur les Valeurs (EMV), przeprowadzone pod kierunkiem Ronalda Ingleharta z Uniwersytetu Michigan. Objęły 2 264 osób i zostały zrealizowane we wrześniu 2001 roku (zob. też Inglehart, Norris, 2009). Autorka odwołuje się też do danych z badań zatytułowanych „Ankieta o wartościach w perspektywie narodowej” — l'Enquête Nationale sur les Valeurs (ENV) przeprowadzonych również we wrześniu 2004 roku (Bourqia, 2006, s. 77).

## Rodzina

Arabskie pojęcie „rodzina” (*aila*) oznacza wartości nacechowane świętością i więzią krwi o filiacji patrylinearnej<sup>3</sup>. Termin ten stosuje się do systemów, w których ideałem jest zamieszkiwanie pod jednym dachem wielu rodzin, spokrewnionych po ojcu i podporządkowanych „władcy rodu”. Wyrażenie *aila* odpowiada zatem rodzinie poszerzonej, obejmującej kilka małżeństw i ich dzieci, połączonej wspólną zamieszkania. W krajach Maghrebu występuje struktura poligamiczna, zwłaszcza w Algierii, natomiast w Tunezji w połowie XX wieku (1956) wprowadzono ustawowo monogamię, a w Maroku nowelizacja Kodeksu rodzinnego z 2004 ograniczyła stosowanie jej w sytuacjach nadzwyczajnych. W tym kontekście definicja Emilio Willemsa wyjaśnia istotę rodziny maghrebińskiej: „Rodzina jest instytucją fundamentalną, obejmująca jednego lub wielu mężczyzn żyjących na zasadach małżeńskich z jedną lub kilkoma kobietami, a także ich dzieci i niekiedy innych krewnych oraz domowników” (Willems, 1961, s. 90). Propozycja ta, chociaż nie wyczerpuje problemu, kładzie akcent na zagadnienia ważne, ukazujące relacje między poszczególnymi członkami: mężczyzna lub mężczyźni, mąż — kobieta, kobieta (żona lub żony) — potomkowie (dzieci, wnuki) — domownicy. Zależność tę należy tłumaczyć patriarchalną koncepcją rodziny poszerzonej, wielopokoleniowej, obejmującej kilka rodzin nuklearnych. Jak pisze Zahia Ouadah Bedidi, „model, gdzie rodzice zamieszkują z dziećmi, które założyły własne rodziny, pozostaje jeszcze dosyć częsty w krajach Maghrebu” (Ouadah Bedidi, *Changements matrimoniaux...*).

W rodzinie tradycyjnej, opartej na wspólnocie interesów ekonomicznych i więzach krwi, można wyodrębnić cechy stanowiące o jej trwałości. Są to: autorytet, centralizacja i hierarchizacja. Autorytetem stawała się najczęściej jednostka najstarsza w grupie i otaczana wielkim szacunkiem. Abdelwahab Bouhdiba wymienia kolejno osoby, które w sytuacji nadzwyczajnej mają prawo rozstrzygania: „najstarszy z rodu, dziadek, stryjek, ojciec, najstarszy brat” (Bouhdiba, 1973, s. 172). Ten układ wyznaczany statusem pokrewieństwa i wieku tłumaczy się „respektem wobec świętej przeszłości” (Bouhdiba, 1973, s. 172).

Jeszcze w latach 90. XX wieku typ rodziny poszerzonej pomimo zachodzących przemian pozostaje — w świetle badań socjolożki Lilii Ben Salem — „nadal dominujący i stanowi absolutną instancję odwoławczą” (Ben Salem, 1990, s. 176; por. Duvugnaud, 1973).

Klasyczny obraz rodziny poszerzonej (*aila*) został wyraźnie naruszony w latach 70. XX wieku. Zachwianiu uległa bowiem niepodzielność, a w miejsce rodziny *stricte* patriarchalnej pojawiła się rodzina z wszechwładzą ojca jako „głowy rodziny” i z uprzywilejowaniem krewnych w linii męskiej. Przyczyn tego zja-

<sup>3</sup> W języku arabskim słowo *aila* może oznaczać „moja kobieta” lub „moja rodzina”. Według *Encyklopedii islamu* termin ten ma szerokie znaczenie. Wyraża bowiem stan prywatny, utrzymanie osób spokrewnionych, obowiązek subwencjonowania będących w potrzebie członków rodziny (zob. Leccerf, 1975, s. 315—316).

