

Islam in vsakdanje življenje mladih moških v urbanem Burkina Fasu

LIZA DEBEVEC*

IZVLEČEK

Članek obravnava vsakdanjo družabnost med mladimi moškimi v urbanem Burkina Fasu. Na podlagi osebnih in skupinskih pogovorov s skupino mladih muslimanov v Bobo Dioulassoju, ki se večinoma ukvarjajo s prodajo umetniških in obrtniških izdelkov in z lokalnim turizmom, članek predstavi, kako se ti mladi moški, ki se redno srečujejo v središču mesta, kjer opravljajo svoje delo, soočajo z raznolikostjo pristopov k veri, kako dojemajo svojo vlogo v lokalni muslimanski skupnosti in kako se spopadajo z neislamskimi elementi njihove vsakdanje službe. Članek obravnava tudi dokaj visoko stopnjo tolerance med temi prijatelji in kolegi, ki imajo zelo različne stopnje zavzetosti za versko prakso. Etnografsko gradivo se naveže na teoretično razpravo o lokalnih konceptih verovanja, prijateljstva, upanja in uspeha.

KLJUČNE BESEDE

Burkina Faso, islam, mladi moški, uspeh, solidarnost

ABSTRACT

This article explores everyday sociality among young men in urban Burkina Faso. Based on individual and group discussions with a small group of young, predominantly Muslim men in Bobo-Dioulasso, most of whom work as arts and crafts traders and as local tourist guides, the article explores the way these young men, who spend most of the day sitting together in front of one of the craft shops, socialize, how they deal with the differences in their individual approaches to religion and how they understand success, solidarity and piety. Furthermore the article discusses the rather high level of tolerance that exists among this group of friends/colleagues for the different levels of commitment to religious practice. The ethnographic data is linked to theoretical discussion of the local concepts of faith, solidarity, success and divine intervention.

KEY WORDS

Burkina Faso, Islam, young men, success, solidarity

* Dr. Liza Debevec, Inštitut za antropološke in prostorske študije, ZRC SAZU; liza.debevec@zrc-sazu.si

Uvod

V zadnjih letih se veliko študij o islamu v Zahodni Afriki, pa tudi v drugih delih Afrike in sveta, ukvarja predvsem z vprašanjem porasti islama, z novimi islamski voditelji, ki pridobivajo na veljavi v regiji, z različnimi islamskimi gibanji, ki so postala bolj vidna v javnosti in katerih članstvo je znatno v porastu.¹ Čeprav si te spremembe vsekakor zaslužijo pozornost antropologov, pa pričujoči članek obravnava ljudi, ki sami sebe definirajo kot muslimane, in poudarjajo, da so verniki, kljub temu pa islam prakticirajo na način, ki se zdi članom prej omenjenih islamskih gibanj neprimeren, morda celo neislamski oziroma bogokleten. Namesto diskusije o tem, kaj je islamsko oziroma muslimansko in kaj ne, naj navedem, da podobno kot pred menoj Marie Nathalie LeBlanc² in Robert Launay,³ ki obravnavata muslimane v Slonokoščeni obali, tudi jaz sledim emični definiciji in zagovarjam stališče, da je musliman oseba, ki se tako definira – ne glede na uradno ali v izbrani družbi prevladujočo definicijo muslimana. Moj osnovni argument je, da ljudje, katerih vsakdanje življenje in odnos do islama preučujem, predstavljajo zelo pomembno skupino znotraj muslimanske skupnosti v urbanem Burkina Fasu in da so kot taki pomembni za naše razumevanje islama v Burkina Fasu in drugje v Zahodni Afriki. Njihovi načini izražanja muslimanskosti so številni in predvsem fragmentirani, pogosto kontradiktorni in nekonsistentni, hkrati pa so fleksibilni in se prilagajajo okoliščinam, v katerih se ti ljudje v danem trenutku znajdejo. Čeprav pišem o nekonsistentnosti, s tem ne želim razvrednotiti ali banalizirati izkušnje teh muslimanov. Tu se sklicujem na Katerine Ewing, ki pravi, da pri ljudeh iz vseh kultur lahko opazimo, »da projicirajo večje število med seboj nekonsistentnih samoreprezentacij, ki so odvisne od konteksta in se lahko hitro spreminjajo in da se posameznik pogosto ne zaveda teh sprememb in nekonsistentnosti in kljub njihovi prisotnosti doživlja celostnost in kontinuiteto«. ⁴ Isaiah Berlin govori o tem, da lahko pri posamezniku pride do konflikta vrednot, toda to ne pomeni, da so ene prave in druge napačne. ⁵ Če to poskušam aplicirati na celotno muslimansko skupnost v Burkina Fasu, je moja teza, da se raznolike oblike prakticiranja islama in izvajanja/izražanja lastne muslimanskosti lahko zdijo kontradiktorne zunanjemu opazovalcu, toda prebivalcem dajejo občutek celosti in posamezniki znotraj te skupnosti se ne ukvarjajo veliko z razlikami v praksi, temveč se osredotočajo na podobnosti, na enakosti, na dejstvo, da so

¹ Glej recimo Schulz, »Charisma and brotherhood« revisited, str. 146–171; Janson, *Roaming About for God's Sake*, str. 146–171; Otayek, *Le radicalisme islamique au sud du Sahara*; Soares, *Islam and the Prayer Economy*.

² LeBlanc, *The Production of Islamic Identities*, str. 485–508.

³ Launay, *Beyond the Stream*.

⁴ Ewing, *The Illusion of Wholeness*, str. 251.

⁵ Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, str. 12.

vsi muslimani. Zato se v članku osredotočam na skupino mladih mož, katerih ideje in interpretacije islama, muslimanskosti in življenja so raznolike v detajlih, pa jim kljub temu omogočajo miroljubno sobivanje in komuniciranje znotraj njihovega družbenega okolja.

