

Mariusz Marszewski

Perspektywy rozwoju islamskiego aktywizmu w nowym ładzie politycznym porewolucyjnej Afryki Północnej

Kultura i Polityka : zeszyty naukowe Wyższej Szkoły Europejskiej im. ks.
Józefa Tischnera w Krakowie nr 11, 44-70

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Mariusz Marszewski*

PERSPEKTYWY ROZWOJU ISLAMSKIEGO AKTYWIZMU W NOWYM ŁADZIE POLITYCZNYM POREWOLUCYJNEJ AFRYKI PÓŁNOCNEJ¹

Streszczenie

Tematem niniejszego artykułu jest rola, jaką w przyszłym łaździe politycznym zaangażowanych w Arabską Wiosnę państw Afryki Północnej odegra czynnik religijny. Autor koncentruje się na miejscowych nurtach politycznych nazywanych powszechnie islamem politycznym. Zamiast tego określenia posługuje się on terminem „islamski aktywizm” (*islamic activism*). W analizie skrótowo omówione są nurty islamskiej myśli politycznej, islamskich organizacji politycznych oraz muzułmańskiego prawa religijnego na tle przemian socjoekonomicznych Afryki Północnej w ostatnich dziesięcioleciach. Przedstawione zostały odwołania różnorodnych ruchów północnoafrykańskiego islamskiego aktywizmu do islamu i do prawa muzułmańskiego, a także rola Facebook'a i innych nowoczesnych technologii informacyjnych w jego rozprzestrzenianiu się. Autor zastanawia się, na ile w krajach Afryki Północnej dojdzie do dalszej islamizacji miejscowych państw i społeczeństw, a także w jakim stopniu trudne do rozwiązania problemy gospodarcze będą stymulować dalszą radykalizację ruchów rewolucyjnych na tym terenie. Część analizy zajmuje przypadek egipski, z uwagi na ogromną rolę Egiptu w omawianym regionie, oraz nietypowy dla Afryki Północnej przypadek libijski, ze względu na problem przemocy oraz rozpadu państwa, które może stać się środowiskiem rozwoju radykalnych zmilitaryzowanych form islamskiego aktywizmu. W dalszej części analizy omówione są pozostałe kraje regionu, waga ich przemian oraz wzajemne interakcje z islamskimi społecznościami krajów UE oraz Afryki Subsaharyjskiej. W artykule zamieszczona jest również krótkoterminowa prognoza dotycząca ewentualnej roli islamskiego aktywizmu w dalszym rozwoju krajów północnoafrykańskich.

44

* **Mariusz Marszewski** – doktor nauk historycznych, absolwent Instytutu Historii Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu. Wykładowca w Instytucie Wschodnim UAM i w Wyższej Szkole Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa w Poznaniu. Jego główne zainteresowania badawcze obejmują przemiany społeczne i gospodarcze Rosji i państw postradzieckich, szczególnie zaś na terytoriach objętych wpływami kultury islamu (przede wszystkim Kaukaz i Azja Centralna). Uczestnik licznych konferencji naukowych oraz ekspedycji badawczych do Azji Centralnej, na Półwyspie Krym oraz Kaukaz. Autor wielu publikacji i ekspertyz naukowych z pogranicza politologii, historii oraz antropologii kulturowej.

¹ Tekst wygłoszony w ramach seminarium eksperckiego nt. Arabskiej Wiosny Ludów (projekt Peace and Development Studies), Wyższa Szkoła Europejska im. ks. Józefa Tischnera, 16 czerwca 2011.

Słowa kluczowe

ekonomia moralna, Afryka Północna, islamski aktywizm, islam polityczny, Egipt, Libia



1. Islamski aktywizm

W niniejszym artykule spróbuję skrótowo zarysować, czym jest islamski aktywizm. Część przejawów tego zjawiska społecznego określana jest potocznie mianem „fundamentalizmu islamskiego” czy „islamu politycznego”. Następnie przedstawię rozwój islamskiego aktywizmu w Afryce Północnej. Kolejne rozdziały poświęcone zostały postkolonialnej i postsocjalistycznej spuściźnie w regionie. Stanowi ona tło dla fragmentów pracy opisujących przebieg rewolucji oraz prognozy dotyczące przyszłości regionu.

Jednym z najważniejszych zjawisk na nowej scenie politycznej, która dynamicznie rozwija się na naszych oczach po upadku lokalnych dyktatorów, są działania głęboko zaangażowanej religijnie części społeczeństw Afryki Północnej w budowę nowego ładu politycznego. Na określenie tego rodzaju aktywności celowo wykorzystam z pojęcia „islamski aktywizm”. Zostało ono stworzone na gruncie języka angielskiego (*islamic activism*). Służy ono do opisu różnorodnych form aktywności społecznej, gospodarczej i politycznej muzułmanów wyrażających przywiązanie do swoich zasad religijnych w sferze publicznej (Islamic Activism 2004).

Czym jest ów „islamski aktywizm”? Zespół holenderskich analityków, który badał pod kątem potrzeb holenderskiej i unijnej polityki zagranicznej społeczeństwa ośmiu największych krajów muzułmańskich, sformułował definicję tego terminu. Ich zdaniem immanentnym elementem islamskiego aktywizmu pozostaje przesłanie konieczności wprowadzenia zasad religii muzułmańskiej do polityki, gospodarki, państwa i społeczeństwa (Dynamism 2006: 19–20, Brusse i Schoonenboom 2006: 8–9). Polityczne ugrupowania, ruchy społeczne, charyzmatyczni liderzy itd., którzy wyrażają takie przekonanie, zarazem prezentują bardzo złożone i niejednolite stanowiska w wielu kwestiach, takich jak rozdzielenie „państwa i meczetu”, stosunek do wyborów, praw człowieka, praw kobiet, ocena polityki zagranicznej USA, kwestia uznania państwa Izraela itp. Natomiast to te elementy dla badaczy z Zachodu są często najważniejszym testerem „demokratyczności”, pro- i antywesternizmu. Islamski aktywizm pozostaje więc

zjawiskiem szerokim, niejednorodnym i obejmującym prądy często sprzeczne, a zarazem krytyczne wobec siebie nawzajem. W swojej analizie staram się nie omawiać teologicznych różnic pomiędzy poszczególnymi ugrupowaniami, lecz skupić się na politycznym aspekcie ich funkcjonowania w północnoafrykańskich społeczeństwach.

W Afryce Północnej siły aktywizmu islamskiego pojawiły się w różnych formach jako ważny czynnik w polityce tamtejszych krajów w latach 60. i 70. XX wieku (Maalouf 2002). Były one reakcją na przegrane wojny państw arabskich z Izraelem i pierwsze objawy kryzysu modernizacyjnych projektów panującego tam socjalizmu. Innym ważnym czynnikiem stymulującym ich rozwój były rosnące wpływy amerykańskich sojuszników, petrodolarowych arabskich państw Zatoki Perskiej. Starały się one wszelkimi sposobami, popierane ówczesnie w tych działaniach przez USA, reislamizować północnoafrykańskie społeczeństwa.

Wbrew rozpowszechnionym wśród europejskich elit przekonaniom ruchami islamskiego aktywizmu, nawet tymi, które otwarcie nadużywają przemocy w celach politycznych, na wielką skalę kieruje nie tyle strach przed samą modernizacją (między innymi Rottfeld 2006: 113), ile niechęć do przyjmowania zachodnich rozwiązań politycznych oraz próba zapobieżenia negatywnym społecznym i ekonomicznym skutkom modernizacji. Wbrew obiegowej opinii tego typu ruchy społeczne rozkwitają nie tyle w najuboższych społeczeństwach muzułmańskich (między innymi Rottfeld 2006: 114), ile przede wszystkim w tych, które osiągnęły już pewien stopień zamożności i modernizacji. Przykładem może być najbiedniejsza, najsłabiej rozwinięta technologicznie i najmniej zmodernizowana w Afryce Północnej Mauretania. Mieszka w niej również największy na tym terenie odsetek niepiśmiennej młodzieży. Natomiast odwołujące się do przemocy mauretańskie odłamy ruchów aktywizmu muzułmańskiego są najsłabsze w regionie.

Odrodzeniowe ruchy aktywizmu islamskiego (nawet te nastawione skrajnie antywesternistycznie, jak choćby globalny konglomerat zmilitaryzowanych odłamów ruchu *salafijyya*, popularnie nazywany po 2001 roku Al-Kaida) są pionierami głębokiej modernizacji w społeczeństwach muzułmańskich. Posługując się hasłami powrotu do religijnych prawd zapomnianych przed setkami lat, faktycznie dokonują one rozbicia starych struktur, wprowadzając gwałtowne zmiany społeczne, zmieniając oraz wykorzeniając plemienne więzi i obyczaje, nadając podmiotowość młodzieży czy wprowadzając nowoczesne technologie (szerzej o tym między innymi Kurzman 2002: 16–17, Giustozzi 2009).

Dla rządów państw Zachodu jest to jeden podstawowych problemów, gdyż negocjowanie przez nie modernizacyjnego potencjału ruchów islamskiego aktywizmu oraz nagminne wręcz mylenie ich z pozornie do nich zbliżonymi, a nie do końca jasno zdefiniowanymi „islamskimi tradycjonalistami” czy „islamskimi konserwatystami” (Kurzman 2002: 16–17) na ogół utrudnia, a często wręcz uniemożliwia ich efektywne zwalczanie (które często jest uważane za jeden z warunków *sine qua non* zachodniej polityki zagranicznej).

2. Islam a islamski aktywizm w regionie

Na obszarze Afryki Północnej islamski aktywizm pojawił się wraz z modernizacją i jego relacja z nią ma charakter samonapędzającego sprzężenia zwrotnego. Ruchy islamskiego aktywizmu mają charakter skrypturalistyczny. Ich podstawę stanowi tworzenie wiedzy religijnej na podstawie tekstów sakralnych, a nie zwyczajów czy „upostaciowanej muzułmańskiej moralności” głoszących islam, będących zazwyczaj w bardzo zaawansowanym wieku uczonych muzułmańskich (alimów) czy charyzmatycznych przywódców islamu mistycznego (szejchów). Często ich przywódcami są ludzie młodzi lub, jak na standardy lokalnych kultur postfiguratywnych (Mead 2000), stosunkowo młodzi (w średnim wieku).