wiska należy upatrywać w płaszczyźnie ekonomicznej, stwarzającej możliwości zatrudnienia poza rolnictwem w przemyśle lub innych zakładach bądź w usługach, oraz w płaszczyźnie kulturowej, lansującej powszechność nauczania. Migracja do miast spowodowała, że wielki dom, skupiający w swoich murach liczną rodzinę, zatracił swój dawny status. Został on zastąpiony mieszkaniem w bloku, apartamentem w kamienicy pokolonialnej lub domem jednorodzinny. Wielkie bloki, rozpowszechnione w końcu lat 70. XX wieku, budowano z przeznaczeniem dla rodzin nuklearnych, a zasiedlały je rodziny poszerzone. W tej sytuacji pojawił się problem adaptacji i sposobu użytkowania. Pod koniec lat 80. i w latach 90. XX wieku zauważa się w przypadku algierskich rodzin zamożnych tendencję do budowania willi. Migracja zarobkowa i zmiany miejsca zamieszkania rozbiły przede wszystkim powiązania finansowe, jakie występowały w rodzinie wielopokoleniowej (*aila*).

Przeobrażenia w rodzinie poszerzonej dokonywały się też pod wpływem członków rodziny wykształconych w krajach Maghrebu lub w Europie. Zderzenie zachowań, a także wartości utrwalonych tradycją i przyniesionych z zewnątrz w konsekwencji dawało możliwości modyfikacji stylu życia.

O przemianach w rodzinie świadczy jej liczebność. Na przełomie lat 70. i 80. XX wieku średnia liczba urodzonych dzieci wynosiła 7—8. Pod koniec XX wieku w miastach rodziny wykształcone deklarują chęć posiadania trojga lub czworga dzieci, przy czym nie preferują płci męskiej, czyli odbiegają w swych postulatach od tradycji, natomiast w początkach XXI wieku liczba dzieci w rodzinie zmniejsza się w wielkich miastach do dwojga (Tunis — 1,3, Algier — 1,4, Rabat — 1,8) (Oudah Bedidi, *Changements matrimoniaux...*). Pojawiają się symptomy partnerskich układów w prowadzeniu domu, czyli uczestniczenie męża w wychowaniu dzieci, a także jego zaangażowanie w pracach domowych. A zatem obowiązki tradycyjnie przypisane kobiecie podejmowane są przez mężczyzn w rodzinach nuklearnych, wykształconych, zamieszkujących w miastach (zob. m.in. Vermeren, 2002, s. 106).

W latach 80. XX wieku zarysowała się tendencja do transformacji typów rodziny. Tradycja, nowoczesność i religia stanowiły podstawę wyodrębnienia modeli rodziny, czyli występowania modelu tradycyjnego, modelu nowoczesnego i „nowego modelu islamskiego” (zob. Barska, 1994, s. 111—121). Na przełomie lat 80. i 90. XX wieku w Algierii wyróżnia się następujące typy rodzin: rodzina poszerzona, tradycyjna rodzina nuklearna, nowoczesna rodzina nuklearna, „nowa” rodzina islamska (Barska, 1998, s. 57). Souad Khodja wyróżnia typ rodziny matrio-patriarchalnej, która przejawia wiele cech wspólnych z rodziną typu plemiennego i rodziną poszerzoną typu *aila*, a także zachowuje filiację w linii męskiej oraz silną pozycję matki wobec domowników, a zwłaszcza prymat więzi syna i matki (Khodja, 1991, s. 76). W rodzinie tej kobieta wydająca na świat chłopca jest traktowana jako nieformalna reproductorka spadkobierców. Wartością staje się jej progenitura. Typ rodziny matrio-patriarchalny pod wpływem transformacji społecznych uległ zachwianiu, chociaż pewne jego elementy o różnym natężeniu są jeszcze obecne, zwłaszcza w Algierii (zob. Khodja, 2002, s. 66—67). Stanowił on

też podstawę do wyłonienia się na przełomie XX i XXI wieku rodziny partnerskiej, rodziny neopartnerskiej i rodziny neopatriarchalnej (Khodja, 2002, s. 86—88).