Islam v Burkina Fasu

Burkina Faso je danes laična država, ki, vsaj na prvi pogled, razen v času velikih islamskih praznikov, ni videti kot dom številnih muslimanov.⁶ In vendar je islam večinska vera v državi, saj je več kot 50 odstotkov prebivalstva muslimanov. V mestu Bobo Dioulasso, drugem največjem mestu v Burkina Fasu, kjer je potekala moja terenska raziskava, pa je stopnja muslimanskega prebivalstva še višja, okoli 75 odstotkov, vendar gre še vedno za prostor kontradikcij in jukstapozicij.⁷ Zgodovinar Bakary Traore navaja, da se je proces islamizacije območja Bobo Dioulassoja in okolice (samo mesto leži na križišču trgovskih poti, tu je potekala trgovina s soljo, oreški kola in zlatom) začel v šestnajstem stoletju, s trgovci Jula,⁸ toda ta srednjeveški islam je bil islam kraljevih družin, urbani islam. Šele v 19. stoletju je islam zares segel v Bobo Dioulasso.⁹ Statistični podatki pričajo, da je bil na začetku kolonialnega obdobja delež muslimanov med prebivalstvom dokaj majhen in je potem znatno narasel po letu 1945, predvsem pa med letoma 1950 in 1960, ko je z 10 odstotkov leta 1949 zrasel na 20 odstotkov ob nastopu neodvisnosti leta 1960.¹⁰ Popis prebivalstva iz leta 1960/61 navaja, da je bilo 27,5 odstotkov prebivalstva muslimanov.¹¹

Za razliko od drugih delov Zahodne Afrike, npr. nekaterih delov Nigerije, v Boboju, kot tudi drugje v Burkina Fasu, ljudje različnih ver miroljubno živijo in delajo skupaj. Obstajajo sicer deli mesta, kjer so v večini kristjani, in drugi deli, kjer prevladujejo muslimani, toda prebivalstvo je versko precej mešano in muslimanski ter krščanski sosede mirno sobivajo. Zvok cerkvenih zvonov se meša z mujezinovim klicem k molitvi. Kristjani obiskujejo muslimanske sosede ob njihovih praznikih, prav tako se muslimani udeležujejo praznovanj svojih krščanskih sosedov. Prebivalci Boboja so več-

⁶ Otayek, *L'islam et la révolution au Burkina Faso*, str. 233.

⁷ Podobno za islam v sosednjem Maliju ugotavlja Soares, *Islam and the Prayer Economy*, str. 79.

⁸ Trgovci Jula so prišli z območja mandinskega višavja v današnjem Maliju in širili islam ter tudi jezik jula, ki je danes lingva franca v zahodnem Burkina Fasu in na severu Slonokoščene obale.

⁹ Traoré, *Le processus d'islamisation à Bobo-Dioulasso*, str. 13.

¹⁰ Cissé, *L'islam au Burkina*, str. 951. Raziskovalci, ki navajajo te statistike, žal ne nudijo razlag za to povečanje.

¹¹ *Atlas du Burkina Faso*, str. 39.

noma suniti,¹² ki sami sebe označujejo za zmerne muslimane in sledijo smeri islamskega prava maliki.¹³ Med suniti je tudi nekaj takih, ki pripadajo bratovščinam Tidjaniyya in Qaddriyya. Zadnja leta je poraslo število pripadnikov reformacijskega vahabitskega gibanja, ki izvira iz Savdske Arabije, in pa tudi gibanja Ançar Dine,¹⁴ ki izvira iz Malija in ga je ustanovil karizmatični voditelj Cheikh Haidara. Tudi gibanje Ahmadiyya ima vedno več članov, poleg teh pa obstaja še mlado islamsko gibanje, nastalo leta 1992, ki se imenuje *Association Zaitoune Islamique*¹⁵ in ima danes sedeže po vsem Burkina Fasu. Kljub nedavnemu porastu števila pripadnikov reformističnih gibanj pa se večina muslimanov v Burkina Fasu označuje za zmerne muslimane, ki niso člani nobene od omenjenih organizacij. Če jih vprašajo po pripadnosti, potem največkrat izjavijo, da pripadajo veji maliki. Zmerno obliko islama, ki vključuje tudi nekatere predislamske elemente in rituale, nekateri avtorji še vedno občasno imenujejo afriški islam ali črni islam, toda ta termin, ki se je ohranil še iz kolonialnega obdobja, je sporen, saj namiguje, da obstaja resnična, prava oblika islama in da afriški islam predstavlja odmik od tega ideala. Splošno gledano muslimani v Boboju in ostalem Burkina Fasu dokaj zgledno sledijo pravilom korana in hadisov, toda ker večina ne govori in ne bere arabsko, je interpretacija verskih zapovedi prepuščena imamom, delno pa tudi ljudem samim. Na lokalne oblike prakticiranja islama vplivajo tudi tradicionalne afriške verske oblike, ki so bile v praksi v času prvega širjenja islama v regiji.¹⁶ Kot bo razvidno iz etnografskega dela, ki sledi, so lokalni koncepti *pomoči* (v božji in človeški obliki), *blagoslova* in *uspeha* povezani s posameznikovim razumevanjem in prakticiranjem islama.

