

## **At navigere i det islamiske felt: Muslimske unge i det nordlige Ghana**

Annette Haaber Ihle

**Navigating in the Islamic Field: Muslim Youth in Northern Ghana:** The article presents an understanding of why young Muslims of Northern Ghana increase their religious commitment, wishing to be part of a modern world. It is stated that they place a growing importance on mastering discourse on Islamic morals and it demonstrates that discourse of this kind has increased in connection with an increase of a transnational influence on the local Islamic field. The strengthened relationship between Muslims in West Africa and the Arab world has caused an understanding of Islam which is related to the Wahhabiyya and Muslim Brotherhood traditions. The young committed Muslims of Northern Ghana find that Islam is carrying civilizing properties, as they will through their religious engagement encounter new possibilities of taking part in the modernization process: Because the moral discourse of the religious authorities is emphasizing the authority of the religious texts, it has widened the general access to schooling. Moreover, by stating that engaging in education of almost any kind is to be acknowledged as a religious and moral act, it has legitimized young Muslims becoming engaged in further religious and secular studies. The result of this development has been that the young generation of Muslims is presently creating informal moral communities across former established sectarian lines, through the engagement of which a growth in their self-respect and an increase in their skills for taking part in the development of civil society have been promoted.

**Key words:** Islamic revival, social movements, Northern Ghana

Denne artikels empiriske grundlag er det antropologiske feltarbejde, som jeg gennemførte i Tamale, regionshovedstad for Ghanas "Northern Region", i tidsrummet 2000-2002, med endnu en undersøgelse foretaget i sommeren 2004. Under et tidligere feltarbejde i 1994 havde jeg forbavset konstateret, at især unge mænd var utrolig engageret i deres religion, islam. De unges religiøse engagement udgjorde en meget central del af deres hverdag og lod til at have en indvirkning på de forventninger, de havde til fremtiden, både hvad angår den eksistens, som skulle udspille sig før og efter døden. Dette var langt fra, hvad jeg havde forventet. I tråd med Webers antagelser antog jeg, at i samfund, som var i gang med at udvikle kapitalistiske produktionsmåder og moderne institutioner som f.eks. skattevæsen, skolevæsen og social-

væsen, ville religion spille en stadig mindre rolle i befolkningens daglige liv (Weber 1995). Og i endnu højere grad antog jeg, at netop de unge ville være centralt placerede i en sådan udvikling og skulle jeg derfor ikke forvente, at de unge i Tamale ville være den del af befolkningen, som var mindst engageret i religion? Mit formål med undersøgelsen blev derfor at afdække årsagerne til, at dette religiøse engagement syntes at eskalere i samme grad som byens unge styrkede deres regionale, nationale og internationale relationer (Ihle 2003: 2).

### **Unge, moral og det islamiske felt**

"Det er islam, som leder mig moralsk, det er den lærdom, at Gud er overalt. Hvis bare jeg lærer Gud at kende i en tidlig alder, så vil jeg kunne føle Guds tilstedeværelse, hver gang jeg handler. Hver gang jeg handler ondt, så føler jeg, at Gud iagttager mig. Jeg ønsker at gøre Gud tilfreds, jeg ønsker at afstå fra at gøre det onde, jeg ønsker at gøre det gode. Grunden til, at Gud fortæller os, at vi ikke skal gøre dette eller hint er, at det vil gavne mig, ikke nødvendigvis Gud. Og så må jeg stoppe, det hjælper mig virkelig".<sup>1</sup>

Ovenstående udtalelse skal ses i sammenhæng med den position uden nævneværdig politisk og økonomisk magt, som unge er placeret i i de etnisk organiserede samfund, som Tamale udgør. Tamale er regionshovedstad for den fattigste, mest isolerede, men samtidig geografisk største af Ghanas 10 provinser. I kolonitiden blev regionen betragtet som et britisk protektorat, der ikke, som ordet antyder, i særlig grad blev beskyttet af briterne, men som snarere var at betragte som en region, der skulle beskytte briternes interesser i syd mod andre omkringliggende kolonimagter. Området forblev strukturelt underudviklet både i og efter kolonitiden. Selv om Ghana roses internationalt for sin vilje og evne til at leve op til eksterne långiveres krav, har medaljen haft den bagside, at landet siden slutningen af 1980'erne har fået stadig mindre indflydelse på egne økonomiske strategier.