Za popularnością nowych idei stoi gigantyczna modernizacja, jaka dokonała się w ciągu ostatnich stu kilkudziesięciu lat w Afryce Północnej. Spora część jej mieszkańców nauczyła się wówczas czytać i pisać. Dzięki temu uzyskała ona bezpośredni dostęp do świętych muzułmańskich tekstów źródłowych oraz masowo rozprzestrzenianych tekstów religijnych o charakterze podręcznikowym i popularyzatorskim. Prócz tego były one również dostępne dla analfabetów, gdyż zaczęto je rozpowszechniać w regionie za pomocą kaset, wideokaset (Eickelman 1998: 263–267), plików mp3, audiobooków, nagrań w telefonach komórkowych itp.

Przykładem regionalnego twórcy „islamskich katechizmów”, rozchodzących się w wielusettyśnych nakładach (Eickelman 1998: 265), był alim Asz-Szarawi (zm. 1998) wielki egipski autorytet w sprawach religijnych, prawnych, społecznych, gospodarczych i politycznych (pozostających w lokalnych społeczeństwach sferami nierozdzielonymi Bourdieu 1977). Należał on do warstwy muzułmańskiej teologicznej elity intelektualnej, alimów. Trzeba dodać, że ogromne wpływy, jakimi do dziś cieszą się ci oficjalni teologowie w regionie, są słabsze

niż kiedyś, z powodu ogromnych przemian w życiu miejscowych społeczeństw spowodowanych przez kolonializm i modernizację.

Dzięki nim na tym terenie pojawiły się również nowe idee reform religijnych. Ich źródłem pozostawał Egipt, najważniejszy regionalny ośrodek polityczny, intelektualny i gospodarczy. Spośród nurtów myśli politycznej islamskiego aktywizmu inspirowanych ideą reformy (arab. *al-islāh*) w chwili obecnej niezwykle ważną rolę w Północnej Afryce odgrywa purytańska odmiana religii wzywająca do oczyszczenia islamu z niezgodnych z ortodoksją naleciałości. Jest to salafizm, *as-salafiyya* (Lauzière 2010: 369–389). Termin ów pochodzi od *as-salaf as-salihin* („prawowiernych przodków”), nazwy pierwszych pokoleń muzułmanów. Ci, którzy odwołują się do ich sposobu życia jako wzorca, określane są więc mianem salafitów.

Ruch salaficki stał się niezwykle popularny w regionie. Charakterystyczne dla jego przedstawicieli jest częste negowanie istnienia ruchu jako takiego. Wielu z nich odrzuca w ogóle termin *as-salafiyya* jako rozdzielający muzułmanów neologizm. Określają siebie często po prostu jako wierzących i praktykujących muzułmanów, którzy starają się w życiu codziennym stosować zasady muzułmańskiej tradycji religijnej. Zakreślają oni jednocześnie granice ruchu czytelnymi aluzjami, iż należący do innych odłamów islamu (sufi², ibadyci³, szyici⁴, Bracia Muzułmanie, członkowie Tablighi Jamaat, Hizb ut-Tahrir itd.) nie praktykują w odpowiedni sposób religii Allaha, tkwiąc w herezji i politeizmie. W kwestiach doktrynalnych wzywają oni więc do literalnego trzymania się przepisów religijnych zawartych w Koranie oraz w muzułmańskiej tradycji (sunna) oraz samodzielnego poszukiwania w nich rozwiązań swoich problemów, zwłaszcza w spornych kwestiach, jakie pojawiają się w związku z wyzwaniem współczesnego świata. W niektórych odłamach tego muzułmańskiego ruchu religijnego bardzo ważną rolę ostatecznych instancji religijnych odgrywają (nastawieni konsekwentnie antysuficko i antyszyicko) alimowie z Arabii Saudyjskiej. Zarówno sufickie, jak i ibadyckie czy szyickie zwyczaje, w tym również kult, jakim za życia i po śmierci otaczani są lokalni święci mężowie, są przez salafitów uważane za zakazane w islamie

² Przedstawiciele nurtu islamu mistycznego.

³ Zamieszkujący między innymi Afrykę Północną wyznawcy umiarkowanej wersji rozłamowego nurtu z początków istnienia islamu – charydżyzmu.

⁴ Wyznawcy rozłamowego nurtu z początku istnienia islamu uznający między innymi szczególną rolę w hierarchii społecznej najbliższej rodziny Proroka Muhammada, a szczególnie jego kuzyna i jednego z jego następców – Alego. Obecnie ten nurt rozwija się w Afryce, zaczynając od Maroka (Pruzan-Jørgensen 2010: 7) dzięki wsparciu Iranu.

politeizm (*sīrk*) i herezję (*bid'a*). Swoją metodę religijną określają jako *minhağ al-salafiyya*, „drogę przodków”.

W krajach regionu salafizm istnieje głównie w swojej wersji pokojowej i apolitycznej – *salafiyya 'ilmiyya* – salafizm wiedzy, „naukowy”; *ad-da'wa as-salafiyya* – salafizm „wezwania do – w domyśle – islamu”. Światowym symbolem tego odłamu ruchu jest obecnie saudyjski uczony muzułmański Rabi al-Madhali. Pokojowi salafici nie tyle starają się angażować w politykę, ile izolować od niej, jednocześnie podkreślając swoją bezkompromisową niemalże lojalność wobec rządzących muzułmanami. Z tego powodu są oni silnie skonfliktowani z marginalnym, zmilitaryzowanym odłamem swojego ruchu, którego nagminnie oskarżają o bezzasadny bunt przeciwko władzy i w związku z tym określają jako „heretyków-charydżytów” (właśc. neocharydżytów) naszych czasów.

Ten silnie zaangażowany politycznie oraz zmilitaryzowany nurt salafizmu (*salafiyya ġhādiyya*, ewent. *salafiyya muğahīdiyya*⁵) przyciąga uwagę przedstawicieli świata naukowego z uwagi na swoją medialność i związek z zagadnieniami bezpieczeństwa państwowego, choć ilościowo i jakościowo jest słabo reprezentowany w krajach regionu. Natchnienie do realizacji idei walki zbrojnej rewolucyjni salafici czerpią ze zlepku prowojennych opinii prawnych (fatwa) rozmaitych alimów z Bliskiego Wschodu, które odnosiły się do realiów wielu krajów muzułmańskich w różnych okresach, na ogół abstrahując przy tym od miejsca, czasu oraz innych okoliczności ich napisania. Nie są również brane pod uwagę późniejsze, antywojenne opinie prawne tych samych autorów, będące w sprzeczności z sądami wcześniejszymi.

Najbardziej znanymi obecnie żyjącymi autorytetami religijnymi zmilitaryzowanych salafitów pozostają stosunkowo młodzi alimowie spoza regionu. Najsławniejszym z nich jest pochodzący ze środowiska palestyńskich uchodźców szejch Abu Muhammad al-Makdisi (ur. 1962, od 1995, z niewielkimi przerwami, odsiada on wyrok w jordańskim więzieniu za swoje idee). Jako pierwszy określił on saudyjską dynastię panującą jako niewiernych, a przyjęcie i akceptowanie ustroju demokratycznego przez muzułmanów przyrównał do apostazji (Kazimi 2005: 59, Hegghammer i Lacroix 2007: 115–116). Zmilitaryzowani salafici powołują się również na grupę radykalnych, młodych, saudyjskich opozycyjnych alimów z kręgu szejcha Szu'ajbiego (Bachar, Bar, Machtiger, Minzili 2006: 18), z jego najbardziej znanym uczniem, szejchem Sulajmanem al-Elmanem (Al-Shishani 2011: 3–5). Warstwa

⁵ Od słowa *mu āhid* – „walczący” lub *ġhād* – „robiący” (tu: wysiłek rozumiany jako walka zbrojna motywowana przyczynami religijnymi), czyniący, wykonujący *ġhād*.

teoretyczna skłaniająca salafitów do czynu zbrojnego jest wtórna wobec pogłębiającego się kryzysu ekonomicznego i politycznego regionu, tudzież nierozwiązywanych, palących problemów, jakie trapią lokalne społeczności. Religijne wartości są przez nich traktowane jako ideologia protestu oraz instrument do walki o zmianę sytuacji społecznej i gospodarczej.

W regionie szczególnie podatne na wpływy zmilitaryzowanych salafitów są grupy społecznie oraz etnicznie zmarginalizowane, podlegające procesom dyskryminacji oraz wykluczenia społecznego. Przykładem są między innymi berberyjscy górale w Algierii czy Maroku, migrujące do miast ubogie, bezrolne chłopstwo z południowego Egiptu, prześladowani przez państwowe administracje tuarescy koczownicy żyjący w strefie ekologicznych katastrof, palestyńscy uchodźcy itd.

Innym katalizatorem radykalizmu stał się problem narkomanii i alkoholizmu w społeczeństwach północnoafrykańskich, który pojawił się na skalę masową z powodu bezprecedensowego zniszczenia tkanki społecznej w wyniku reform neoliberalnych. Kraje Afryki Północnej od dawna są nie tylko ważnym kanałem przerzutowym nielegalnych środków odurzających do krajów UE, między innymi kokainy z Ameryki Południowej czy heroiny z Azji (ICG 2005: 19), ale również odbiorcami narkotyków.

50

Zjawisko rozprzestrzeniania się alkoholu i narkotyków stało się podatnym gruntem dla rozkwitu radykalnych idei głoszących idee budowy alternatywnego ładu społecznego opartego na islamie przy użyciu politycznej przemocy. Wychowani w patologicznych warunkach młodzi mieszkańcy południowych wybrzeży Morza Śródziemnego nie rozumieją skomplikowanych zasad rządzących współczesną globalną gospodarką i polityką ani mechanizmów swojego wykluczenia. W politycznym radykalizmie ruchów islamskiego aktywizmu, który w naszych czasach pozostaje jedyną naprawdą żywą ideologią rewolucyjną, upatrują oni jedynej szansy na budowę normalnego społeczeństwa, poprawę warunków życia swojego i swoich najbliższych. Pojawia się pytanie, jak wielu młodych radykałów z Egiptu i innych krajów Afryki Północnej może wyrazić swoją biografię słowami podobnymi do tych, jakich użył jeden z imamów, nakreślając obraz społecznego środowiska slumsów, które ukształtowało jednego ze słynnych salafickich bojowników:

Urodził się on w Canada Camp, domu dla palestyńskich uchodźców przeniesionych z Gazy na Synaj w latach 70. Otoczony przez narkomanów i przemytników broni nie chodził do szkoły średniej i nie uczył się czytać ani pisać. Jego

matka się rozwiódła, jego ojciec ostro pił, jego rodzeństwo wychowywało się oddzielnie, a jego córka umarła na raka. To, co się tam działo, stworzyło Fahda Musę (ICG 2011a: 21).