Rodzina partnerska wykształciła się wskutek rozpadu rodziny patriarchalnej, urbanizacji i edukacji. Oddalona od wpływów rodzinnych i sąsiedzkich para może realizować styl życia odmienny od tradycyjnego. Samodzielne zamieszkanie zezwala na wybór stylu życia. Anonimowość życia w mieście, niewielkie mieszkania narzuciły niekiedy sposób życia i organizację życia rodzinnego. W rodzinie partnerskiej małżonków wyróżnia wykształcenie i miejskie korzenie, a także wykształcenie przynajmniej jednego z rodziców. Kobieta podejmuje zatrudnienie i często uczestniczy w kosztach finansowych związanych z utrzymaniem rodziny. Jak pisze Souad Khodja, „ona (kobieta) pracę zarobkową postrzega jako sposób na rozwijanie się” (2002, s. 49). O liczbie potomstwa i momencie jego nadejścia decydują młodzi małżonkowie, a relacje rodziców z dziećmi „są bardziej bliskie i zażyłe” (Khodja, 2002, s. 69). Wielu mężów uczestniczy aktywnie w pracach domowych (Khodja, 1991, s. 50).

Ten typ związków tworzą osoby z wykształceniem średnim lub wyższym. Obecność teściowej powodowana jest koniecznością opieki nad małymi dziećmi w przypadku pracy zawodowej małżonki, często również przez rodzinę męża organizowane są święta religijne, w których uczestniczą wszyscy członkowie, nie zawsze dzielący tę samą przestrzeń zamieszkania. W czasie świąt rodzinnych i religijnych nowa struktura rodziny ulega zawieszeniu (Khodja, 2002, s. 84).

W kategorii szczególnej nowoczesności lokuje się rodzina neopartnerska. Otóż partnerzy sami decydują o swoim małżeństwie, założonym w sposób autonomiczny, bez pośrednictwa rodziców, których rola ogranicza się do akceptacji wyboru i organizacji przyjęcia. Matka nie wybierając żony synowi, traci władzę nad synową. Synowa zyskuje zaś przywilej swoistej wolności, bo została wybrana przez męża, a nie narzucona. Eliminacja strategii umów małżeńskich pomniejsza autorytet tradycyjnie przypisany teściowej. Trudności, jakie towarzyszą zawieraniu związków małżeńskich, wiążą się z mieszkaniem, którego często młoda para nie posiada, wobec czego jest poniekąd zmuszona do zamieszkania z teściami, co z kolei stwarza warunki do kreowania przynajmniej w części władzy tradycyjnej ze strony rodziny przyjmującej, którą najczęściej są rodzice męża. Zamieszkanie z teściami zmusza synową do czynienia ustępstw i prowadzenia pertraktacji na rzecz własnej wolności i możliwości podejmowania pewnych decyzji. Teściowa niewątpliwie znajduje się w nowej sytuacji w porównaniu do nakazów tradycji. Przede wszystkim to nie ona wybrała dla syna żonę, która stała się jej synową. To syn dokonał wyboru, nie pytając matki o zdanie i nie prosząc o działania związane z procedurą zawarcia związku małżeńskiego — prośba o rękę, przekaz prezentów, uroczystości. Teściowa znajduje się w sytuacji szczególnej, dzieląc przestrzeń i decyzje z nową osobą, o którą nie prosiła (zob. Khodja, 2002, s. 87). Rodzina neopartnerska w istocie jest podobna do rodziny partnerskiej z tą różnicą, że zamieszkuje z rodziną męża, co wiąże się z koniecznością prowadzenia negocjacji w sprawach dotyczących jej codziennego funkcjonowania (Khodja, 1991, s. 54).

Można stwierdzić, że rodzinę typu partnerskiego znamionuje słaba konstrukcja, a rodzinę neopartnerską cechuje struktura jeszcze bardziej krucha. Pierwszą wyróżnia osobne zamieszkanie i ograniczone relacje z rodziną męża, występujące przede wszystkim z okazji uroczystości rodzinnych i świąt religijnych, druga zamieszkuje w rodzinie neopatriarchalnej (K h o d j a, 1991, s. 54—55).

Rodzina neopatriarchalna poszerzona jest rodziną tradycyjną, która powstała pod wpływem migracji wewnętrznych ze wsi do miasta. Rozbita na wiele rodzin partnerskich, rekonstruuje się, przyjmując autorytet jednego z mężczyzn. Rodzina ta kultywuje tradycje, takie jak dokonywanie przez matkę wyboru żony dla syna. Tym samym podkreśla ważną rolę kobiety w aranżacji związków małżeńskich. Jak pisze Souad K h o d j a, „rodzina neopatriarchalna [...] rekonstruuje się na »ruinach« starej rodziny patriarchalnej” (2002, s. 47). Matka działa zgodnie z nakazami tradycji, a zatem to ona wybiera żonę synowi i kontroluje domowników, nawet z większą siłą niż wcześniej. Ona zarządza pracami domowymi, zezwala na oglądanie telewizji lub tego zabrania, zezwala na wizyty rodzinne albo na wyjście na plażę. Souad K h o d j a zauważa, że pomimo nakazów od jakiegoś czasu dziewczęta zaprzestały być ślepo posłuszne matce, co tłumaczy się wpływem telewizji i edukacji (zob. K h o d j a, 2002, s. 88).