Der kan derfor observeres enorme både positive og negative forandringer i de sociale og økonomiske strukturer de sidste 10 til 15 år. Siden slutningen af det 20. århundrede er de etniske og slægtsbaserede netværk blevet stadig mere skrøbelige og det sociale ansvar, som disse traditionelt har indfriet, er til en hvis grad blevet overtaget af andre sociale institutioner inden og (oftest) udenfor den offentlige sektor, og i særlig grad af religiøse interessegrupper og organisationer. Selv om Tamale er regional hovedstad og dermed bundet op til den nationale politiske struktur gennem sin regionale, demokratisk valgte regering, ledes det nordlige Ghana (Dagbon) i lige så høj grad af høvdinge, som er udvalgt gennem et slægtsbaseret hierarkisk opbygget høvdingesystem. Samtidig er Ghanas politiske agenda blevet nationaliseret og globaliseret, hvilket har betydet en mere ulige fordeling af kulturelle, økonomiske ressourcer mellem Ghanas nordlige og sydlige provinser.

---

<sup>1</sup> Interview med ung muslimsk lærerstuderende 2001.

Ghanas islamiske tradition strækker sig tilbage til det 13. århundrede og i dag identificerer beboerne i det fattige Nordghana sig i stigende grad som muslimer, mens befolkningen i det langt mere resourcerige syd er kristne. Det er derfor en udbredt antagelse (og erfaring) både i syd og i nord, at det at være muslim er ensbetydende med at være fattig og uden nationalpolitisk indflydelse. Northern Region ligger således stadig hen som en ø, der udviklingsmæssigt halter langt bagefter de øvrige af Ghanas regioner.

Nationalisering og globalisering har på den anden side betydet en øget adgang til ny viden for en bredere del af befolkningen. Derfor er de unge mennesker i Tamale, hvad enten de er opvokset på landet eller i byen, godt informeret om, hvad der sker andre steder i Ghana, i Vestafrika, i Mellemøsten og i den vestlige verden. De engagerer sig i livet i Tamale motiveret af store forventninger til fremtiden og forestiller sig, at livet i byen vil gøre dem i stand til at løse dem fra fattigdommens, slægtskabets og etnicitetens lænker.

Selvom Tamale huser ca. 350.000 mennesker, fremstår byen snarere som en stor samling af landsbyer end det provinsens centrale område for uddannelse (med grundskoler, gymnasier, lærerseminarier og universiteter), for handel, for religion og for lokal politik, som byen faktisk fungerer som. Selv om mange kristne kirker er repræsenteret i byen, indikerer den store centrale moske, symbolsk placeret på byens umiskendelige højdepunkt, at Tamale hovedsagelig er en muslimsk by.<sup>2</sup>

At byen er centrum for islam fremgår bestemt også af de mange skilte, som annoncerer alle mulige islam-relaterede aktiviteter. Byen huser en del private islamiske institutioner, som både sammen og hver for sig tilbyder alt fra velgørenhed til familiebegrænsningsprogrammer, beskyttelse mod AIDS, ungerådgivning, biblioteker, sundhedsklinikker og religiøse studiegrupper. Når der kaldes til bøn de obligatoriske 5 gange om dagen fra byens mange minareter, samles størstedelen af byens mandlige befolkning omkring mere eller mindre interimistiske bedepladser, som opstår til lejligheden på hvert et gadehjørne, hvis de troende da ikke beder i en af de mere end 33 større og for nyligt opførte moskeer, som er placerede ved alle større institutioner som markedspladser, skoler, universiteter, hospitaler og daginstitutioner (Ihle 2003: CCCXI). Befolkningens åbenlyse religiøse engagement lader sig også iagttage i de debatter, som foregår hver aften på de større offentlige pladser, på de højere uddannelsesinstitutioner og i den lokale "Radio Savannahs" særlige programmer om islam. Deltagerne i disse debatter er oftest unge mænd og kvinder, og et gennemgående emne for deres debat er vigtigheden af, at man i alt, hvad man gør, handler i overensstemmelse med islamisk moral.