¹² Številni suniti v Bobo Dioulassoju zase trdijo, da niso suniti, temveč da so Malékite (ali malikite oziroma maliki), ker se želijo razlikovati od vahabitov, ki svoje gibanje označujejo z izrazom »mouvement sunnitek«, glej Traoré, *Le processus d'islamisation à Bobo-Dioulasso*, str. 86–87. Za večino Burkincev, ki niso seznanjeni s pomenom termina suna kot oznako za prakso in izjave preroka Mohameda, izraza suniti in sunitsko pomenita oznako za ortodokсно vejo islama, katere člane pogosto označujejo kot »les intègristes«. Zgodovinar islama v Bobo Dioulassoju, Bakary Traoré, pravi, da ustna pričevanja versko neizobraženih informatorjev pogosto ne pomagajo pri razčiščenju zmede o tem, kateri veji islama posameznik pripada, glej prav tam, str. 87.

¹³ Smer maliki je ena izmed štirih pravnih šol sunitskega islama (šafi, hanafi, maliki, hanbali) in je razširjena zlasti na področju severne in zahodne Afrike.

¹⁴ Za bolj podrobno analizo gibanja Ançar Dine v Maliju glej Schulz, »Charisma and brotherhood« revisited, str. 146–171, in Soares, *Islam and the Prayer Economy*.

¹⁵ To priljubljeno gibanje je vezano na duhovnega voditelja, muslimanskega pridigarja z imenom Cheikh Bouro. Ocena števila ljudi, ki so se udeležili njegovih pridig med postnim mesecem ramadanom v Bobo Dioulassoju oktobra 2006, je, da je bilo udeležencev več kot pri drugih reformističnih gibanjih, na primer pri Ançar Dine, in v mošejah drugih pomembnih imamov. Žal vodstvo tega gibanja ni želelo posredovati točnih števila članov.

¹⁶ Trimmingham, *Islam in West Africa*.

O informatorjih in terenski lokaciji

Etnografsko gradivo, ki ga predstavljam v tem članku, je nastalo na podlagi intervjujev, posnetih v Bobo Dioulassoju februarja in marca 2007, in pogovorov ter opazovanja z udeležbo, opravljenega v okviru štirih terenskih obiskov v skupnem trajanju devet mesecev, ki so bili opravljeni v obdobju med decembrom 2005 in marcem 2007. Moj interes za izbrano skupino mladih moških je vezan na projekt o islamu v urbanem Burkina Fasu, ki se je začel v drugi polovici leta 2005, toda nekatere izmed informatorjev spremljam že od leta 2000, ko sem prvič začela raziskovati v Bobo Dioulassoju.

V pričujočem članku se posvečam predvsem vlogi, ki jo igra islam v vsakdanjem življenju skupine mladih moških, ki preživijo večino dneva na skupni lokaciji ob eni izmed manjših ulic v centru mesta Bobo Dioulasso, drugega največjega mesta Burkina Fasa. Ogleдали si bomo nekaj stvari, ki te mlade moške povezujejo – načine druženja, oblike solidarnosti med njimi, vsakodnevne strategije za preživetje in uspeh ter vlogo, ki jo pri vsem tem igra islam.

Mladi moški, o katerih govorim, so del neformalne skupine, ki ji včasih v lokalnem jeziku rečejo tudi *grin* (kar ponavadi pomeni skupino moških, največkrat mladih, ki se redno srečujejo in skupaj pijejo čaj ter se pogovarjajo). *Grini* se srečujejo največkrat popoldne ali zvečer in vključujejo prijatelje, ki niso povezani poslovno, v našem primeru pa nekateri izmed informatorjev uporabljajo izraz *grin* za skupino, ki jo povezuje predvsem to, da delajo na isti lokaciji. Moški se srečujejo pred trgovino z afriškimi maskami in drugimi spominki, ki se nahaja v centru mesta, nasproti živahnega bara in malega hotela ter poleg nočnega bara in restavracije. Skupino sestavlja okoli petnajst moških, starih med 18 in 35 let; skupina ni homogena, razslojeni so predvsem glede na višino zaslužka posameznika, delno pa tudi glede na starost (večina tistih, ki so mlajši od 30 let, pripada spodnji skupini). Lastnik trgovine z maskami in kipci, pred katero se srečujejo, in njegov brat, katerega *roba* je prav tako na prodaj v trgovini, pripadata višjemu sloju skupine, skupaj še z nekaj moškimi, ki prav tako prodajajo afriške maske in kipce, ali pa delujejo v turizmu in menjalništvu. Večina jih je že dalj časa v tem poslu in imajo zato več denarja kot drugi. Spodnjo skupino *grina* sestavljajo sedanjni in pa nekdanji vajenci in pomočniki starejših, nekaj neodvisnih turističnih vodnikov, nekaj uličnih prodajalcev spominkov, ki se preživljajo tudi z barsko strežbo. Ker posla skorajda ni, oziroma so prodaje bolj redke, ti moški večino časa presedijo na tisti strani ulice, kjer je trenutno senca, torej zjutraj pred hotelom, kjer si delijo skodelico kave ali čaja, in popoldne pred trgovino. Čez dan si delijo cigarete in kakšen prigrizek, nekateri tudi hrano.

Kot rečeno je trgovina z maskami in kipci bolj občasna, vezana predvsem na turistično sezono, ki ponavadi traja od decembra do februarja in od julija do začetka septembra, toda starejši in bolj izkušeni prodajalci imajo zveze po

svetu in naročila dobivajo tudi preko interneta ali po telefonu. Čeprav to ne predstavlja rednega zaslužka, pa občasen dober posel pomeni, da lahko skrbijo za svojo družino, nekateri imajo lastno hišo in/ali avto. Prav tako lahko kupujejo na zalogo – kadar imajo denar, izdelke po oderuško nizkih cenah kupijo od lokalnih obrtnikov, potem pa jih v primernem trenutku prodajo z mastnim zaslužkom.