Idolem środowisk nastawionych antysystemowo stał się przywódca Al-Kaidy w Iraku, palestyński bojownik z Jordanii Abu Musab al-Zarkawi (1966–2006). Jego radykalne działania, *'mage* (pakistański strój ludowy, tzw. *shalwar kameez*⁶ – szarawary z długą tuniką rozciętą po bokach, do tego czarna czapeczka do modlitwy, długie włosy i broda) stały się elementami swoistej salafickiej kultury masowej, którą w krajach Afryki Północnej starają się naśladować zbuntowani młodzi ludzie. Jest to związane również z szerszą kwestią reislamizacji części północnoafrykańskiej młodzieży miejskiej oraz traktowania przez nią islamu jako rewolucyjnej kontrkultury. Zjawisko to pojawiło się w ostatniej dekadzie, kiedy to młodzi mieszkańcy regionu dorastali w trakcie interwencji zbrojnych (traktowanych w regionie jako niczym nieusprawiedliwione agresywne wojny zaborcze) – zarówno tych prowadzonych przez Stany Zjednoczone (i inne kraje Zachodu) od 2001 roku w Afganistanie, a także od 2003 roku w Iraku, jak i tych prowadzonych przez Izrael – w Libanie w 2006 roku oraz w palestyńskiej Strefie Gazy na przełomie 2008 i 2009 roku (Dolgov 2011: 381).

Poza salafizmem istnieje również ruch na rzecz reformatorskiej oddolnej islamizacji państwa i społeczeństwa w duchu modernizacji. Jego nowoczesną polityczną reprezentacją są rozmaite odłamy powstałego w Egipcie ruchu Braci Muzułmanów. Ważnym jego autorytetem pozostaje łączący tradycyjne wykształcenie Al-Azharu z nowoczesną ideologią islamskiego aktywizmu egipski alim Jusuf al-Karadawi, mieszkający na stałe w krajach Zatoki Perskiej. Głównym założeniem tego ruchu jest realizowanie obranych celów przy jednoczesnym trzymaniu się drogi środka, zachowaniu jedności muzułmanów, równowagi – *minhağ al-wasatiyya* (Gräf 2005: 47). Ruch Braci Muzułmanów wraz z jego teologiczną „nadbudową” można rozpatrywać w kategoriach oddolnej reakcji na modernizację ze strony wyższych warstw tradycyjnego społeczeństwa, któremu władze od ponad 100 lat narzucają mniej lub bardziej niezrozumiałe zachodnioeuropejskie wzorce kultu-

⁶ Moda związana z tym strojem jest na tyle popularna, że jest on obecnie masowo produkowany w ChRL i dostarczany do krajów regionu. Drugim źródłem jego popularności poza Abu Musabem al-Zarkawi i innymi arabskimi weteranami wojen afgańskich są propagujący jego noszenie jako „zgodne z islamem” misjonarze Tablighi Jamaat. Ubierający się w ten sposób młodzi mężczyźni często są z góry traktowani jako podejrzani przez policję i służby specjalne krajów północnoafrykańskich, które uważają tego typu ubiór za przejaw antysystemowej manifestacji, nie bawiąc się „w szczegóły” dotyczące politycznych zapatrywań tych ludzi, choć spora ich część to również apolityczni salafici, członkowie i sympatycy Tablighi Jamaat itp.

rowe. Braci Muzułmanów można więc rozpatrywać jako jedną z pierwszych prób odczytania zachodnich idei w duchu tradycji właściwych lokalnym społeczeństwom muzułmańskim. Wydaje się, że to jest również jedna z przyczyn ogromnej atrakcyjności ich ideologii w całym świecie islamu, gwałtownie modernizowanym przez świeckie, zwesternizowane elity. Modernizacja ta dokonywana jest przy tym bez zwracania uwagi na ogromne koszty ekonomiczne, społeczne, tożsamościowe itp., które płaci za nią większość nadal żyjącego w sposób tradycyjny bądź posttradycyjny społeczeństwa.

Trzecim ważnym komponentem miejscowych ruchów aktywizmu islamskiego pozostaje partia Hizb ut-Tahrir. Podobnie jak pozostałe ruchy posiada ona własne autorytety religijne. Wyewoluowała ona z lokalnego odłamu Braci Muzułmanów w Palestynie. Funkcjonuje w oparciu o wzorce organizacyjne rewolucyjnych, scentralizowanych i głęboko zakonspirowanych partii socjalistycznych. Polityczne kierownictwo partii przebywa w ukryciu prawdopodobnie gdzieś na Bliskim Wschodzie. Jej głównym celem jest obalenie metodami nonwiolencyjnymi istniejących reżimów postkolonialnych w regionie (oraz w innych regionach świata – wszędzie tam, gdzie zamieszkują muzułmanie) oraz restytuowanie w unowocześnionej formie globalnego państwa jednoczącego wszystkich muzułmanów (kalifatu). Działalność partii we wszystkich krajach Afryki oficjalnie jest zakazana, choć w niektórych z nich (Sudanie, Kenii, Tanzanii) władze zezwalają na jej półlegalną działalność. Jedyne kraj arabski, w którym partia działa legalnie, to Liban.

Hizb ut-Tahrir od dziesięcioleci dynamicznie rozwija swoją konspiracyjną aktywność w Afryce. W strategii politycznej tej partii kontynent afrykański, zarówno w części północnej, jak i subsaharyjskiej, od dawna zajmuje bardzo ważne miejsce. Pomimo tego dynamiczny rozwój struktur partyjnych na obszarze arabskojęzycznych państw afrykańskich zaczął być zauważany stosunkowo niedawno przez badaczy (Brandon 2006), natomiast ten sam proces w Afryce subsaharyjskiej do dziś nie doczekał się naukowego opracowania. Partia, wyrastająca z założeń ideowych Zgromadzenia Braci Muzułmanów, często błędnie jest określana jako ugrupowanie salafickie (ICG 2011a: 5). Podobnie mylnie deklaracje z dokumentów partyjnych dotyczące tego, iż partia jest przede wszystkim organizacją polityczną, a nie misjonarską, są traktowane przez badaczy poważnie (ICG 2011a: 5). W rzeczywistości członkowie partii rozprzestrzeniają własne interpretacje religii muzułmańskiej (do teologicznych sporów dochodzi na tym tle szczególnie z salafitami), reislamizują zsekularyzowane społeczeństwa muzułmańskie (dla tego największe sukcesy w regionie mają oni w najbardziej zlaicyzo-

wanej Tunezji), nawracają na islam (w Afryce przykładem ich sukcesu jest działalność misjonarska prowadzona w Kenii) itd.

Obecnie partia Hizb ut-Tahrir pozostaje jedną z najbardziej nowoczesnych organizacji islamskiego aktywizmu na świecie, a zarazem jedną z najbardziej dynamicznych sił politycznych i ruchów społecznych rozwijających się w we współczesnym świecie arabskim. Próba wyszukania na Facebooku za pomocą hasła napisanego alfabetem łacińskim „Hizb ut-Tahrir”, „Khilafa” (kalifat) czy tych samych nazw z pisanych innymi alfabetami powoduje pojawienie się tuzinów kont i stron, za pomocą których partia werbuje nowych członków i rozpowszechnia swoje idee. Działacze i sympatycy partyjni umiejętnie korzystają z najnowszych technologii informacyjnych, marketingowych, trendów muzycznych, jak choćby młodzieżowa subkultura hip-hopowa (Gruen 2007), i nie wahają się używać mechanizmów demokratycznego społeczeństwa do swojej obrony, choć jednocześnie współuczestnictwo w systemie demokratycznym jest porównywane w partyjnej retoryce z religijną apostazją. Znajomość teoretyczna i praktyczna działalności partyjnej pokazuje natomiast, że jest to organizacja najlepiej oswojona z podstawowymi pracami *Machiavellego i Clausewitza oraz wojen bez użycia przemocy* prof. Gene’a Sharpa, aczkolwiek nigdy nań wprost się nie powołuje. Z sił islamskiego aktywizmu o konsekwentnym nastawieniu antysystemowym to właśnie partia Hizb ut-Tahrir wydaje się najbardziej predestynowana do odegrania dużej roli w budowaniu nowego porównawczego ładu w Afryce Północnej. Póki co brak jej do tego kadr i środków, ale obserwowany w ciągu ostatniej dekady wzrost jej wpływów świadczy o tym, że w dalszej perspektywie może stać się ona beneficjentem najnowszych przemian w regionie.

Ostatnim ruchem islamskiego aktywizmu, którego popularność w Afryce Północnej systematycznie rośnie, acz nie przykuwa ona nadmiernie uwagi badaczy i publicystów z uwagi na swoją konsekwentną apolityczność, jest organizacja Tablighi Jama’at. Ten największy na świecie muzułmański ruch religijny założył prawie 100 lat temu szejch jednego z sufickich bractw w północnych Indiach. Jego celem była reislamizacja miejscowych muzułmanów przechodzących na hinduizm. Obecnie prowadzi działalność misyjną na całym globie, zajmując się jedynie dbaniem o przestrzeganie zasad islamu przez członków swojego ruchu i werbowanych doń innych muzułmanów. Poprzez reislamizację budują oni islamskie społeczeństwo zgodne z interpretacjami zasad religii Allaha sformułowanymi przez swego założyciela, konsekwentnie stroniąc od jakiegokolwiek działalności politycznej.