Dokonujące się przeobrażenia społeczno-kulturowe sprzyjają upowszechnianiu się rodziny nuklearnej, zwłaszcza w miastach. W 2005 roku zanotowano 69% tego typu związków. Fakt ten tłumaczy się m.in. aktywnością zawodową kobiet, wzrostem skolaryzacji (97%) oraz obniżeniem poziomu analfabetyzmu: 85% w 1962 roku, 31,6% w 1998, 21% w 2005 (*Secteur Chargé...*).

Rodzina nuklearna występuje w dwóch odmianach: tradycyjnej i nowoczesnej. Rozróżnienie to nie ma charakteru wykluczającego, ale implikuje komplementarność — w każdym z typów występują treści tradycyjne i nowoczesne. O istocie danego typu rodziny decyduje przeważające znaczenie wartości utrwalonych tradycją lub ukształtowanych współcześnie w formie układów partnerskich. Ponadto w miastach w latach 90. XX wieku występował w ograniczonym wymiarze typ *rodziny niepełnej*, kierowany przez matkę wdowę lub rozwiedzioną.

Przemiany, jakim podlega każdy typ rodziny, mają charakter ambiwalentny. Znaczenie tradycji przejawia się w uroczystościach rodzinnych lub w sposobie kojarzenia małżeństw. Sprowadza się to najczęściej do sytuacji, w której wyboru małżonka dokonują rodzice. Małżeństwo może być zawarte pomiędzy rodzinami powiązanymi aliansami lub zupełnie obcymi. W pierwszym przypadku uwidacznia się silna pozycja teściowej, w drugim jest ona ograniczona do minimum, co narusza jej przywileje wynikające z tradycji. Młoda małżonka zyskuje prawo podejmowania decyzji z mężem (K h o d j a, 2002, s. 70).

W Tunezji, podobnie jak w pozostałych krajach, instytucja rodziny ewoluuje. Ztraca swą istotę — choć nie znika — uwarunkowana tradycją wzajemna pomoc i solidarność rodzinna. O przeobrażeniach, jakich doznała rodzina tunezyjska poczynawszy od lat 60. XX wieku, pisze socjolożka Dorra Mahfoudh, odwołując się do danych z realizowanej przez Biuro Narodowe Rodziny i Społeczeństwa (l'Office National de la Famille et de la Population — ONFP) ankiety, której

wyniki opublikowano w 2002 roku. Uwagę zwraca informacja, że 74% badanych zamieszkuje oddzielnie. Ponadto wypowiedzi kobiet wskazują na regresję roli wielkiej rodziny i władzy ojcowskiej, o czym świadczy wzrost małżeństw zawieranych z osobą spoza rodziny. Ta nowa tendencja dotyczy kobiet, które nie akceptują zachowań dominujących w latach 60. XX wieku. Wzajemna pomoc zmienia się, co potwierdza Dorra Mahfoudh. Tunezyjska badaczka zwraca uwagę, że również forma pomocy rodzinnej zmienia się, ale nie zanika. W związku z tym wspólne zamieszkanie jest postrzegane jeszcze dzisiaj jako konieczność, a nie jako wybór. Jednak kohabitacja rodzin pozostaje normą społeczeństwa tradycyjnego. Nowa percepcja powoduje napięcia, a nawet rozpad związku. Jest to raczej tymczasowy układ, który prowadzi do dekohabitacji. Według Mahfoudh, solidarności z grupą rodzinną potrzebują bardziej ludzie młodzi w wieku 20—35 lat. Ale to oni właśnie należą do tych, którzy ją odsuwają, gdyż zależność utrudnia dobre relacje w małżeństwie i dążenie do niezależności. Akceptacja zależności wiąże się przede wszystkim z racjami ekonomicznymi (Mahfoudh, 1990, s. 159—171).

Lilia Ben Salem, pisząc o zmianach współczesnej rodziny tunezyjskiej, zauważa, że: „Kobiety jak i mężczyźni wybierają współmałżonka i mogą decydować o separacji, [...] swobodnie podejmują aktywność zawodową i uczestniczą w decyzjach dotyczących zarządzania domem” (Ben Salem, 2007, s. 51).