Mlajši moški, ki so največkrat pomočniki ali vajenci starejših prodajalcev afriške umetnosti, se težje preživljajo, saj so plačani le na osnovi prodaje, če pa jim uspe pripeljati stranko, ki kaj kupi, potem dobijo manjši delež izkupička, toda ne obstaja fiksen delež in lastnik trgovine lahko resnično vsoto zaslužka skriva pred vajencem in pogosto vajencu da med 1000 in 5000 FCFA¹⁷ (med 1,5 evra in 8 evrov, kljub temu da je morda zaslužil tudi 100-krat več). Vsota je odvisna od razpoloženja in trenutnega finančnega stanja lastnika trgovine. Zato so mladi moški prepuščeni lastni iznajdljivosti in pogosto uporabijo prevaro, da bi zaslužili denar, ki ga potrebujejo za hrano, cigarete in zabavo. To pomeni, da morda v šefovi odsotnosti prodajo kakšen manjši predmet in prijavijo najmanjši možni zaslužek, ostalo pa zadržijo zase. Toda šefi poznajo te trike iz časov, ko so bili sami vajenci, in le redko pustijo vajence same v trgovini. V slabših obdobjih morajo mladeniči preživeti z manj kot 2 evroma dnevno. Če se le da, se poskušajo osamosvojiti, toda za to potrebujejo tako pogum kot tudi srečo, ki pa pride v obliki božjega posredništva in ga v lokalnem jeziku jula imenujejo *sababu*.

Kar se tiče izobrazbe, večina teh mladih nima več od osnovnošolske izobrazbe, nekateri le muslimansko šolo, torej so obiskovali koransko šolo, imenovano tudi *duguma kalan* – kar pomeni ‘šolati se sedeč na tleh’ (gre za lokalni izraz, ki to obliko šole razlikuje od nove oblike, imenovane *francoskoarabska* šola ali *sanfe kalan* ‘šolati se sedeč na klopi, zgoraj’). Moški so iz različnih etničnih skupin, vendar so v večini rojeni ali pa so vsaj odrasli v Bobo Dioulassouju.

V članku obravnavam predvsem mlajše člane *grina*, ki glede na večino definicij še spadajo med mladino, saj so večinoma mlajši od 30 let in razen redkih izjem neporočeni. Koncept afriške mladine (*youth*) je že nekaj časa pomembna raziskovalna tema med antropologi in drugimi afrikanisti,¹⁸ zato rej se tu ne bom ukvarjala s problematiko definiranja mladine. V tem članku mladino uporabljam kot fluidno kategorijo, ki jo določajo različni faktorji, kot so starost, finančni (in s tem povezani družbeni) položaj ter zakonski stan posameznika. Čeprav je starost najbolj izrazit faktor, pa lahko ostala dva vplivata na to, ali družba posameznika dojema kot odraslega ali ne. Kot

¹⁷ FCFA – frank frankofone skupnosti Zahodne Afrike je uradna valuta Burkina Fasa.

¹⁸ *Makers and Breakers; Young Africa*; Christiansen, Utas in Vigh, Introduction. Navigating Youth, Generating Adulthood, str. 9–28.

so predlagali že Christiansen, Utas in Vigh, je mladost tako družbeni položaj kot družbeni proces.¹⁹

Moliti med ljudmi, ki ne molijo

Eden izmed skupnih imenovalcev te skupine mož je molilna preproga pred trgovino z afriškimi izdelki in ta preproga je na razpolago tistim med njimi, ki redno opravljajo 5 dnevni molitev. Na vprašanje o tem, kako se počutijo, ko prijatelji in sodelavci okoli njih ne molijo in se vedejo *nemuslimansko* (v tem članku definicija nemuslimanskega obnašanja vsebuje pitje alkohola, prehranjevanje v času posta, varanje žensk in bahanje s tem), so nekateri odgovarjali, da je to osebna stvar, da je to med posameznikom in Bogom, medtem ko so drugi dejali, da upajo, da bo njihovo pobožno vedenje vzpodbudilo k molitvi tudi druge, vendar je pri tem potrebno biti previden, saj ne želijo, da bi jih ljudje obtožili, da jih silijo. Vera je nekaj, do česar mora vsak posameznik priti sam. Piščoč o muslimanih v Slonokoščeni obali je M. N. LeBlanc zabeležila, da je izvajanje petih molitev dnevno najbolj očitni marker identitete, ki muslimane loči od nemuslimanov,²⁰ toda moj argument je, da če sprejmemo definicijo, da je molitev glavni marker za ločevanje med muslimani in nemuslimani, s tem diskriminiramo vse tiste ljudi, ki so verniki in so močno povezani z islamom in, kot sami radi pravijo, s svojim Bogom, vendar iz raznolikih razlogov ne molijo redno. Tu sledim argumentu Adeline Masquelier, ki o mladih moških v Nigru pravi, da je, kljub temu da gredo številni mladi raje na ples kot v mošejo, izjava, da so zato *manj muslimani*, problematična, saj namiguje na to, da so samo očem vidni načini izražanja muslimanskosti tisti, ki nekaj pomenijo.²¹

V pogovorih z mladimi moškimi sem v njihovem razmišljanju prepoznala tudi močno zavezanost številnim zapovedim iz korana, toda njihove interpretacije islamskih zapovedi se razlikujejo od interpretacij številnih drugih muslimanov, saj pravilom ne sledijo dobesedno oziroma niso dosledni, temveč, kot sami pravijo, zaupajo svojo usodo v božje roke in v božjo dobro sodbo njihovih dejanj, v upanju, da bodo njihove dobre namere poplačane v onostranstvu, ne glede na to, ali so se postili vsak ramadan, ali so pravilno molili in podobno. Povedati je potrebno tudi, da tisti, ki ne molijo redno, nikoli ne trdijo, da tisti, ki molijo redno, ne delajo prav. Pravijo, da si tudi sami želijo, da bi nekega dne molili, toda zagovarjajo idejo, da samo dejanje molitve ne zadostuje, da bi človek postal dober musliman, in da včasih

¹⁹ Christiansen, Utas in Vigh, Introduction. Navigating Youth, Generating Adulthood, str. 11.