Denne artikel vil afklare, hvorfor de unge muslimer i Nordghana foretrækker at engagere sig i islamisk sanktionerede aktiviteter og hvorfor moralsk relateret diskurs synes at spille en særlig stor rolle i de unges religiøsitet, som feltarbejdets

---

<sup>2</sup> Ca. 58 % af befolkningen i Northern Region anser sig selv som muslimer (til sammenligning er der 24%, som identificerer sig som kristne) og antallet af muslimer i selve Tamale overstiger sandsynligvis dette antal, da islam fortrinsvis dyrkes af byboere (2000 Population & Housing Census).

observationer indikerer. Jeg vil argumentere for, at unge muslimers opvisning af moralske dyder gennem deres moralske talehandlinger (hvor de pakker deres udtalelser ind i moralske termer) er en ny (?) måde, hvorpå de etablerer bånd til anerkendte religiøse autoriteter (Austin 1997). Artiklen er et forsøg på ved hjælp af Pierre Bourdieus sociale teoris analysebegreber – objektive strukturer, felt, typer af kapital, habitus og dispositioner – at relatere udviklingen af de religiøse strukturer i dette samfund til individers dispositioner for at handle på særlige måder, uden at der dog argumenteres for, at der er en lineær og utvetydig relation mellem de samfundsmæssige strukturer og de unges individuelle handlinger (Callewaert 1997: 13ff.; Bourdieu 2000: 136, 142; Järvinen 2000: 344, 350). Som Bourdieu gør det klart, så bliver menneskers socialt afhængige disposition til at agere på særlige måder i særlige situationer og kontekster konstant udfordret af den symbolske værdi, som mennesker tillægger hver ny handling, som finder sted. Denne symbolske værdi har sin egen magtfulde indflydelse på, hvad en given befolkning forventer at deres handling vil føre til og denne forventning sætter grænser for, hvilken værdi en given handling kan tillægges. Mennesket er, siger Bourdieu, i bund og grund socialt og derfor afhængig af social accept (Bourdieu 2000: 187).

I mange af mine interviews gjorde de unge gældende, at det at mestre en religiøs diskurs om moral medførte megen positiv offentlig anerkendelse fra religiøse autoriteter: Imamer, sheiker, skolelærere, forældre o.s.v. "Ekvilibrisme i moralsk diskurs" kan således ses som et formuleret krav om adgang til magtpositioner indenfor det islamiske felt, som de unge antager på sigt vil gøre dem i stand til at ændre deres position på den arena, som den lokale umma<sup>3</sup> konstituerer. Jeg vil derfor i denne artikel argumentere for, at det at iscenesætte sig selv som et moralsk og religiøst engageret menneske kan forstås som en ny form for islamisk ungdomskultur, hvor igennem unge muslimer søger adgang til nye og andre former for kapital og til nye rum, hvor magt udøves (Buchholtz 2002: 3; Durham 2000: 116). Moral defineres her som handlinger, som er bredt anerkendte som acceptable og rosværdige i en given lokal kontekst. At være i en position, hvor man har indflydelse på, hvem der anses som en god muslim og hvad der anses som god islamisk moral er således et udtryk for magt i det netværk af relationer, som binder muslimer sammen i Tamale og som skaber et særskilt og selvstændigt islamisk felt. Gennem anerkendelse af disse religiøst sanktionerede handlinger bekræfter de etablerede islamiske autoriteter, de nye profeter og de unge lægmuslimer, at de er enige om at kæmpe for at bevare islam som et magtfuldt felt i Tamale.