Krzewione przez nich zasady islamu noszą wyraźny ślad kultury subkontynentu indyjskiego, co przejawia się również w propagowanej

przez nich „islamskiej” kulturze życia codziennego (której częścią jest na przykład południowoazjatycki strój *shalwar kameez*, tamtejsze potrawy, znajomość języka urdu, itp.). Centralną częścią ich działalności pozostaje obowiązkowa 40-dniowa podróż misyjna (*chilla*), w czasie której starają się oni rozprzestrzenić zasady islamu wśród muzułmanów oraz pozyskiwać nowych członków ruchu. Korzystają oni na ogół wówczas z istniejącej już muzułmańskiej infrastruktury na danym obszarze, choć starają się również budować własną. Raz do roku zbierają się oni na największe globalne (poza pielgrzymką do Mekki) masowe muzułmańskie ceremonie religijne. Odbywają się one na subkontynencie indyjskim i przybywa na nie zwykle kilka milionów członków ruchu z całego świata. Głównym ośrodkiem ich rozprzestrzeniania w zachodniej części regionu pozostaje... Francja (z uwagi na swoją misjonarską aktywność oraz metody pracy z ludźmi bywają oni nazywani potocznie „islamskimi Świadcami Jehowy”). Stamtąd głównie do frankofońskiej części Afryki przybywają nawróceni na wierzenia Tablighi Jamaat misjonarze-reemigranci (ICG 2005: 8).

Działające legalnie lub półlegalnie ruchy aktywizmu islamskiego w regionie (szczególnie te nowoczesne, ujęte w formy biurokratycznej działalności organizacyjnej) prowadzą przede wszystkim działalność społeczną, filantropijną i humanitarną: finansują budowę szkół przy-meczetowych oraz druk książek (głównie o charakterze religijnym), tworzą kasy zapomogowo-pożyczkowe udzielające koniecznych dla biedoty bezprocentowych mikrokredytów (zgodnych z szariatem), organizują system opieki zdrowotnej, dystrybucję odzieży i żywności dla najuboższych, wspierają domy dziecka oraz rodziny zastępcze itp. Tą drogą zdobywają one poparcie miejscowej ludności. Dzieje się tak również dlatego, że z tego typu obowiązków wobec społeczeństwa systematycznie wycofują się postsocjalistyczne państwa regionu, a te które nie przeszły socjalistycznej modernizacji, często w ogóle tego typu inicjatyw nigdy nie realizowały.

54

3. Postkolonialna i postsocjalistyczna spuścizna w regionie

Miejscem działania opisanych ruchów pozostają rządzone autorytarnie państwa regionu, będące efektem europejskich podbojów kolonialnych XIX wieku. Pozostałością po kolonialnej modernizacji jest kultura i język francuski, które do dziś odgrywają wielką rolę w krajach Maghrebu. Spora część jego mieszkańców (odsetek waha się w zależności od kraju) to nadal bilingwiści lub ludność francuskoję-

zyczna (Šagal' 2001: 270–278), pomimo forsowanej przez miejscowe rządy polityki arabizacji.

Szczególnie wyraźnie widać to wśród Berberów. Dla nich język i kultura francuska od czasów kolonialnych pełnią niezwykle ważną funkcję w procesach uniezależnienia się od dominującej w regionie kultury arabskiej. Wówczas to zdarzały się wśród nich nawet przypadki, niespotykane nigdzie indziej w regionie, porzucania islamu na rzecz chrześcijaństwa (Birčanskaja 2005: 30)⁷. Stanowią oni również większość nieustannie rosnącej ogromnej populacji maghrebińskich imigrantów do frankofońskich krajów UE, Hiszpanii, Holandii i RFN. Niekiedy wyjazdy były wręcz stymulowane przez rząd, tak jak w przypadku władz marokańskich, które sprzyjały migracji do państw UE mieszkańców znanego z wojowniczości berberyjskiego regionu Rif (Brand 2006: 47). Imigracja ta miała miejsce jeszcze przed I wojną światową, a lata 60. to początek znanego nam wspólnie masowego napływu ludności z Afryki Północnej (Rymarczyk 1986: 43–45). Obecnie dorasta kolejne już pokolenie Franko-Maghrebińczyków berberyjskiego i arabskiego pochodzenia, (Vorbrich 1995: 97–115). Stali się oni faktycznie nową, osobną grupą etniczną Europy nazywaną potocznie Beur (Zdanowski 2002: 123). Nazwa ta (której często nadawany jest odcień pejoratywny) pochodzi od slangowego, czytanego na odwrót fr. *Arabe*, fonet. *A-ra-beu*, sl. *Beu-ra-a*, skr. *Beur*.

W mateczniku imigrantów, w Afryce Północnej, większość lokalnych społeczeństw (podobnie jak członków społeczności Beurów) składa się również z ludzi młodych, jednak nadal w dużej części niepiśmiennych, pomimo ogromnego skoku w nowoczesność w ostatnich pokoleniach (Corm 2011: 17). Kraje regionu (prócz państw wybrzeży Atlantyku – Mauretanii, Maroka i Sahary Zachodniej) mają za sobą epizod modernizacji na wzór realnego socjalizmu.

Należy podkreślić, że w tej kwestii wyjątkiem nie jest również Tunezja, w której co prawda nie było realnego socjalizmu, natomiast od lat 50. XX wieku funkcjonowała tam lokalna wersja socjalizmu arabskiego, tzw. burgibizm (Ivanov 2008a: 125–131). Nazwa ta pochodziła od pierwszego przywódcy kraju po uzyskaniu przezeń niepodległości, prezydenta Habiba Bourguiby, który rządził nim do lat 80. XX wieku. Oznaczała ona oficjalną ideologię państwową rządzącej monopartii.

⁷ Część mieszanej etnicznie, kreolskiej grupy etnicznej UE pochodzenia północnoafrykańskiego (tzw. *pieds de noir*, fr. dosł. „czarnonodzy”) pochodzi również od frankofońskich Berberów chrześcijan, którzy wyemigrowali do Europy po wycofaniu się Francji z północnoafrykańskich kolonii. Do dziś bardzo niewielka część Kabylów (berberyjskich górali Algierii) to rzymskokatolicy i protestanci.

Została ona stworzona na bazie modernistycznych idei antykolonialnego ruchu młodotunezyjskiego, zapożyczeń z socjalizmu Francji, sąsiednich krajów arabskich, ZSRR oraz innych państw o zbliżonych doń modelach ustrojowych w Drugim i Trzecim Świecie (Ivanov 2008b: 132–142). W efekcie reform dokonywanych pod egidą burgibizmu Tunezja stała się jednym z najbardziej zsekularyzowanych i zmodernizowanych społeczeństw muzułmańskich. W tych aspektach jest ona bardziej zbliżona do Turcji i postradzieckich krajów muzułmańskich niż do pozostałych państw Afryki Północnej. Podobne procesy dokonały się ówczesnie w każdym z krajów regionu. Nawet monarchia marokańska, potocznie uważana za ostoję niezmiennej tradycji muzułmańskiej, podlegała niezwykle silnym procesom sekularyzacyjnym już co najmniej od lat 30. XX wieku (Hourani 1995: 344–345).

W każdym z państw północnoafrykańskich od $\frac{1}{4}$ do $\frac{1}{2}$ społeczeństwa żyje poniżej granicy ubóstwa zdefiniowanej samodzielnie przez rządy poszczególnych krajów regionu (Hanieh 2011: 27). Natomiast im dłużej w historii danego państwa trwał epizod realnego socjalizmu oraz zbliżonych modeli ustrojowych, tym mniejszy jest w nim obecnie odsetek analfabetów w wieku 15–25 lat – przykładem może być Egipt (15 procent), Tunezja (4 procent) czy Libia, gdzie wynosi on zaledwie 1 procent (Corm 2011: 17). Należy tu podkreślić, że fakt ten często jest ignorowany przez badaczy zachodnich. Zapominając często o regionalnym kontekście, podkreślają oni problemy związane z przyszłą demokryzacją Libii z uwagi na to, iż jej mieszkańcy są „słabo wykształceni i źle przygotowani” do tego procesu (Anderson 2011: 6).

Ważnym wyjątkiem od tej reguły, krajem, w którym nie było żadnych form socjalistycznej modernizacji, pozostaje Maroko (odsetek młodych analfabetów – 30 procent; podobnie jest w Mauretanii). Jest to jedyna monarchia w świecie arabskim o tak długiej ciągłości historycznej (Lapidus 1996: 21–22). Godne uwagi jest, iż badacze procesów zachodzących w świecie arabskim inercyjnie opisują pozornie zakorzenione monarchie w krajach arabskich jako stabilniejsze i bardziej odporne na procesy rewolucyjne (Goldstone 2011: 13–14). Na ogół uwadze komentatorów umyka ich niezwykle chwiejna i krucha struktura oraz kwestia ich słabej legitymizacji politycznej. W znany nam kształcie są one głównie spadkiem po kolonialnej działalności Brytyjczyków. Pozostawiali oni po sobie w arabskich koloniach najlepiej znany z ojczyzny system rządów – *vide*: Królestwo Jordanii, Królestwo Arabii Saudyjskiej itd. Projekty budowy monarchii przygotowane były przez Brytyjczyków nawet dla postkolonialnego Sudanu (Voblikov 1978: 301). Przeciwnością była działalność kolonizato-

rów francuskich, którzy, *per analogiam*, pozostawili po sobie w świecie arabskim republiki wzorowane na swej ojczyźnie.

Należy podkreślić, że poszczególne etapy modernizacji kolonialnej, socjalistycznej, jak i późniejszej, która dokonuje się współcześnie, dotyczyły przede wszystkim obszarów położonych na śródziemnomorskim, czerwonomorskim i atlantyckim wybrzeżu. Wobec tego niemal każdy z krajów regionu jest podzielony na bardziej rozwiniętą gospodarczo, zmodernizowaną Północ i tradycyjne, archaiczne Południe.