²⁰ LeBlanc, The Production of Islamic Identities, str. 489.

²¹ Masquelier, Negotiating Futures, str. 244.

tisti, ki molijo redno, grešijo, ko so izven dosega kritike ljudi, in se torej ne obnašajo nič bolj muslimansko.

Takšne interpretacije seveda niso vseč tistim moškim v skupini, ki svoje muslimanstvo izvajajo na bolj očitne načine, kot je redna molitev, oblačenje v veliki *boubou* in obiskovanje petkove molitve v mošeji, ki se postijo v mesecu ramadanu in ki v vsakem drugem stavku rečejo »v imenu Boga«, ali »prisegam pri Bogu«. Eden izmed teh mož je bil posebno razburjen, ko je slišal pridigo islamskega pridigarja Cheikha Haidare, ki je izjavil, da redna molitev človeka ne opere grehov in da lahko Bog dovoli vstop v nebesa nekemu, ki ni nikoli molil, vendar je bil v življenju radodaren do sočloveka, zapre pa vrata nekemu, ki je redno molil, vendar ni imel poštenih namer.

Ko sem moškega vprašala o tej pridigi, je izjavil: »Haidara je bedak. Ne ve, kaj govori. Kako lahko trdi, da je nekdo, ki ne moli, boljši od nekoga, ki moli redno. To nima nikakršnega smisla.« Mladi člani *grina* se sicer ne spuščajo v odprte kritične debate s starejšimi, toda v pogovorih med seboj in z mano so pogosto navajali izjave pridigarja Haidare, da bi podprli svoje razumevanje in izvajanje islama.

Pomanjkanje solidarnosti nasproti medsebojni pomoči (*nyogondeme*)

Kljub temu da so raziskovalci Afrike že pokazali, da je mit o afriški solidarnosti res zgolj mit – gre namreč za to, da je solidarnost vezana na finančne zmogljivosti posameznika in na recipročnost, kar pomeni, da tisti najrevnejši, ki nimajo sredstev, ne morejo sodelovati v tem krogu solidarnosti²² – pa vendarle trdim, da ne moremo popolnoma zanikati obstoja nekih oblik solidarnosti, ki obstajajo med določenimi muslimani v Burkina Fasu. V primeru naše skupine oziroma *grina* je očitno, da skorajda ni solidarnosti med višjim in nižjim slojem skupine in da se bogatejši moški iz skupine pogosto postavljajo s svojim bogastvom pred revnejšimi, ne da bi delili z njimi; po drugi strani pa mlajši, še neveljavljeni, ki se s težavo vsak dan nahranijo, delijo tisto malo, kar imajo, z enim ali dvema najbližjima v skupini. Kot mi je dejal eden izmed mlajših informatorjev: »Skupaj smo vsak dan in so dnevi, ko je resnično težko, sedimo in imamo rdeče oči od obupa, čakamo na priložnosti, da bi zaslužili vsaj malo denarja, da bi se najedli.« Ker so njihovi občasni zaslužki res majhni, se moški pogosto združijo s svojimi najožjimi zavezniki v pare po dva ali v skupino treh, da bi skupaj prislužili tistih nekaj sto FCFA, ki jih potrebujejo za dnevni obrok riža in za nekaj cigaret. Lastnik trgovine, Baba, eden redkih v skupini, ki je poročen in ima avto, gre na kosilo domov,

²² Vidal, La 'solidarité africaine', str. 687–691; Roth, Threatening Dependency, str. 107–137; Roth, »Tu ne peux pas rejeter ton enfant!«, str. 93–116.

včasih pa si kupi hrano v restavraciji hotela nasproti njegove trgovine, še posebej, kadar ga obišče katera od ljubic. Zlasti kadar so na obisku dekleta, se rad pobaha pred pomočniki, vendar jim ne ponudi hrane. Občasno sicer da kakšen kovanec ali celo manjši bankovec kakšnemu izmed mladih fantov, ki ga uporabijo za nakup obroka. 19-letni Moussa, ki se preživlja s prodajo spominkov na cesti, pravi, da je Baba eden izmed ljudi, na katerega se občasno obrne za pomoč. Pravi, da lahko s tem, da izkazuje spoštovanje Babaju, v zameno pričakuje pomoč. Vsi mladi fantje pravijo, da je pri uspehu spoštovanje soljudi ključnega pomena, saj tako ohranja vezi s prijatelji in znanci. In to so ljudje, na katere se lahko zaneseš v težavnih trenutkih.²³

Manjše skupinice, ki obstajajo znotraj *grina*, se družijo ob večerih, dobivajo se na dvorišču katerega izmed članov *grina* in pijejo čaj, debatirajo, včasih gredo skupaj v disko ali bar.

Ob posebnih položnostih, ko se član skupine poroči ali ima njegov otrok obred imenovanja ob rojstvu,²⁴ se dogodka udeležijo vsi člani skupine in vsak član finančno prispeva po svojih močeh, včasih jih denar zbere več skupaj, bogatejši sami prispevajo k organizaciji dogodka. Tisti, ki v tistem trenutku nimajo denarja, predvsem mlajši, še neuveljavljeni člani *grina*, lahko *povrnejo* tako, da pomagajo pri pripravi čaja, hodijo po opravih za druge in se nasploh obnašajo spoštljivo do starejših članov skupine. Takšno obnašanje jim bo sicer prineslo spoštovanje drugih članov, toda ne bo jim pomagalo, da bi postali člani višjega sloja skupine, ko bodo starejši.