Współczesna rodzina tunezyjska najbardziej odpowiada modelowi rodziny nuklearnej. Wprawdzie młodzi decydują o swoim związku, ale krewni przez akceptację lub niezadowolenie zaznaczają również swój udział w tworzeniu nowej rodziny. Młode małżeństwa często znajdują się w trudnej sytuacji finansowej, dlatego zmuszone są do zamieszkania z rodzicami, często — jak pisze Ben Salem — u rodziców żony (Ben Salem, 2007, s. 55)<sup>4</sup>. Sytuacja ta potwierdza waloryzację rodziny poszerzonej, którą Lahouari Addi nazywa, powołując się na Pierre’a Bourdieu, „etnocentryzmem genealogicznym” (zob. Addi, 1999). W rodzinie tradycyjnej młode małżeństwo otrzymywało swoje miejsce w rodzinie poszerzonej, natomiast dzisiaj ma ono już autonomię. Ale tej dekohabitacji towarzyszą intensywne relacje z rodziną — wizyty składane rodzinie małżonka lub małżonki, tendencja wyboru mieszkania w sąsiedztwie, zwłaszcza nowe formy zamieszkania, które zbliżają do ochrony autonomii rodziny nuklearnej (piętro dla młodej pary albo dom w pobliżu, zamieszkanie w tym samym bloku lub dzielnicy). To tłumaczy także rozmaite przejawy solidarności rodzinnej (posilek u rodziców, pomoc materialna, opieka nad dziećmi sprawowana przez matkę lub siostrę współmałżonka, gdy żona pracuje). Wydarzenia rodzinne: wesele, narodziny, obrzezanie, choroby, śmierć, są ponadto okazją reaktywacji wielkiej rodziny. W ramach rodziny szerokiej są to relacje z krewnymi nie tylko ze strony męża, ale także ze strony żony. Lilia Ben Salem — jak sama twierdzi, być może zbyt odważnie — zauważa przejścia od rodziny agnaticznej do rodziny kognaticznej (Ben Salem, 2007,

<sup>4</sup> Zamieszkanie u rodziców żony zgodnie z nakazem tradycji było jeszcze w latach 80. XX wieku swoistym dyshonorem dla mężczyzny. Współcześnie ten nakaz traci na znaczeniu.

s. 56). Dekohabitacja sprzyja utrwalaniu więzów z własną rodziną, która zachowuje referencje patrylinearne.

Badania prowadzone w 2007 roku na grupie 1 320 osób pokazały, że jeżeli większość mężczyzn i kobiet opowiada się za zasadą podziału obowiązków, to najczęściej jest to podział odwołujący się do tradycyjnych zadań domowych. Organizację życia rodzinnego znamionuje coraz częściej otwartość na negocjacje, uczestniczenie kobiet w podejmowaniu decyzji rodzinnych. Jednak przekonanie, że żona ma obowiązek posłuszeństwa mężowi zaznaczyło 82% mężczyzn i 68% kobiet. Tymczasem 50,3% mężczyzn i 36,6% kobiet odpowiedziało, że mężczyźni i kobiety muszą być równi i posiadać równorzędny autorytet w rodzinie. Zasady równości sprzeciwiło się 32% mężczyzn i 20% kobiet (Collective 95, Degré d'adhésion, 38 et seq., cyt. za: Ben Salem, 2010).

Jak pisze Lilia Ben Salem, to właśnie rodzina, miejsce uprzywilejowanej socjalizacji, ma tendencję do kształtowania różnic w obszarze edukacji dziewcząt i chłopców, a także w przestrzeni publicznej, zwłaszcza ulicy, która w istocie jest męska. Pewne zawody pozostają *stricte* męskie lub kobiece, kobiety rzadko piastują stanowiska decyzyjne (Ben Salem, 2007, s. 57—58).

Rodzina poza zmianami formy i organizacji pozostaje centralnym ośrodkiem współżycia w grupie, a rodzina nuklearna przejawia znamiona ideologii patrylinearnej, wręcz etnocentryzmu genealogicznego, a także niepodzielności koncepcji honoru (Ben Salem, 2007, s. 59). Niewątpliwie rodzinę tunezyjską wyróżniają mocne aspiracje do nowoczesności, o czym świadczy m.in. zmniejszona liczba dzieci w młodych małżeństwach, koncepcja wyboru małżonka, wiek zawierania związku małżeńskiego, wielkość gospodarstwa. W rodzinie tunezyjskiej zauważa się, że wartości tradycyjne nie mają już znamion świętości, a wierność wobec przeszłości występuje w rodzinie poszerzonej (idea patrylinearności, trwanie ideologii honoru, nierówność między kobietą i mężczyzną w rodzinie) (zob. Ben Salem, 2007, s. 60).