4. Arabskie rewolucje

W Afryce Północnej od zimy 2010 roku trwają burzliwe protesty społeczne. Są one częścią globalnych protestów spowodowanych narastającym od 2008 roku światowym kryzysem ekonomicznym. Najważniejszymi zapalnikami stały się wywołane nim bezrobocie oraz podwyżki cen żywności będące efektem przemian w globalnej produkcji żywności (Bello 2009). Od końca 2010 roku czynniki te doprowadziły do masowych protestów społecznych między innymi w Chile, Hiszpanii, Grecji, Turcji, Albanii, USA itd., które stały się początkiem wystąpień skierowanych przeciwko klasom politycznym różnych krajów. Były one pod pewnymi względami niezwykle zbliżone do (sprzężonych ówczesznie również z najbardziej zaawansowanymi w tamtych czasach środkami masowego przekazu) wydarzeń „pierwszej globalnej rewolucji” z 1968 roku. Podobnie jak w 1968 roku, również tutaj rewolucjoniści w różnych krajach „wiedzieli o sobie nawzajem”, wzorowali się oraz czerpali natchnienie dla swoich wystąpień z obserwowanych i komentowanych na bieżąco w mediach wydarzeń rozgrywających się równolegle w innych krajach. Przykładem może być niemal anegdotyczna popularność muzycznego przeboju *Walk like an Egyptian* w trakcie protestów w pierwszej połowie 2011 roku w USA, których uczestnicy traktowali sposób obalenia egipskiego przywódcy jako drogowskaz dla siebie (Fantasia 2011: 4–5), czy popularne stwierdzenie, że ten czy inny kraj zasługuje (lub nie) na „swój plac Tahrir”.

W krajach Afryki Północnej przedłużający się kryzys ekonomiczny doprowadził do wystąpień o najbardziej masowym i gwałtownym przebiegu. Ich katalizatorem stało się podwyższanie cen żywności, które, zgodnie z szacunkami oenztowskiej agencji FAO, tylko w poprzednim roku wzrosły w regionie o 32 procent (Goldstone 2011: 11). Te niemal klasyczne „bunty chlebowe” mieszkańców Afryki Północnej, skoordynowane z ich funkcjonowaniem w światowym społeczeństwie informacyjnym za pośrednictwem niezależnych globalnych serwisów

społecznościowych (takich jak Facebook czy Twitter), informacyjnych (Wikileaks) oraz stacji telewizyjnych (takich jak Al-Jazeera czy Al-Arabiya), doprowadziły do obalenia drogą pokojowych manifestacji rządów dwóch panujących przez dziesięciolecia autorytarnych przywódców (w Egipcie i w Tunezji) oraz do wybuchu wojny domowej w Libii, a także do kryzysu politycznego w monarchii Maroka. W Algierii, doświadczonej w ostatnich kilkadziesiąt latach najdłuższymi i najkrwawszymi wojnami w Afryce, a także szeregiem trudnych transformacji politycznych i gospodarczych, protesty nie wywołały jakichś znaczących przemian. Wystąpienia rewolucyjne miały miejsce również w pozostałych peryferyjnych krajach regionu sąsiadujących z Afryką Subsaharyjską, choć Mauretania okazała się państwem na tyle biednym i archaicznym, a mieszkańcy Sudanu byli na tyle zajęci problemem secesji południowych prowincji, że protesty nie odegrały w tych krajach dużej roli.

58

Ogromne sukcesy północnoafrykańskich buntów społecznych, z uwagi na więzi łączące różne kraje arabskie, stały się zacznym podobnych wydarzeń we wschodniej, azjatyckiej części świata arabskiego. Różne siły polityczne, zarówno w krajach arabskich, jak i na całym świecie, zaczęły wiązać ogromne nadzieje z trwającymi protestami i opisywać je językiem, który często więcej mówił o samych narratorach niż o protestach. Opisywano je między innymi w kategoriach buntu pokoleń, ruchów młodzieżowych, globalizacyjnych, LGBT, początku końca patriarchy, przemian prowadzących do powszechnej demokracji, liberalizacji, emancypacji mniejszości seksualnych itd. Z drugiej strony, pojawiły się narracje o udanej walce klasowej, wyzwoleniu mas pracujących, początku światowej rewolucji itd. Te rewolucyjne idee znakomicie korespondowały z narracjami opisywanych w niniejszej analizie ruchów islamskiego aktywizmu. Przynajmniej dla przedstawicieli niektórych z nich walka o obalenie północnoafrykańskich (zgodnie z używaną w tym dyskursie leksyką) „bezbożnych tyranów”, „faraonów”, „apostatów”, „agentów Zachodu” to początek procesu niszczenia postkolonialnych struktur państwowych sztucznie rozdzielających muzułmanów, budowy na ich miejscu globalnego kalifatu lub po prostu powrotu religii muzułmańskiej na należne jej miejsca w strukturach istniejących już państw.

U źródeł północnoafrykańskich wystąpień społecznych, które zaczęły się od najbardziej w świecie arabskim zmodernizowanej i zsekularyzowanej Tunezji, leżały przede wszystkim przyczyny gospodarcze. Związane były one z porzucaniem przez rządy państw północnoafrykańskich od drugiej połowy XX wieku realizacji niezwykle popularnych wcześniej w świecie arabskim idei socjalistycznych (Sadiki

1997: 65). Monarchia marokańska jest tutaj wyjątkiem, król jednak również tam coraz częściej przechodzi od tradycyjnej roli „ojca swoich poddanych” do roli najzamożniejszego biznesmena kraju. Nieco inaczej wyglądała sytuacja także w najmniej medialnej, najsłabiej naukowo poznanej, tradycyjnej, peryferyjnej, biednej, rządzonej przez elity wojskowe oraz pozbawionej bogactw naturalnych Mauretanii (N’Diaye 2009: 129–152).

Natomiast w pozostałych krajach druga połowa XX i początek XXI wieku to okres, w którym nastąpiło przekształcenie gospodarki w duchu reform neoliberalnych. Doprowadziły one do zniszczenia tradycyjnych więzi społecznych, rozwoju związanych z przemocą idei islamskiego aktywizmu, powstawania gigantycznych slumsów itd. Jednym z klasycznych w skali globu przykładów takich negatywnych przemian slumsizacji pod wpływem neoliberalizacji – jest największe państwo regionu, Egipt, w którym neoliberalne przemiany zaczęły się jeszcze w latach 70. i były konsekwentnie kontynuowane w latach 90. i w pierwszej dekadzie XXI wieku (Davis 2006: 24, 38, 85–87, 110, 164, 186, 198). Najważniejszym bezpośrednim elementem, który doprowadził do buntów przeciwko władzy w Afryce Północnej (a także w azjatyckich państwach arabskich), było wycofywanie się państwa, spełniającego tradycyjnie w tym regionie funkcję patronalną wobec swoich obywateli, z bezpośredniego subsydiowania cen żywności w sytuacji globalnego kryzysu żywnościowego oraz ich światowych podwyżek. W trakcie realizacji neoliberalnych reform przy jednoczesnym pogłębiającym się kryzysie ekonomicznym państwa północnoafrykańskie pozbywały się resztek opiekuńczej roli wobec własnych społeczeństw. Sytuacja, w której władza w społeczeństwach rządzonych autorytarnie, opartych na tradycyjnej więzi, nie spełnia oczekiwań, jakie pokładane są w niej przez lud, zgodnie z badaniami brytyjskich (Thompson 1971: 76–136) i amerykańskich (Scott 1976) teoretyków rozwijających teorię tzw. moralnej ekonomii, prowadzi do buntu. W krajach Afryki Północnej zaistniały takie właśnie okoliczności.

5. Islamski aktywizm a nowy ład polityczny w regionie

Zaskoczeniem dla wszystkich obserwatorów protestów w Afryce był słaby w nich udział sił islamskiego aktywizmu. Zauważali to również sami przedstawiciele ruchów. Przykładem może być partia Hizb ut-Tahrir, która w swoich oficjalnych dokumentach wskazuje, że rewolucyjne wystąpienia były ziszczeniem marzeń zachodnich polityków o politycznie biernym islamie. Jednoczesne zachowanie rytual-

nych, zewnętrznych form muzułmańskiej religijności (jak choćby transmitowane przez media całego świata publiczne kolektywne modlitwy) nie łączyło się z obecnością w wystąpieniach publicznych hasel wzywających do budowy islamskiej państwowości (Vopros 2011).

Bezpośrednim katalizatorem samych protestów stał się nawet czyn grzeszny w świetle teologii muzułmańskiej, jakim było samospalenie młodego Tunezyjczyka Muhammada Bouazizi (Goldstone 2011: 12). On sam znalazł tak wielu naśladowców w krajach arabskich, że nieformalny globalny alim Zgromadzenia Braci Muzułmanów Jusuf al-Karadawi wygłaszał specjalne orędzia w tej sprawie, próbując tą drogą powstrzymać młodych samobójców. Ten rewolucyjny „efekt młodego Wertera” miał tak ogromne oddziaływanie, że podobne samospalenia młodych mężczyzn w proteście przeciwko władzy miały miejsce nawet w peryferyjnych krajach regionu (Mauretania), w pokrewnych kulturowo krajach subsaharyjskiego Sahelu (Senegal) oraz wśród młodzieży pochodzenia północnoafrykańskiego w krajach UE (Włochy, Holandia itd.).

Najważniejszą rolę w organizowaniu protestów i kształtowaniu ruchów społecznych w Tunezji i Egipcie odegrali działacze należący do sił lewicowo-radykalnych, studenckich, liberalnych, ogromną znaczenie miały też związki zawodowe. Główną siłę protestów stanowiły masy zsekularyzowanej, oderwanej od tradycyjnych korzeni religijnych ludności miejskiej.

Rola przedstawicieli islamskiego aktywizmu w kształtowaniu wydarzeń była mocno ograniczona. Przywódcy cieszących się dużymi wpływami w społeczeństwach regionu pokojowych ruchów salafickich – zarówno w Egipcie (Nasira 2011: 3), gdzie te wpływy są największe, jak i w pozostałych krajach regionu, początkowo starali się dystansować od przemian rewolucyjnych, wychodząc z założenia, że może to zaszkodzić wezwaniu ludzi do islamu (*da'wa*), zburzy harmonię społeczną, doprowadzi do wojny domowej lub przejęcia władzy przez siły wrogie religii itd.