### Det islamiske felt

Bourdieu antager, at religiøs kapital bliver skabt, investeret, udvekslet og akkumuleret indenfor mere eller mindre selvstændige religiøse felter af individuelle handlende, som befinder sig i forskellige positioner. Han understreger vigtigheden af at identifi-

<sup>3</sup> Arabisk for: Det muslimske samfund. Begrebet refererer ikke til et geografisk område, men til det sociale fællesskab, som en befolkning af muslimer udgør, enten lokalt eller globalt.

cere de specifikke og til tider modsatrettede interesser, som forskellige religiøse autoriteter har i deres felt, og at identificere de strukturer, som sætter dem op imod hinanden. Det er altså vigtigt at afdække de interesser, der konstituerer det aktuelle religiøse felt og de måder, hvorpå de religiøse autoriteter konkurrerer for at værne om disse interesser. I analysen af det religiøse felt peger Bourdieu på vigtigheden af at forholde sig til en bred vifte af strukturelle betingelser, som ligger til grund for aktiviteter, som de aktører etablerer, der finder det vigtigt at bevare det religiøse felt (Bourdieu 1991). Han gør ydermere opmærksom på, at aktørerne i feltet ikke altid er bevidste om hvilke sociale, økonomiske, politiske eller kulturelle betingelser, der gør sig gældende her. Ethvert religiøst felt skal derfor forstås som en arena, hvor produktion, cirkulation og ejerskab til værdifulde varer, service og viden er grundlag for at respekt tillægges bestemte aktører og hvor aktører, der befinder sig i forskellige positioner i feltet, derfor kæmper for at akkumulere og monopolisere forskellige former for kapital for derefter at kunne bevæge sig til mere respektable positioner (Schwartz 1996: 79).

Under mit feltarbejde kunne processer, som skaber dynamikken i Bourdieus religiøse felt, observeres i Tamale: Diskussioner, voldelige kampe og endog mord havde længe fundet sted mellem forskellige muslimske undergrupper over fortolkninger af islamiske dogmer og deres konsekvenser for rituel og moralsk praksis. Selv om disse begivenheder ofte søgtes tiet ihjel af mine informanter, blev jeg hurtigt opmærksom på de mere eller mindre voldelige sammenstød og diskussioner om den rette definition af den gode muslim, som fandt sted på gader og veje, i diverse medier, ved offentlige møder og på uddannelsesinstitutioner, hvor både lægfolk og unge såvel som ældre og etablerede religiøse autoriteter tog del. I særlig grad handlede disse disputter om karakteren af islamiske ægteskabsprocedurer, vigtigheden af at være islamisk gift, muslimers rette klædedragt, muslimers særlige forpligtelse til at tage del i udviklingen af lokalsamfundet, den rette definition af godt islamisk lederskab, muslimers pligt til at tage del i den offentlige debat og uddanne og blive uddannet, o.s.v. I disse diskussioner var det åbenlyst, at folk talte mere om respekt og prestige i relation til islamisk moral end om andre markører for høj religiøs status. Spørgsmålet for mig blev således at afklare, hvorvidt islamisk moralsk praksis skabte distinktioner mellem individer og grupper eller modsat, om moralsk adfærd og diskussionerne omkring emnet var i færd med at samle et allerede opsplittet islamisk felt.

I antagelsen af at islam i Tamale udgør et selvstændigt religiøst felt i Bourdieus forstand, er det nødvendigt at tage et par forbehold: Literate muslimer har været aktive som religiøse eksperter, handlende og jurister over hele Vestafrika siden det 17. århundrede og en magtfuld social klasse af muslimske lærde har siden været knyttet til lokale etniske aristokratier som politiske rådgivere på alle regeringsniveauer (Levtzion 1968: 92 ff). Opkomsten af religiøst lærde, hvis autoritet ligger i nye former for præsteuddannelser og som indtager selvstændige præsteprofessioner, uafhængige af andre beskæftigelser som landbrug, skrædderi, undervisning eller healing, er imidlertid af nyere dato. Dette synes at indikere at islam i Tamale er i en proces med at udvikle sig til et selvstændigt religiøst felt, hvor specielt de unge indtager en særlig

magtfuld rolle som lægfolk i en kamp, hvor deres position og fornemmelse for spillet bliver af absolut vigtighed for deres egne muligheder for at begå sig og avancere i, men også udenfor feltet. Ved at udfordre de etablerede autoriteter på deres forskellige definitioner af den gode muslim har de indflydelse på hvilke nye profeter, der kan forlade deres position som netop nye og istedet blive en del af den anerkendte gruppe af *'ulamâ'*.<sup>4</sup>