W Maroku — jak pisze Rahma Bourqia — w przeszłości rodzina poszerzona była typem dominującym, a współcześnie została ona zastąpiona typem nuklearnym (63%). Pojawiły się też nowe typy rodzin, jak: niezamężne matki, bracia i siostry żyjący pod jednym dachem (Bourqia, 2010, s. 109—110). Autorka stwierdza, że „oprócz wartości tradycyjnych znamienych dla społeczeństwa marokańskiego: małżeństwo, solidarność rodzinna, religia (modlitwa), pojawiają się nowe: liberalizacja, dialog w edukacji dzieci, autonomia pary, rodzina ograniczona, udział kobiety w polityce” (Bourqia, 2010, s. 113—114).

Sytuacja w Maroku jest podobna do sytuacji w pozostałych krajach Maghrebu. Występuje tam z jednej strony erozja modelu rodziny patriarchalnej, a z drugiej strony aktywizacja kobiety w sferze publicznej, a także wzrost liczby kobiet samotnych oraz spadek płodności (zob. *La transmission de la famille au Maroc...*).

## Religia

Społeczeństwa maghrebińskie są w większości muzułmańskie. Islam ukształtował wizję świata, styl życia i tradycje, jest nosicielem wartości, które można określić jako uniwersalne.

Przywiązanie do religii przejawia się m.in. w modlitwie, odmawianej zgodnie z obowiązującym rytuałem pięć razy w ciągu dnia, a także w obrzędowości świąt religijnych — Aszura (Nowy Rok muzułmański), Mulud (Dzień Urodzin Proroka), Id as Saghir (Małe Święto obchodzone na zakończenie Ramadanu, miesiąca postu), Id al Kabir (Święto Ofiary) (zob. Barska, 1998, s. 89—99). Wartości religijne są postrzegane w wymiarze zapewnienia bezpieczeństwa, co powoduje, że religia ma władzę nad jednostkami i grupami, a w sytuacji konfliktu wartości religijne stają się instrumentem, który legitymizuje idee, działania i praktyki. Młoda generacja wyróżnia się większą znajomością wiedzy religijnej w porównaniu do pokolenia jej rodziców. Jeżeli w przeszłości system wartości wypływał z religii, to współcześnie niektóre wartości zintegrowały się z systemem instytucjonalnym, stając się prawami. Przykładem takiej sytuacji jest małżeństwo zawierane pod przymusem z niepełnoletnią dziewczyną, na co zezwalała religia. Współczesne kodeksy prawa rodzinnego wyeliminowały tę możliwość.

## Zakończenie

W krajach Maghrebu na system wartości i jego przekształcenia miało wpływ wiele czynników, w tym m.in. edukacja młodzieży, wynagradzana praca, migracja ze wsi do miasta. Czynniki te sprzyjały tworzeniu nowych wartości, powiązanych z obszarem ekonomicznym i stylem życia. Nowe wartości wraz z wartościami tradycyjnymi można określić jako swoistą różnorodność bądź hybrydyczność czy transkulturowość. Ta różnorodność występuje w zachowaniach i systemie wartości przekazywanych z pokolenia na pokolenie, w nowoczesności graniczącej z tradycją, jej przejawem są wartości tradycyjne (np. posłuszeństwo bezwarunkowe wobec ojca), wartości zależne od poziomu wykształcenia, wartości wynikające z wieku, statusu społecznego. Zmiany występujące w systemie wartości są też skutkiem procesu globalizacji. Migracje ludności, wędrowniki idei, style życia przyczyniły się do otwarcia na nowe wartości i w konsekwencji do koegzystencji wartości tradycyjnych z wartościami nowoczesnymi, będących wynikiem negocjacji i tolerancji.

Wartości nacechowane religijnie są znamienne dla każdego z krajów. Pod wpływem polityki realizowanej przez poszczególne rządy niektóre wartości moralne stały się systemem normatywnym, instytucjonalnym, a w rezultacie prawami. Źródłem tworzenia wartości oprócz religii i obyczajów stały się m.in. szkoła, konwencje międzynarodowe, globalizacja, mobilność ludzi, media satelitarne.