Siły polityczne związane z różnymi formami aktywizmu stały się beneficjentami przemian. Bracia Muzułmanie zaczęli niezwykle efektywnie wpływać na kształt przeobrażeń w Egipcie. Ich oficjalne polityczne skrzydło (Partia Wolności i Sprawiedliwości) zdobyło 47,2 procent głosów w wyborach do niższej izby parlamentu, które odbyły się na przełomie 2011 i 2012 roku. Ku zdumieniu świeckich sił politycznych, najważniejszych aktorów egipskiej rewolucji, głównym rywalem oficjalnego politycznego skrzydła Braci Muzułmanów została w nich salaficka partia Al-Nour (właśc. izb Al-Nūr – dosł. partia światła) i jej koalicjanci. Powstała niezwykle interesująca sytuacja, w któ-

rej egipscy zwolennicy ruchów salafickich, korzystając z okazji, znie-nacka porzucili swoją słynną apolityczność oraz założyli własną partię. Było to kompletne *novum* w świetle niemal programowego dystansowania się pokojowych salafitów od polityki, a zwłaszcza od funkcjonowania w niej zgodnie z regułami demokratycznymi. W porowolucyjnych wyborach partia ta wystąpiła z programem przewidującym radykalną przebudowę społeczeństwa, wprowadzając zasady muzułmańskiego prawa religijnego w interpretacji salafickiej do zarządzania, gospodarki i systemu sądowego. Jako ugrupowanie absolutnych nowicjuszy w polityce, partia Al-Nour zdobyła aż 27,8 procent głosów w wyborach do niższej izby parlamentu. Największe poparcie (51 procent) uzyskała ona w regionie Suezu (Pradal 2012: 15). Kierowany przez nią blok partii muzułmańskich zdobył w sumie 127 na 498 miejsc.

Podobnie potoczyła się sytuacja w Tunezji, gdzie demokratyczne wybory po jaśminowej rewolucji zostały wygrane przez Partię Odrodzenia (Hizb an-Nahda). Jest to tunezyjski odłam Braci Muzułmanów, kierowany przez jednego z najwybitniejszych współczesnych myślicieli tej grupy ruchów islamskiego aktywizmu, Raszida Ghannusiego (ur. 1941). Dzięki obaleniu prezydenta wrócił on do ojczyzny z wieloletniego wygnania. Początkowo ten światowej sławy działacz nie odgrywał w Tunezji zbyt wielkiej roli⁸. Jednak ostatecznie, pomimo silnego zsekularyzowania społeczeństwa, jego Partia Odrodzenia wygrała wybory w październiku 2011 roku, otrzymując 89 na 217 miejsc w nowo powołanym tunezyjskim zgromadzeniu konstytucyjnym. Po tej partii Ghannusiego obecnie w Tunezji największą rolę odgrywa Hizb ut-Tahrir, ale jako ugrupowanie antysystemowe, które programowo przeciwstawia się demokracji i działa poza głównym nurtem życia politycznego kraju. Obecnie nie ma ona wpływu na kształtowanie się porewolucyjnego kształtu państwa.

Rewolucyjne przemiany w regionie, choć przestały się nimi entuzjasmować światowe media, nadal trwają. Obalenie przywódców państwowych w Egipcie i Tunezji nie przyczyniło się do odsunięcia od polityki i gospodarki związanych z nimi elit. Oparte są one przede

⁸ Podobny jest casus szejcha Karadawiego, którego wielka sława na świecie nie do końca przekłada się na jego wpływ w ojczyźnie. W Egipcie pozostaje on tylko jednym z wielu autorytetów religijnych. Musi działać na tle kilku instytucji wydających wiążące dla wiernych muzułmańskie opinie prawne, fatwy (jak choćby Al-Azhar czy mufijat – Dar al-Ifat) oraz wielu konkurencyjnych wybitnych autorytetów teologicznych (salafickich, sufickich itp.), a nawet lokalnych muzułmańskich teleewangelistów (jak choćby słynny Amr Khaled). Każdy z tych ośrodków wiedzy religijnej ma swoich zwolenników, dla których jest on nadrzędną instancją. Żaden z tych liderów nie jest więc „nowym Chomeinim nowej rewolucji islamskiej”.

wszystkim na wojsku. Armie w tych krajach, podobnie jak w wielu innych państwach postkolonialnych na świecie, pozostają największą i najważniejszą siłą modernizacyjną oraz państwowotwórczą (Fedorov 1999), co szczególnie wyraźnie widać w takich krajach regionu, jak Mauretania (N'Diaye 2009: 132–134). Jest to jeden z ważnych elementów kolonialnej spuścizny, gdyż rządy państw europejskich w tych państwach były oparte na nowoczesnych strukturach przemocy zbudowanych na europejskich wzorcach. Trwający od zakończenia zimnej wojny okres amerykańskiej dominacji w regionie wzmocnił jeszcze te struktury na skutek transz gigantycznej pomocy finansowej na cele militarne, związanej z trwającą od 2001 roku „wojną z terroryzmem”.

Poza Egiptem i Tunezją, gdzie różne siły z ogromną przewagą postkolonialnych elit wojskowych starają się trwale przejąć władzę, sytuacja jest nadal bardzo płynna w Libii, w której pomimo śmierci pułkownika Kaddafiego nadal trwa wojna domowa w ograniczonym zakresie, oraz w Maroku, gdzie władzy udało się skanalizować konflikt obietnicami budowy monarchii konstytucyjnej. W tym ostatnim kraju sytuacja była o tyle specyficzna, że ogromne protesty, które trwały w nim równolegle z wystąpieniami w państwach wschodnich, doczekały się bardzo słabego opisu w prasie. Stało się tak ze względu na usunięcie z Maroka najważniejszego źródła informacji, jakim jest telewizja Al-Jazeera, z uwagi na jej konflikt z rządem. Marokańskie protesty nie trafiły przez to do światowych mediów (choć można je obserwować na bieżąco na odpowiedniej stronie Facebooka – <http://www.facebook.com/MoroccoProtest>) i pozostają niezbadane oraz słabo nagłośnione. Istnieją tam jednak stabilne, ogromnie wpływowe siły islamskiego aktywizmu, w tym ich lokalne odłamy, których rozwój warunkowany jest niedemokratycznym charakterem marokańskiej monarchii, zarówno działające legalnie, jak i w podziemiu. Rząd algierski na razie z sukcesem dokłada wszelkich starań, aby rewolucyjny zapal z krajów sąsiednich nie stał się podstawą do masowych protestów w jego kraju.

Należy podkreślić, że w bliższej perspektywie możliwe jest odegranie przez siły islamskiego aktywizmu dynamicznej roli w budowie nowego ładu politycznego. Jednak w samym Egipcie hasła islamizacji państwa czy społeczeństwa nie trafiają na aż tak podatny grunt jak w krajach sąsiednich, z uwagi na trwającą już kilka pokoleń działalność Braci Muzułmanów, salafickich szejchów itd. oraz ich „islamizacyjną pracę u podstaw”. Świeckie państwo rządzi tam społeczeństwem, które w dużej mierze jest już zreislamizowane. Wydaje się, że teraz nie tyle chce ono islamu, ile społecznej sprawiedliwości, pracy, dotowa-

nych cen żywności itp. Można odnieść wrażenie, że mimo wszystko w Tunezji społeczeństwo jest zbyt mocno zsekularyzowane, w Maroku władza króla pozostaje zbyt silna, a Mauretania jest zbyt zacofana, aby islamski aktywizm (bazujący na wykształconej i religijnej części społeczeństwa) mógł odegrać tam większą rolę polityczną. W Algierii walka z jego siłami stała się jedną z głównych przyczyn wieloletniej wojny domowej, co w dużej mierze trwale skompromitowało tego rodzaju rozwiązania polityczne w tamtejszym społeczeństwie.

Jedynym państwem regionu, które w jakiś sposób próbowało wprowadzać założenia islamskiego aktywizmu do swojego ustroju, jest Sudan. Jednak ten model został skompromitowany w oczach elit politycznych krajów sąsiednich z uwagi na swoją dysfunkcjonalność. Pomimo istnienia złóż ropy naftowej miejscowa gospodarka ma poważne problemy: w wyniku zbrojnych konfliktów wewnętrznych od Sudanu oddzieliła się jego część południowa, a obecnie w stronę ogłoszenia pełnej secesji zmierzają prowincje zachodnie (Darfur), których muzułmańscy mieszkańcy zostali w ostatnich latach zdziesiątkowani na skutek kolejnej lokalnej wojny. W perspektywie istnieje również możliwość oddzielenia się czerwonomorskich wybrzeży Sudanu. Są one odrębnym regionem z własnymi tradycjami politycznymi, który kulturowo oraz historycznie pozostaje silnie związany z Erytreą i Egiptem.

Konflikt w Libii opisywany z entuzjazmem przez światowe media jako walka narodowowyzwoleńcza przeciwko tyranowi był przede wszystkim konfliktem plemiennym, w którym przeciwko pułkownikowi Kaddafiemu wystąpiły plemiona zachodniej części kraju, Cyrenajki, będące pokrzywdzone przy podziale zysków z eksportu ropy naftowej. Ten proces stał się szczególnie widoczny po 1986 roku, kiedy to władze libijskie zaczęły odchodzić od idei „islamskiego socjalizmu” na rzecz neoliberalizmu. Sporą część bojowników stanowili również uciskani i przymusowo asymilowani przez Kaddafiego Berberowie (ICG 2011b: 23). Kaddafi, który w mistrzowski sposób tworzył przez kilka pokoleń w Libii „naród z plemion”, kiedy bronił swej władzy, doprowadził do jego dezintegracji. Tuż przed swoim upadkiem umiejętnie nastawiał jedno plemiona przeciwko drugim. Również i w tym konflikcie niewielkie grupy zmilitaryzowanych salafitów próbowały tworzyć początkowo własne, niezależne formacje zbrojne do walki z siłami pułkownika Kaddafiego w Libii.