Det er samtidig nødvendigt at understrege, at skønt de muslimske unge er dybt berørt af deres opvækst i dette lokale islamiske miljø, så må de stadig betragtes som selvberørende agenter. Derfor kan analysen ikke begrænses til at omfatte internaliserende og socialiserende aspekter, men må også beskæftige sig med, hvordan de unge definerer sig som muslimer under indtryk af de følelsesmæssige relationer, som de etablerer med de religiøse mennesker: Deres forældre, medstuderende, lærere og andre religiøse personligheder, som de møder på deres vej (Holland & Lave 2001:31). Især er det vigtigt at have øje for, at de følelsesmæssige relationer, som de unge etablerer til religiøse autoriteter, kan skabe et gensidigt bånd af forpligtelser, hvori der også er indlejret løfter, som rækker langt ind i fremtiden.

Valget af Bourdieus teoretiske ramme tilskynder således til at afdække et dialektisk forhold mellem de samfundsmæssige og dermed også religiøse strukturer, der dominerede og dominerer de unges barndom og ungdom og deres nuværende religiøse engagement. Analysens mål er at beskrive den dynamik, der karakteriserer det islamiske felt i Tamale, hvilke religiøse autoriteter, der dominerer her, hvem der tidligere har og stadig udfordrer disse, hvilke konsekvenser dette har haft for magtbalancen i det islamiske felt og for hvilke former for religiøs kapital, der er i høj kurs blandt de unge muslimer for øjeblikket. En sådan analyse vil forhåbentlig gøre det tydeligt, hvorfor unge muslimer i Tamale forventer, at den omtale i moralske termer af deres aktuelle praksis og af deres planer for fremtiden tillægges så stor symbolsk værdi indenfor det islamiske felt, at denne vil styrke deres sociale mobilitet.

### **At være ung i det etniske felt**

Jeg har antydnet ovenfor, at det at være ung i Tamale er forbundet med en magtesløshed, som rammer mere end de 35 % af byens befolkning, som er mellem 15 og 40 år. Ældre mennesker fungerer oftest som religiøse ledere af regionens dominerende etniske grupper (dagomba, gonja, hausa og mamprusi) forfædrekulter, som – selv om de allerfleste beboere i Tamale anser sig selv som muslimer – stadig spiller en stor rolle i byens daglige politiske og sociale liv. På grund af (og ved hjælp af) denne tradition vedligeholder fortrinsvis de ældre mænd de sociale strukturer som betyder, at høj alder tillægges stor symbolsk værdi. Derfor er magtpositioner oftest associeret med mennesker i høj alder. Ældres rettigheder og privilegier betyder, at sønner underlægges fædre og fædres og mødres brødre og disse relationer af afhængighed, som denne magtfordeling skaber, udarter ofte til konflikter mellem generationer.

<sup>4</sup> Arabisk for de lærde i islamiske videnskaber, der agerer som fortolkere, lærere og beskyttere af de islamiske doktriner og den islamiske lov, d.v.s. imamer, sheiker, prædikanter og dommere.

Når de unge ikke har en egen selvstændig indkomst, sætter dette forhold de unge i en sårbar position, fordi adgang til uddannelse, jobs og sundhedsforanstaltninger således skal sanktioneres af de ældre generationer. Ofte kategoriseres mænd stadig som unge, selv om de er langt oppe i trediverne, og dette i særlig grad hvis de ikke har været økonomisk i stand til at gifte sig og stifte familie. Helt voksne og uafhængige bliver de unge først, når deres far, farbror og morbror er døde. Dette forhold indikerer, at unge mennesker i det nordlige Ghana, kvinder såvel som mænd, befinder sig udenfor de vigtigste socioøkonomiske beslutninger og dermed også på grænsen af den politiske og offentlige sfære.