Uspeh v življenju: trdo delo, sreča, božje posredovanje ali vsega po malem

Ljudje v Bobo Dioulassoju verjamejo, da je za uspeh potreben trenutek sreče, ki izvira iz božjega posredovanja, to pa se izrazi v obliki človeka, ki ti pomaga. Ta koncept, ki ga lokalno poznajo kot *sababu* (iz arabščine *sabab/asbab*, kar pomeni 'razlog, priložnost', pa tudi 'način preživetja' in 'odnosi med ljudmi') in se ga v lokalnem kontekstu uporablja v pomenu tako sreče kot priložnosti, hkrati pa pomeni tudi 'zahvaljujoč nekemu, s pomočjo nekoga' – če recimo dobim kaj zahvaljujoč neki drugi osebi, je to *sababu* te osebe.²⁵ Vendar to ne pomeni, da ti možje posedajo naokoli in čakajo na božje

²³ Za odlično študijo o recipročnosti, pomoči in oblikah komuniciranja kot načinu ohranjanja in utrjevanja prijateljstev in poznanstev glej Grätz, *Friendship Ties among Young Artisanal Gold Miners*, str. 95–117.

²⁴ Gre za obred, s katerim otroku dodelijo muslimansko ime in ga s tem zavežejo islamu. To je muslimanski ekvivalent krsta, zato v lokalni francoščini ljudje ta obred imenujejo *batême*, kar dobesedno pomeni 'krst'. V lokalnem jeziku jula se obred imenuje *deenkuli*, kar dobesedno pomeni 'obred, ko otroku obrijejo glavo'.

²⁵ O konceptu *sababu* oziroma *sabu* v Sierra Leoneju glej Jackson, *In the Thrown World: Des-*

ali človeško posredovanje. Ves čas iščejo priložnosti za zaslužek, toda te so zelo redke in se zato včasih zdijo kot čudež. Zaradi redkosti teh priložnosti se včasih nenaden uspeh zdi kot rezultat čarovništva, ki mu lokalno rečejo tudi *wak* ali *čogočogo*.²⁶

Starejše generacije Boboležanov mlajše ljudi pogosto označujejo za lenuhe, pravijo, da živijo na račun staršev,²⁷ toda večina moških, o katerih govori ta članek, ne živi na račun staršev in celo po svojih najboljših močeh prispeva k družinskemu proračunu (nekateri plačujejo račun za elektriko in/ali vodo, drugi dajejo denar za hrano, če v družini ni očeta. Enako velja, če so ti moški najstarejši moški v družini in imajo torej samo mamo in mlajše brate ter sestre. Le redki gredo domov na kosilo, saj menijo, da bi bilo neprimerno, če bi pri svojih letih jedli doma in s tem prikrajšali ženske in otroke za njihov delež – zato se poskušajo znajti po svojih najboljših močeh in si prislužiti dovolj denarja vsaj za en kuhan obrok dnevno, čeprav se zgodi, da kakšen dan tudi to predstavlja problem.

So pa seveda tudi boljši časi, ko kakšen izmed vajencev zasluži nekaj več denarja ali pa se mladi turistični vodič vrne z uspešnega izleta s turisti in takrat sledi zabava, morda povabijo ostale na pijačo in veseljačijo cel vikend. Toda take priložnosti so zelo redke, še posebej za prodajalce vajence, ki so ukleščeni v težaven odnos s svojim šefom, ki jih vedno znova prepriča, da delajo zanj, kljub temu da jih izkorišča. Obljubi jim večji delež pri naslednji prodaji, vendar te obljube največkrat ne izpolni.

Moje opazovanje me je pripeljalo do zaključka, da je razlog za to večno upanje na srečni trenutek, na veliko priložnost teh mladih mož, ta, da med njimi vedno krožijo zgodbe o ljudeh, ki se jim je posrečilo, o ljudeh, ki so dobili *sababu* in tako postali neodvisni. Primer človeka, ki se mu je posrečilo, je lastnik trgovine, pred katero se skupina srečuje. Svojo pot je začel kot vajenec pri starejšem prodajalcu umetniških izdelkov in ta mu je dal nekaj izdelkov, da jih proda in ves profit, če sam najde kupca, zadrži zase. Kasneje se je moškemu sreča pokazala še tako, da sta si dva bogata Francoza, ki sta delala v mestu, prav njega izbrala za dobavitelja svojih afriških *starin* in da sta kupovala res na veliko. Vsi, ki poznajo to zgodbo in se ukvarjajo s prodajo starin in umetniških izdelkov, upajo, da se jim bo posrečilo podobno, hkrati pa navajajo ta primer, da bi dejali, da bi moral biti ta moški do svojih vajencev bolj radodaren, saj je tudi sam bil vajenec in mu je njegov šef dal priložnost za uspeh in osamosvojitvev.

Kljub temu da moške verjamejo, da se jim lahko prikaže sreča, pa prav tako verjamejo, da si je takšno srečno priložnost potrebno zaslužiti in eden od načinov, da to dosežemo, je skozi molitev. Kot so mi razložili številni med

tiny and Decision, str. 193–210.

²⁶ Glej tudi Royer, *Spirit of Competition*, str. 464–483.