Bardzo ważnym elementem zarówno konfliktu libijskiego, jak i działalności organizacji islamskiego aktywizmu odwołujących się do przemocy pozostaje więc w zachodniej części Afryki Północnej czynnik berberyjski. Plemiona tuareskie, podobnie jak spora część innych plemion berberyjskich, to społeczności, które słabo podporządkowu-

ją się władzy państwowej. Podobnie jak Kurdowie w Azji Zachodniej zostały one pokrzywdzone w procesie budowy nowoczesnych państw na tym obszarze. W trakcie wytyczania granic kolonialnych i dalszych prac terytoria największego ludu berberyjskiego, saharyjskich koczowników Tuaregów – społeczności nomadycznej, niezależnej, wojowniczej – zostały podzielone pomiędzy państwa Maghrebu i położone na południe od nich kraje półpustynnego Sahelu (Mali, Niger, Burkina Faso itd.). To również stanowi podstawową przyczynę niedawnej popularności wśród nich idei islamskiego aktywizmu w postaci skrajnych form antysystemowych salafickich wierzeń religijnych, które stanowią dodatkową motywację dla ich walki zbrojnej z postkolonialnymi państwami.

W wyniku implozji Libii z nową siłą wybuchł do niedawna tłący się konflikt na pograniczu państw Sahelu i Sahary, który stał się kolejną wielką rebelią berberyjskich Tuaregów w ciągu ostatnich niemal 100 lat. Na niektórych obszarach Tuaregowie stanowią również trzon kadrowej organizacji zmilitaryzowanego salafizmu – Al-Kaidy Islamskiego Maghrebu.

To najsłynniejsze rewolucyjne ugrupowanie islamskich aktywistów regionu nie odgrywa tam jednak zbyt wielkiej roli politycznej. Jego nieliczni członkowie to przede wszystkim niedobitki nieprzejednanych bojowników jeszcze z czasów algierskiej wojny domowej. Są to głównie Berberowie (Boubekeur 2008: 10), którzy posługują się terrorystycznymi metodami walki politycznej. Od lat bojkotują oni procesy pokojowe w swojej ojczyźnie i celem uzyskania medialnego rozgłosu przyjęli chwytliwą medialnie nazwę po 11 września 2001 roku. Ich wątpliwej proveniencji sukcesy militarne warunkowane są słabością aparatu państwowego krajów Sahary i Sahelu, rozgłosem medialnym, poparciem zmarginalizowanych Tuaregów i innych Berberów oraz medialno-polityczną grą miejscowych urzędników państwowych spragnionych amerykańskiej pomocy militarnej (ICG 2005).

Miejscem, w którym mogą rozwinąć się zmilitaryzowane odłamy ruchów islamskiego aktywizmu w oparciu o czynnik plemienny pozostaje Libia. Obecnie, po śmierci pułkownika Kaddafiego, znajduje się ona na krawędzi zupełnego rozpadu oraz pełnej anarchii i retribalizacji z uwagi na upadek instytucji państwa w wyniku wojny domowej. Tuareskich bojowników, którzy popierali Kaddafiego (w XX wieku był on ich jedynym sojusznikiem – ICG 2011b: 23), spotkały represje po przegranej wojnie. Z tego powodu spora część z nich zbiegła na pustynne terytoria państw sąsiednich, unikając w ten sposób prześladowań oraz rozbrojenia. W niedawnej wojnie domowej po stronie Kaddafiego występowały wierne mu od lat plemiona, których członkowie

zasilali aparat państwowy, służby bezpieczeństwa, wojsko itd. Do walki z powstańcami pozyskał on znajdujące się najniżej w hierarchii społecznej w krajach Maghrebu rody Haratinów (*arātīn* – berb. śniado-skóry). To czarni, berberyjskojęzyczni mieszkańcy regionu. Powszechnie uważani są za zasymilowanych potomków niewolników z Afryki Subsaharyjskiej (Ensel 2009). Haratinowie zapłacili za przegraną masowymi pogromami, które dotknęły również wszystkich innych czarnych mieszkańców Libii. Natomiast zwycięscy powstańcy, którzy pozycjonowali się jako bojownicy w wojnie za wiarę (*ḡīhād*) przeciwko Kaddafiemu (przedstawianemu od lat w świecie muzułmańskim jako religijny apostata w związku z jego próbami budowania „państwowego islamu” oraz ingerowaniu w doktrynę islamu z pozycji heterodoksyjnych), rzeczywiście zaczęli podejmować inicjatywy w kierunku realizowania w nowej Libii zasad ustrojowych postulowanych przez islamskich aktywistów.

Jeżeli jakiegokolwiek ugrupowania islamskiego aktywizmu odegrają rolę w regionie, to prawdopodobnie będą to wielkie organizacje masowe dążące do umiarkowanych rozwiązań politycznych, mające szerokie poparcie społeczne oraz zarządzane za pomocą biurokratycznych struktur. Ruchy tego typu od dawna inkorporowane są w struktury państwa narodowego, tak jak Bracia Muzułmanie w Egipcie, którzy od wielu lat mówią o konieczności poszanowania konstytucji (Dynamism 2006: 101). Inne tego typu organizacje biorą od dawna udział w oficjalnym życiu politycznym (wyborach, politycznych polemikach, debatach parlamentarnych itp.) pozostałych krajów regionu (Orlov 2011: 411) z wyjątkiem Libii. Ważnym nierozstrzygniętym problemem pozostaje natomiast kwestia, czy nie zyskają na znaczeniu mniejsze organizacje, budzące tak wielki lęk Zachodu. Ich skłonność do radykalizmu, dążenia do podziemnej i tajnej działalności jest dużo większa. W odróżnieniu od ruchów masowych, mają one zwykle jednego charyzmatycznego lidera (Dekmejian 1995: 57).

Ich rola może wzrosnąć w sytuacji braku rozwiązywania problemów gospodarczych krajów regionu przy dalszej pauperyzacji jego mieszkańców oraz rosnącym napływie imigrantów z Afryki Subsaharyjskiej. Taki scenariusz rozwoju sytuacji jest tym bardziej możliwy, że masowe ruchy islamskiego aktywizmu w Egipcie i Tunezji nie są już rzecznikami wydziedziczonego chłopstwa, pokrzywdzonych robotników czy miejskiego lumpenproletariatu. W ostatnich latach ich aktywiści zwrócili się raczej w stronę elit i klas posiadających przy jednoczesnej aprobacie dla gospodarki wolnorynkowej.

Masy arabskie, które obaliły swoich przywódców w krajach Afryki Północnej, chcą jednak przede wszystkim zachowania przywilejów

socjalnych „arabskiego socjalizmu” (subsydiowana żywność, zapewnianie miejsc pracy w etatystycznym państwie, szczególnie w rozbudowanej biurokracji państwowej, itd.), a jednocześnie żądają realizacji konsumpcji na poziomie europejskim i zbliżonego do europejskiego poziomu społecznej zamożności. Kwestia demokratyzacji oraz wolności debaty publicznej czy wymiany elit są w rewolucjach arabskich celami drugorzędnymi. Należy jednak podkreślić, że są to cele obecnie nie do pogodzenia, z czego „arabska ulica” nie zdaje sobie sprawy. Żaden nowy rząd arabski nie będzie w stanie zachować subsydiowania cen żywności na poziomie, na jakim zachowywali je obaleni przywódcy świata arabskiego. W związku z tym najprawdopodobniej destabilizacja regionu będzie się pogłębiać, gdyż masy ludowe robiły rewolucję po to, aby było lepiej, a nie gorzej, i raczej nie będą wykazywały zrozumienia dla pogarszającej się nieuchronnie sytuacji gospodarczej. Na tym tle otwierają się szerokie możliwości dla osiągnięcia sukcesu przez rozmaite ugrupowania populistyczne odwołujące się do idei islamskiego aktywizmu, które na tym polu mogą (odwołując się na przykład do idei ekonomicznej „trzeciej drogi”, amorficznej i nieprecyzyjnie definiowanej „islamskiej gospodarki”) dążyć do zdobycia władzy w państwach północnoafrykańskich.

66

Może dojść do kolejnych, jeszcze ostrzejszych „buntów chlebowych” związanych z nieuchronnymi podwyżkami cen żywności. Przyszłość tych krajów będzie zależeć od sposobów, jakie wybiorą nowe władze, by poradzić sobie z tą sytuacją. Rozwiązania za pomocą brutalnych metod siłowych (do których każda władza w krajach Bliskiego Wschodu jest niezwykle przywiązana) pogorszą sytuację i doprowadzą do rozwoju małych ugrupowań radykalnych o sekciarskim charakterze, posługujących się terrorystycznymi metodami walki politycznej. Tego typu zmilitaryzowane grupy mają już pewne przyczółki w arabskich krajach ogarniętych ruchami rewolucyjnymi.

Należy również podkreślić, że w Afryce Północnej całkiem prawdopodobny jest scenariusz będący niespodzianką dla rozentuzjzmowanych przemianami analityków i publicystów Zachodu. Mianowicie dalszy rozwój północnoafrykańskich społeczności może pójść w stronę destrukcji instytucji państwowych, retribalizacji oraz budowy nowych jakości społecznych i politycznych. Zachodni badacze entuzjastycznie przywołującymi przykłady drogi, jaką tamtejsze społeczności pokonują „od plemienia do państwa”, są słabo przygotowani na badanie drogi odwrotnej – „od państwa do plemienia”. Ten kierunek rozwoju, co pokazują dzieje kontynentu afrykańskiego w ostatnich latach, nie jest na tym obszarze niczym zaskakującym.