Det traditionelle politiske høvdingesystem har beholdt sin betydning, fordi staten koncentrerer udvikling og magt langt mod syd. I dette system er det mænds (til dels konstruerede) afstammingslinie der afgør, om en given slægt tilhører den ene eller anden af to dominerende klasser: de kongelige eller de menige. Regeringen af Dagbon har siden slutningen af 1800-tallet været knyttet til to aristokratiske klaner, Abudu og Andani, hvorfra høvdinge på de højere niveauer på skift er blevet udvalgt. Det er de øvrige klaners lod at agere menige (commoners) med kun snæver adgang til etnisk baseret politisk magt. Unges position som magtesløse er således også afgjort af, i hvilken grad deres slægtslinie er i stand til at knytte sig an til disse to royale klaner.

Når det over en længere periode ikke lykkes sønner af høvdinge at blive valgt til høvdingepositioner, så mister deres slægtslinie sin aristokratiske status. Og når de to kongelige klaner samtidig producerer langt flere sønner, end der er embeder til, så bliver konkurrencen om embederne mellem disse sønner stadig hårdere (Goody 1968: 111). Ungdomskategorien, som den defineres i det nordlige Ghana, konstrueres således ikke kun af biologisk alder, men i lige så høj grad af, hvilke sociale relationer den enkelte unge mangler. Konsekvensen af den øgede konkurrence mellem sønner, som formelt har ret til, men ikke krav på politiske positioner, synes at betyde, at afstamning og slægtskab som konstruerede biologiske begreber mister deres betydning som symbolsk kapital. Vejen ud af ungdommens magtesløshed synes at gå via beherskelsen af praktikker, som demonstrerer de unges ønske om at etablere relationer til magtfulde klaner ved at erhverve sig de nye former for kapital, som er anerkendt af disse. Ungdomskategorien er således socialt konstrueret, idet den er afhængig af de etniske, religiøse, køns- og klassemæssige relationer, som de unge har eller ytrer ønske om at etablere; af de forventninger, som disse relationer har til de unge; og af de typer af kapital, som de unge derfor søger at erhverve sig. I denne sammenhæng synes religiøs kapital og de færdigheder, der er knyttet til at håndtere denne form for kapital at spille en stadig stigende rolle som en form for "empowerment" af de unge og således også for den sociale mobilitet til positioner, som de unge ønsker at opnå indenfor det etniske felt. Man kan sige, at det etniske felt har bevaret sin magt og dermed sin tiltrækningskraft, mens de former for kapital, som før var dominerende her, har ændret karakter. Stadig flere unge, som er placerede i lavere høvdingepositioner, forlader deres lokale landsby og begiver sig til Tamale og endog

helt til Accra for at styrke deres religiøse viden og deres relationer til religiøse autoriteter i den hensigt at kvalificere sig til højere høvdingembeder.

### **Empirisk baggrund**

Som nævnt ovenfor trækker denne artikel på flere længere og kortere perioders antropologisk feltarbejde (Ihle 2003: CCCII ff.). Specielt gav de indsamlede livshistorier mig en bedre forståelse af hvilke tiltag, de unge muslimer selv opfattede som vigtige religiøse handlinger, hvilke intentioner der i deres øjne motiverede disse handlinger og hvad de forventede ville blive det fremtidige resultat af disse. Livshistorierne understregede tillige, at følelser af accept og afvisning havde haft en væsentlig betydning for de unges religiøse engagement siden deres barndom. Mens nogle erindrede, hvordan deres fædre benovet havde lyttet til deres fortolkning af koranen, var andre unge stadig tynget af den smerte, følelse af svigt og af nederlag, som de forbandt med erindringen om, hvordan de havde været ude af stand til at tåle den religiøst sanktionerede vold, som de havde mødt i koranskolen. Ved at relatere disse følelser til på den ene side de objektive betingelser, der strukturerer dette samfund, (som f.eks. de begrænsede muligheder for uddannelse) og på den anden side til de personlige erfaringer, som hver enkelt ung informant havde gjort sig, blev det tydeligt, at de unge også havde ikke-bevidste motiver for deres religiøse aktiviteter.