²⁷ Roth, *Tee und Träume*.

njimi, se vsako jutro, preden se odpravijo v mesto, obrnejo k Bogu (na različne načine, eni s pomočjo ritualne jutranje molitve, imenovane *fajr*, drugi tako, da zrecitirajo eno *fatihah* (otvoritvena sura oziroma prvo poglavje korana), ne da bi opravili celotno molitev, spet tretji tako, da v jeziku jula prosijo Boga, naj jim pomaga (ritualna molitev je v arabščini). Včasih je molitev vezana zgolj na prošnjo, da bi preživeli dan in si priskrbeli osnovni obrok, včasih pa prosijo Boga, naj jih odreši trpljenja, jim pošlje *jigija*, nekakšnega mecena, čigar *sababu* jim bo pomagal, da uspejo.

Zaključek

V uvodu sem omenila, da mladi moški, katerih življenja raziskujem, niso najbolj očitni informatorji za antropologa, ki preučuje islam v urbanem Burkina Fasu, saj so v očeh bolj strogih muslimanov ti mladi ljudje neresni, njihovo obnašanje pa je zelo nemuslimansko. Zaradi njihovega grešnega vedenja jih obsojajo tako starejši muslimani kot tudi mlajši muslimani, ki so aktivni v kakšni izmed številnih islamskih organizacij, ki danes delujejo v Burkina Fasu. Zmerjajo jih z barabami, celo s tatovi in zadrogiranci, in tudi sama sem imela kar nekaj težav, da sem svojim bolj strogim znancem upravičila svoj interes za te mlade ljudi, ki v očeh večine niso primerna družba za spoštljivo osebo.

Toda skozi mojo udeležbo pri njihovih vsakdanjih aktivnostih in v pogovorih z njimi sem ugotovila, da se večina teh mladih moških močno trudi vzdrževati spoštljivo podobo in da so med seboj solidarni na načine, ki močno spominjajo na ideale islamske in afriške solidarnosti, o kateri pogosto govorijo moji ostali informatorji, kadar jih vprašam o definiciji pravega pobožnega muslimanskega vedenja. Pogosto ravno ti ljudje, ki obsojajo mlade moške zaradi tega, kar ocenjujejo kot nemuslimansko vedenje, niso več tako zavzeti pri pomoči in solidarnosti drugim muslimanom. Zdi se, da starejša generacija teh trgovcev živi svoj islam na bolj očitni način, medtem ko mlajši svoje muslimanskosti ne izražajo na očem viden način. Govorimo lahko o prikritem, morda porajajočem se islamu. Nadalje, ko ti mladi moški govorijo o svoji prihodnosti oziroma o možnostih doseganja uspeha v življenju, se strinjajo, da sta prihodnost in uspeh povezana z Bogom in s priložnostjo, ki ti jo Bog nameni, tisti *sababu*, ki ga prejmeš v obliki človeške pomoči, vendar z božjo pomočjo. Vendarle pa vsi priznavajo, da se je za uspeh potrebno potruditi in da človek ne more zgolj čakati na božjo odrešitev.

Kljub njihovi nenavadni obliki prakticiranja islama, vera predstavlja stalnico v življenju teh moških in predvsem za mlajše, manj uspešne člane te skupine predstavlja Bog vir upanja in stabilnosti. Kljub težavam, s katerimi se srečujejo vsak dan, ne izgubijo vere in si vsi želijo, prej ali kasneje, postati dobri muslimani.

Viri in literatura

- Atlas du Burkina Faso*. Pariz: Les éditions J. A aux éditions Jaguar, 1998.
- Berlin, Isaiah: *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. London: John Murray Publishers, 1990.
- Christiansen, Catherine, Utas, Mats in Vigh, Henrik E.: Introduction. Navigating Youth, Generating Adulthood. *Navigating Youth, Generating Adulthood. Social Becoming in an African Context* (ur. Catherine Christiansen, Mats Utas in Henrik E. Vigh). Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, 2006, str. 9–28.
- Cissé, Issa: L'islam au Burkina pendant la période coloniale. *Burkina Faso: Cent ans d'histoire 1985-1995* (ur. Yénouyaba Georges Madiéga in Oumar Nao). Tome I. Pariz: Karthala, 2003, str. 935–956.
- Ewing, Katherine: The Illusion of Wholeness: Culture, Self and Experience of Inconsistency. *Ethos* 18, 1990, str. 251–278.
- Grätz, Tilo: Friendship Ties among Young Artisanal Gold Miners in Northern Benin (West Africa). *Africa Spectrum* 39/1, 2005, str. 95–117.
- Jackson, Michael: In the Thrown World: Destiny and Decision in the Thought of Traditional Africa. *Choice and Morality in Anthropological Perspective. Essays in Honor of Derek Freedman*. (ur. G. N. Appell in T. N. Madan). Stony Brook: State University of New York Press, 1988, str. 193–210.
- Janson, Marloes: Roaming About for God's Sake: The Upsurge of the Tablighi Jamā'at in The Gambia. *Journal of Religion in Africa* 35/4, 2005, str. 146–171.
- Launay, Robert: *Beyond the Stream. Islam and Society in a West African Town*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- LeBlanc, Marie Nathalie: The Production of Islamic Identities through Knowledge Claims in Bouaké, Côte d'Ivoire. *African Affairs* 98/393, 1999, str. 485–508.
- Le radicalisme islamique au sud du Sahara. Da'wa, arabisation et critique de l'Occident* (ur. René Otayek). Pariz: Karthala, 1993.
- Makers and Breakers: Children and Youth as Emerging Categories in Post-colonial Africa* (ur. Alcinda Honwana in Filip de Boeck, Filip). Oxford: James Currey, 2005.
- Masquelier, Adeline: Negotiating Futures: Islam, Youth, and State in Niger. *Islam and Muslim Politics in Africa* (ur. Ben Soares in René Otayek). Oxford: Palgrave Macmillan, 2007, str. 243–262.
- Otayek, René: L'islam et la révolution au Burkina Faso: mobilisation politique et reconstruction identitaire. *Social compass* 43/2, 1996, str. 233–247.
- Roth, Claudia: Tee und Träume: Zum Generationenkonflikt junger Männer in Bobo-Dioulasso. <<http://www.journal-ethnologie.de/3>.[---