Współczesność, zwłaszcza znamienita dla niej globalizacja, powoduje, że wartości stają się hybrydami, a tradycja integruje się z nowoczesnością, tworząc nową wartość. To zjawisko występuje w stylu życia, modzie, architekturze. Przykładowo: strój nowoczesny (spódnica mini) jest alternatywą ubrania tradycyjnego (*dżellaba*, *hidżab*). Wybór wartości tradycyjnych czy nowoczesnych dokonuje się w kontekście sytuacji i ma charakter strategiczny (Barska, 2012).

Pod wpływem zmian systemu tradycyjnego niektóre wartości uległy sekularyzacji, stając się prawem legalnym, inne — jak równość czy prawa człowieka, prawa kobiet i dzieci, szacunek dla lokalnej kultury, niestosowanie przemocy wobec jednostki — są propagowane w stowarzyszeniach i organizacjach społecznych i politycznych jako nowe wartości.

Globalizacja i sieci międzynarodowe spowodowały, że wartości stają się obiektem wyzwania w negocjacjach i wyzwaniem kulturowym. W imię wartości islamskich międzynarodowe grupy fundamentalistyczne występują przeciwko wartościom Zachodnim. Media satelitarne otworzyły nowe horyzonty mediacyjne i propozycje nowych modeli życia rodzinnego. Przyczyniło się to do procesu przetwarzania, wyjaśniania i negocjacji wartości, przejmowanych przez społeczeństwa Maghrebu. Pamiętać należy, że pojawienie się nowych wartości będących skutkiem wpływów zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych (kolonizacja, migracja, media, globalizacja) wywoływało konflikty, nazywane fenomenem kryzysu wartości. Jednostki i grupy przez dziesięciolecia rozproszone, związane z plemieniem i rodziną, chronione przez tradycyjną solidarność, współcześnie doświadczają dekompozycji systemu wartości.

Spółczesne społeczeństwa maghrebińskie dziedziczą model patriarchalny, w którym rodzina jest nosicielem spuścizny duchowej oraz materialnej w sensie psychologicznym i socjologicznym. Ważność rodziny współczesnej wynika ze strategii albo z sytuacji i okoliczności. Jest zatem otwarta na kompromisy czy ustępstwa. W kontekście otwarcia rodzina tradycyjna doznała zmiany, która uderzyła w jej członków kreując nowe strategie, przykładowo: prawne odrzucenie poligamii w Tunezji i Maroku, zwiększona edukacja dziewcząt i kobiet oraz ich aktywność zawodowa. Zmieniają się też relacje między małżonkami oraz rodzicami i dziećmi. Ojcowie tracą prawo dominacji. Jak pisze Abdelwahab Bouhdiba, „tradycyjne strategie dominacji albo zrozumienia, podziału albo kompromisu są zastąpione strategiami zburzenia i konfliktu” (Bouhdiba, 1973, s. 137).

Ewolucja rzeczywistości społecznej doprowadza z czasem do zachwiania systemu wartości. Obok wartości tradycyjnych, takich jak: małżeństwo, solidarność rodzinna, modlitwa, pojawiają się nowe: liberalizacja i dialog w edukacji dzieci, autonomia pary, rodzina typu monogamicznego czy udział kobiety w polityce. Nowe wartości, jak równość między mężczyzną i kobietą i demokracja, stanowią obiekt negocjacji oraz napięć w społeczeństwie. Wśród czynników oddziałujących na zmiany w systemie znacząca okazała się globalizacja i towarzysząca jej migracja wartości, a zwłaszcza możliwości dokonywania ich wyboru zarówno przez jednostki, jak i przez grupy. Aktualnie jest wiele wartości rywalizujących i mnóstwo sposobów ich wytwarzania. Pojawienie się wartości powiązanych z potrzebami

czy stylem życia wynika z funkcjonowania takich instytucji, jak szkoła, media, a w zasadzie struktury społeczeństwa współczesnego.