Bibliografia

- Anderson L. (2011), *Demystifying the Arab Spring. Parsing the Differences Between Tunisia, Egypt and Libya*, „Foreign Affairs”, Vol. 90, No. 3, s. 2–7.
- Bachar S., Bar S. (2006), Machtiger R., Minzili Y., *Establishment Ulama and Radicalism in Egypt, Saudi Arabia and Jordan*, Research Monographs on the Muslim World, Series No 1, Papers No 4, Center on Islam, Democracy and the Future of Muslim World, Hudson Institute.
- Bello W. (2009), *Food Wars*, Verso, London–New York.
- Birčanskaja L.A., (2005) *Berbery Marokko*, w: *Antologija berberskoj literatury (Marokko)*, red. L.A. Birčanskaja, T.I., Moskwa: Institut vostokovedenija RAN, s. 22–34.
- Boubekour A., *Salafism and Radical Politics in Postconflict Algeria*, Carnegie Papers from the Carnegie Middle East Center, Number 11, September 2008.
- Bourdieu P. (1977), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Brand L.A. (2006), *Citizens Abroad. Emigration and the State in the Middle East and North Africa*, New York: Cambridge University Press.
- Brandon J., *Hizb-ut-Tahrir's Growing Appeal in the Arab World*, „Terrorism Monitor”, Vol. IV, Issue 24, 27 December 2006, [http://www.jamestown.org/programs/gta/single/?tx_ttnews\[tt_news\]=999&tx_ttnews\[backPid\]=181&no_cache=1](http://www.jamestown.org/programs/gta/single/?tx_ttnews[tt_news]=999&tx_ttnews[backPid]=181&no_cache=1) (dostęp: 4 lipca 2011).
- Brusse W.A., Schoonenboom J., *Islamic Activism and Democratization*, ISIM Newsletter 18, Autumn 2006, s. 8–9.
- Corm G., *Odnaleziona arabska jedność*, „Le Monde Diplomatique”, kwiecień 2011, nr 4, s. 16–18.
- Davis M. (2006), *Planet of Slums*, London–New York: Verso.
- Dekmejian R.H. (1995), *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, Syracuse: Syracuse University Press.
- Dolgov B.V. (2011), *Islamskij faktor i social'no-političeskoe razvitije arabskogo mira*, w: *Islamskij faktor v istorii i sovremennosti*, red. V.J. Belokrenickij, I.V. Zajcev, N.J. Ul'čenko, Moskwa: „Vostočnaja literatura” RAN, s. 376–392.
- Dynamism in Islamic Activism. Reference Points for Democratization and Human Rights* (2006), The Netherlands Scientific Council for Government Policy (WRR), Reports to the government nr. 73, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Eickelman D.F. (1998), *From here to modernity: Ernest Gellner on nationalism and Islamic fundamentalism*, w: *The State of the Nation. Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*, red. J.A. Hall, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ensel R. (1999), *Saints and Servants in Southern Morocco*, Leiden: Brill.
- Fantasia R., *Bitwa o Wisconsin*, „Le Monde Diplomatique”, kwiecień 2011, nr 4, s. 4–5.
- Fedorov V.A. (1999), *Armija i modernizacija v stranah Vostoka*, Institut Vostovedenija RAN, Moskwa.
- Giustozzi A. (2009), *Koran, kalasznikow i laptop. Rebelia neotalibów w Afganistanie*, tłum. Ł. Müller, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Goldstone J.A., *Understanding the Revolutions of 2011. Weakness and Resilience in Middle Eastern Autocracies*, „Foreign Affairs”, May–June 2011, Vol. 90, No. 3, s. 8–16.
- Gräf B., *In a Search of a Global Islamic Authority*, ISIM Review 15, Spring 2005, s. 47.
- Gruen M., *Hizb-ut-Tahrir's Activities in the United States*, „Terrorism Monitor”, Vol. V, Issue 16, 22 August 2007, [http://www.jamestown.org/single/?no_cache=1&tx_ttnews\[tt_news\]=4377](http://www.jamestown.org/single/?no_cache=1&tx_ttnews[tt_news]=4377) (dostęp: 4 lipca 2011).

- Hanieh A., *Rewolucja w Egipcie to nie tylko kwestia „zmiany”*, „Le Monde Diplomatique”, kwiecień 2011, nr 4, s. 2629.
- Hegghammer T., Lacroix S. (2007), *Rejectionist Islamism In Saudi Arabia: The Story Of Juhayman Al-'Utaybi Revisited*, „International Journal of Middle East Studies”, Vol. 39, s. 103–122.
- Hourani A. (1995), *Historia Arabów*, Gdańsk: Marabut.
- ICG, *Islamist Terrorism in the Sahel: Fact or Fiction?*, International Crisis Group Africa Report, N°92, 31 March 2005.
- ICG, *Radical Islam in Gaza*, International Crisis Group Middle East Report, N°104, 29 March 2011a.
- ICG, *Popular Protest In North Africa And The Middle East (V): Making Sense Of Libya*, International Crisis Group Middle East/North Africa Report, N°107, 6 June 2011b.
- Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, red. Q. Wiktorowicz, Indiana University Press, Bloomington 2004.
- Ivanov N.A. (2008), „Burgibizm” – liberal’nyj nacjonalizm i reformizm, w: *Trudy po istorii islamskogo mira*, N.A. Ivanov; sost. N.M. Gorbunova, Moskwa: „Vostočnaja literatura” RAN s. 125–131.
- Ivanov N.A. (2008), *Desturovskij socializm v Tunise*, w: *Trudy po istorii islamskogo mira*, N. A. Ivanov; sost. N.M. Gorbunova, Moskwa: „Vostočnaja literatura” RAN, s. 132–142.
- Kazimi N. (2005), *A Virulent Ideology in Mutation: Zarqawi Upstages Maqdisi*, w: *Current Trends in Islamist Ideology*, Vol. 2, red. H. Fradkin, H. Haqqani, E. Brown, Center on Islam, Democracy and the Future of Muslim World, Hudson Institute, s. 59–73.
- Kurzman C., *Bin Laden and Other Thoroughly Modern Muslims*, „Contexts”, Fall–Winter 2002, s. 13–20.
- Lapidus I.M., *State and Religion in Islamic Societies*, „Past and Present”, No. 151, May 1996, s. 3–28.
- Maalouf A. (2002), *Zabójcze tożsamości*, Warszawa: PIW.
- Mead M. (2000), *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Nasira H., *After Mubarak: Egypt’s Islamists Struggle to Adapt to the Egyptian Revolution*, „Terrorism Monitor”, Vol. IX, Issue 12, 24 March 2011, s. 3–4.
- N’Diaye B. (2009), *To ‘midwife’ – and abort – a democracy: Mauritania’s transition from military rule, 2005–2008*, „Journal of Modern African Studies”, Vol. 47, Issue, s. 129–152.
- Orlov V.V. (2011), *Umerennye islamskie partii na arabskoj političeskoj scene: proby sil i ocenki 2000-h godov*, w: *Islamskij faktor v istorii i sovremennosti*, red. V.J. Belokrenickij, I.V. Zajcev, N.J. Ul’čenko, Moskwa: „Vostočnaja literatura” RAN, s. 409–421.
- Pradal F., *Suez na pierwszej linii rewolucji*, „Le Monde Diplomatique”, styczeń 2012, nr 1, s. 14–17.
- Pruzan-Jørgensen J.E. (2010), *The Islamist Movement In Morocco. Main Actors And Regime Responses*, Diis Report 2010:05, Copenhagen.
- Rottfeld A.D. (2006), *Polska w niepewnym świecie*, Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, Warszawa.

- Rymarczyk J. (1986), *Migracja siły roboczej do krajów EWG i jej konsekwencje społeczno-gospodarcze*, Prace Instytutu Zachodniego nr 48, Instytut Zachodni, Poznań.
- Sadiki L. (1997), *The Impasse of Liberalising Arab Authoritarianism: The Case of Algeria and Egypt*, w: *Remaking the Middle East*, red. P.J. White, W.S. Logan, Oxford–New York: Berg, s. 59–85.
- Šagal' V.E. (2001), *Arabskij mir: puti poznanija*, Institut Vostovedenija RAN, Moskva.
- Scott J.C. (1976), *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven–London: Yale University Press.
- Al-Shishani M.B., *From 9/11 to Iraq: The Long Arm of Saudi Arabia's Suliman al-Elwan*, „Militant Leadership Monitor” Vol. 2, Issue 2, February 2011, s. 3–5.
- Thompson E.P. (1971), *Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century*, „Past and Present”, No. 50, s. 76–136.
- Voblikov D.P. (1978), *Respublika Sudan (1956 – maj 1969 g.)*, Moskva: Nauka.
- Vopros o revoljucii v Egipte, Tunisie, Livii i Jemene*, 6 rabi us-sani 1432 g. h., 11 March 2011, istočnik hizb-ut-tahrir.info, perevod s arabskogo hizb.org.ua, <http://halifat.info/analysis/umma/919-vopros-revoljucii.html> (dostęp: 4 lipca 2011)
- Vorbrich R. (1995), *Franco-Maghrebins. Muzułmanie z Maghrebu w Europie Zachodniej*, „Sprawy Narodowościowe – Seria nowa”, t. IV, z. 1(6), s. 97–115.
- Zdanowski J. (2002), *Muzułmanie w świecie zachodnim: wspólnota czy wspólnoty?*, w: *Migracje i społeczeństwo*, t. 7: *Migracje-historia-kultura*, red. J.E. Zamoyski, Warszawa: Neriton, s. 111–123.



Mariusz Marszewski – doctor of historical sciences, a graduate of the Institute of History of the Adam Mickiewicz University in Poznań. Lecturer at the Institute of Eastern Studies at the Adam Mickiewicz University and the School of Humanities and Journalism in Poznań. The mainstream of his scientific research is directed towards the social and economic changes in Russia and post-Soviet states, especially in the territories under the influence of Islamic culture (mainly Caucasus and Central Asia). He participated in numerous conferences and research expeditions to Central Asia, the Volga Region, to the Crimea and to the Caucasus. Author of numerous publications and scientific expertise from the border of political science, history and cultural anthropology.

Abstract

Prospects for the development of Islamic activism in the new post-revolutionary political governance in North Africa

This paper presents the future role of Islamic activism in postrevolutionary North Africa. It focuses on local political currents of so called political Islam. Instead of using this term author uses the term Islamic activism. The study briefly discusses the trends of Islamic political thought, Islamic political organizations

and Muslim religious law and the background of socio-economic transformation in North Africa in recent decades. It's discussed the appeal of various North African Islamic movement activism to Islam, the Islamic law and the role of Facebook and other modern information technologies in its spread. This paper addresses the issues of how the countries of North Africa will meet the possibility of further Islamization of the local states and societies. The important question is how economic problems will stimulate the further radicalization of the revolutionary islamic movements of the North Africa. Part of the analysis is the case of Egypt, because of the important role of Egypt in the region, and unusual for North Africa Libyan case. The Libyan study is important because of the problem of violence and the disintegration of the state. This is the which environment of developing of the forms of radical, militarized forms of Islamic activism. The rest of the analysis are focused in the other countries in the region and their interactions with the Islamic communities of the EU and sub-Saharan Africa. The article also included a short-term forecast of the possible role of Islamic activism in the further development of the countries of the North Africa.

Keywords

moral economy, North Africa, Islamic activism, political Islam, Egypt, Libya