72](http://journal-</p></div><div data-bbox=)

- ethnologie.inm.de/portal/WebObjects/PortalJE.woa/wa/select?id=170001250&entity=Artikel> (17. december 2007), 2005a.
- Roth, Claudia: Threatening Dependency: Limits of Social Security, Old Age and Gender in Urban Burkina Faso. *Ageing in insecurity. Case studies on social security and gender in India and Burkina Faso. / Viellir dans l'inécurité. Sécurité sociale et genre en Inde et au Burkina Faso. Études de cas.* (ur. Willemijn de Jong, Claudia Roth, Fatoumata Badini-Kinda in Seema Bhagyanath). Münster: Lit Verlag, 2005b. str. 107–137.
- Roth, Claudia: »Tu ne peux pas rejeter ton enfant !« Contrat entre les générations, sécurité sociale et vieillesse en milieu urbain burkinabè. *Cahiers d'études africaines* 185, 2007, str. 93–116.
- Royer, Patrick: Spirit of Competition. Wak in Burkina Faso. *Africa*, 72/3, 2002, str. 464–483.
- Schultz, Dorothea: »Charisma and brotherhood« revisited: mass-mediated forms of spirituality in urban Mali. *Journal of Religion in Africa* 33/2, 2003, str. 146–171.
- Soares, Benjamin F.: *Islam and the Prayer Economy: History and Authority in a Malian Town*. Edinburg: Edinburgh University Press, 2005.
- Traoré, Bakary: *Le processus d'islamisation à Bobo-Dioulasso jusqu'à la fin du XIXe siècle*. Neobjavljeno magistrsko delo. Ouagadougou: Université de Ouagadougou, 1984.
- Trimingham, John Spencer: *Islam in West Africa*. Oxford: Clarendon Press, 1959.
- Vidal, Claudine: La 'solidarité africaine': un mythe à reviser. *Cahiers d'Études africaines*. 34 (4)/136, 1994, str. 687–691.
- Young Africa: Realising the Rights of Children and Youth* (ur. Alex de Waal in Nicolas Argenti). Trenton, NJ and Asmara: Africa World Press, 2002.

Summary

Islam and the everyday life of young men in urban Burkina Faso

In recent years many studies about Islam in West Africa (and elsewhere in Africa and the world) have been focusing on the resurgence of Islam, on Islamic leaders that are gaining importance in the region, various Islamic movements which are becoming more visible and much larger in terms of membership. In this article I will not engage in detail in the contested definitions of what is or is not Islamic. Similarly to Marie Nathalie LeBlanc and Robert Launay - both anthropologists working on Islam in West Africa - I accept the emic definition and consider that a Muslim is a person who claims to be one, regardless of what the 'official' or dominant definition of a Muslim may be. Thus I argue that the people whose lives and both everyday religious

and mundane practices I focus on represent an extremely important group within the Muslim community in urban Burkina Faso and are as such important for our understanding of Islam in Burkina Faso and elsewhere in West Africa. Their ways of expressing and acting out their Muslimhood are multiple and fragmented, often contradictory and also adaptable and adapted to whatever circumstances these people find themselves in at a given moment.

Burkina Faso is a secular state and a first impression of an inattentive observer may be that the country, except during major Islamic festivals, is not a home of many Muslims. However, Islam is the majority religion, with around 50 percent of the population as its followers. In Bobo Dioulasso, the country's second largest town, the percentage of Muslims is greater than in the country as a whole, at around 75 percent, but it is still a place of contradictions and juxtapositions

In Bobo Dioulasso, as in the rest of Burkina Faso, people of different religious beliefs live and work side by side. While there are parts of town where the majority of the population is Christian and parts where there are more Muslim households, population is religiously rather mixed and Muslim and Christian neighbours cohabit peacefully. The sound of the church bells and muezzin's call to prayer resound simultaneously and Christian neighbours attend Muslim festivals and ceremonies and vice versa. The majority of Burkina Faso's and Bobo-Dioulasso's Muslim are Sunnites.

Ethnographic material presented in this article is based on individual interviews recorded in Bobo-Dioulasso, Burkina Faso in February and March 2007 and on conversations and participant observation spread over four field trips which altogether lasted 9 months and were carried out in the period between December 2005 and March 2007.

In this article I look at the role of Islam in the everyday lives of a group of young men, who spend most of the day 'hanging around' the same location on one of the streets in the centre of Bobo Dioulasso, Burkina Faso's second largest city that lies in the Houet province in the southwest of the country. I focus on a number of common denominators that bring this group of young men together on daily basis. The discussion focuses on the modes of socialising, and modes of solidarity of these men; their everyday survival strategies and strategies for succeeding in life and the place and role of Islam in all of the above.

The young men whose lives and words I discuss in this article may not be the obvious informants for an anthropologist studying Islam in urban Burkina Faso, since in the eyes of the more strict Muslims, these young men may come across as frivolous and their behaviour may seem very un-Islamic. They are often condemned for what is seen as sinful behaviour by the older generations and by the younger Muslims that are active in many of the Islamic associations that exist in Burkina Faso.

Despite the peculiar form of practising Islam of many of the men,

the religion provides a constant in all of their lives and particularly for the younger, less successful men in this group, Allah is a source of hope and stability. Despite the difficulties that they face on daily basis, none of them have lost faith and all aspire to be or become good Muslims. I believe that despite their unconventional ways of performing (and also defining) their Muslimhood, the young men have a strong religious identity, which permeates all aspects of their lives.