## Literatura

- Addi L., 1999: *Les mutations de la société algérienne. Famille et lien social dans l'Algérie contemporaine*. Paris: La Découverte.
- Adel F., 1998: *La nuit de noces ou la virilité piégée*. "Insaniyat", nr 4.
- Barska A., 1994: *Status kobiety w tunezyjskim systemie obyczajowo-obrzędowym*. Opole: Wyższa Szkoła Pedagogiczna.
- Barska A., 1998: *Konflikt kulturowy w społeczeństwie algierskim w drugiej połowie XX wieku*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Barska A., 2012: *Świat kobiet w krajach Maghrebu. Wokół tradycji i nowoczesności*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Bekkar R., 1994: *Territoires des femmes à Tlemcen. Pratiques et représentations*. « Monde Arabe. Maghreb Machrek », nr 143.
- Ben Salem L., 1990: *Structures familiales et changement sociale en Tunisie*. "Revue Tunisienne de Sciences Sociales", nr 100.
- Ben Salem L., 2007: *Famille et changements sociaux, révolution ou reproduction*. In: L. Amri, éd.: *Les changements sociaux en Tunisie 1950—2000*. Paris: L'Harmattan.
- Bouhdiba A., 1973: *À la recherche des normes perdues*. Tunis.
- Bouhdiba A., 1984: *La société maghrébine face à la question sexuelle*. "Cahiers Internationaux de Sociologie", T. 76, z. 1.
- Bourdieu P., 1972: *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de Trois Etudes d'Ethnologie Kabylie*. Genève.
- Bourdieu P., 2004: *Męska dominacja*. Tłum. M. Kopciewicz. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Chebel M., 1984: *Le corps dans la tradition au Maghreb*. Paris.
- Duvugnaud J., 1973: *La langue perdue. Essai sur la différence anthropologique*. Paris.
- Inglehart R., Morris P., 2009: *Wzbierająca fala. Równouprawnienie płci a zmiana kulturowa na świecie*. Tłum. B. Hellmann. Warszawa.
- Jamous R., 1981: *Honneur et Baraka*. Paris.
- Khodja S., 1991: *A comme Algériennes*. Alger.
- Khodja S., 2002: *Nous les Algériennes. La grande solitude*. Alger.
- Lacoste-Dujardin C., 1981: *Le Maghreb. L'oeuf entre les mains du père*. In: E. Cassin et al.: *La première fois. Ou roman de virginité perdue à travers les siècles et les continents*. Paris: Editions Ramsay.
- Lacoste-Dujardin C., 1986: *Des mères contre des filles. Modernité et patriarcat au Maghreb*. Paris.
- Leserf J., 1975: *A'ila*. In: *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*. T. 1. Paris.
- Les jeunes au quotidien. Environnement socioculturel et comportements de santé*. 1996, Tunis.
- Mahfoudh D., 1990: *Anciennes et nouvelles formes du travail des femmes à domicile en Tunisie*. In: M. Gadant, M. Kasriel, réd.: *Femmes du Maghreb au présent*. Paris.

- Naamane-Guessous S., 1990: *Au-delà de toute pudeur. La sexualité féminine au Maroc*. Casablanca.
- Pitt-Rivers J., 1977: *L'anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sicheu*. Paris.
- Tillion G., 1982: *Le harem et les cousins*. Paris.
- Vermaren P., 2002: *Le Maroc en transition. Postface inédite de l'auteur*. Paris.
- Welsch W., 2004: *Tożsamość w epoce globalizacji — perspektywa transkulturowa*. W: K. Wilkoszewska, red.: *Estetyka transkulturowa*. Kraków: Universitas.
- Willems E., 1961: *Dictionnaire de Sociologie*. Paris.
- Welsch W., 2004: *Tożsamość w epoce globalizacji — perspektywa transkulturowa*. W: K. Wilkoszewska, red.: *Estetyka transkulturowa*. Kraków: Universitas.
- Ziółkowski M., 2002: *Wartości*. W: W. Kwaśniewicz i in., red.: *Encyklopedia socjologii*. T. 4. Warszawa: Oficyna Naukowa.

### **Źródła internetowe**

- Ben Salem L., 2010: *Les droits de la femme en Tunisie*, <http://www.tunisiawatch.com/?p=2116> (data dostępu: 20.06.2010).
- Bourqia R., 2010: *Valeurs et changement social au Maroc*, <http://www.iemed.org/publications/quaderns/qml13-pdf/14.pdf> (data dostępu: 26.12.2010).
- Bourqia R., 2006: *Les valeurs changements et perspectives*, <http://www.rdh50.ma/fr/pdf-contribution/GT2-3.pdf> (data dostępu: 28.12.2010).
- La transmission de la famille au Maroc*, <http://yabiladi.com/> (data dostępu: 12.09.2009).
- Oudah Bedidi Z.: *Changements matrimoniaux, nouvelles dynamiques familiales et rapports inter-générationnels dans les pays du Maghreb*, <http://www.ceped.org/changements-matrimoniaux-nouvelles.html> (data dostępu: 29.09.2009).
- Secteur Chargé De La Famille et De La Condition Féminine*, <http://103.104.78.233/ma-fr> (data dostępu: 27.10.2006).