Desuden indikerede en spørgeskemaundersøgelse, at de unge kunne observere at et stigende religiøst engagement havde fundet sted i dem selv og blandt deres medstuderende, kolleger og venner i Tamale de sidste par år inden mit besøg,

### **Tidlige forandringer i det islamiske felt**

Den politiske og økonomiske isolation, som Ghanas nordlige region gennemlevede under, men også efter kolonitidens afvikling, faldt sammen med en øget interaktion mellem Vestafrikas og Mellemøstens religiøse institutioner. Selv om det sufistiske Tijaniyya broderskab havde været repræsenteret i området siden begyndelsen af det 19. århundrede, konsoliderede broderskabet ikke for alvor sin position før begyndelsen af 1950'erne, da Ibrahim Niass, en kendt og respekteret sheik fra Senegal, som havde studeret i flere årtier ved religiøse centre i både Mellemøsten og Nigeria, aflagde besøg i Tamale. Som sufiorienteret muslim lagde Niass vægt på islams esoteriske ritualer, som gennem mystiske oplevelser skal bringe menigheden tættere på gud. Mens de lærde sufier i kraft af deres position er tvunget til at yde eller deltage aktivt i disse ritualer, er det de muslimske lægmænds pligt at nyde de velsignelser fra Gud, som de religiøse ledes engagement afføder.

Den sufistiske tilgang til islam havde således etableret to grupper af troende i Tamale, som så mange andre steder i Vestafrika, karakteriseret af de forskelle, som gjorde sig gældende i deres religiøse praksis og form for engagement: En religiøs elite, som gennem udøvelsen af klart definerede ritualer etablerede hele menighedens gudsforhold på baggrund af de velsignelser fra Gud, som disse ritualer skabte og en bredere gruppe af lægfolk, hvis ansvar det var at tage imod disse velsignelser,



nyde dem og derigennem blive motiveret til at bekymre sig om og engagere sig i det muslimske samfunds velfærd.

Sheik Niass' ivrige understregning af disse sufistiske karaktertræk blev mødt af voldsomme negative reaktioner og foranledigede snart efter, at en gruppe muslimer i Tamale samledes om at manifestere et brud med sufismen. Dette blev samtidig et brud med den hausarelaterede gruppe af de islamiske ledere i Tamale, hvis religiøse autoritet ikke primært grundede sig i egne meritter, men snarere tenderede til at gå i arv fra far til søn indenfor visse religiøst anerkendte sufislægter (Wilks 2000: 102). Først i 1967 havde denne nye gruppe opnået så tilstrækkelig støtte i befolkningen til deres afvisning af sufismen, at den kunne demonstrere sit brud ved at afholde fredagsprædiken i den nyetablerede moske, Sakasaka. I 1967 tilsluttede denne sekt, som den betegnes lokalt, sig Ahlu Sunna wa al Jama'at,<sup>5</sup> en national samling af ghanesiske studerende, som havde studeret i Medina i Saudi Arabien på et velrenommeret universitet for udenlandske studerende.

### Det skriftorienterede paradigme

1960'ernes reform af det islamiske felt i Tamale var på en gang inspireret af traditioner, som havde deres rødder i de saudiske wahhabiers konservatisme og de, der hylkede det egyptiske muslimske broderskabs aktivisme. Nogle år efter Niass' besøg i Tamale introducerede Ahlu Sunna det "skriftorienterede paradigme", som havde rod i begge disse traditioner og dette har siden har sat sine dogmatiske og praktiske aftryk på hele Tamales islamiske felt (Ihle 2003: 110).

I modsætning til den sufiorienterede tradition, som baserer sig på mundtlig overlevering fra den religiøse autoritet til den uerfarne elev og disses tilknytning til særligt anerkendte slægter, insisterede tilhængerne af det skriftorienterede paradigme på, at enhver muslims religiøsitet alene må basere sig på læsning af de kanoniske tekster, Koranen og Hadiths, ikke på hidkaldelse af mystiske kræfter fra Gud gennem lokalt anerkendte ritualer.<sup>6</sup> Således understreger et medlem af "Muslim Development Fund", som samler en del af byens intellektuelle spidser, hvor vigtigt det er at luge alle lokale og dermed udogmatiske ideer om islam ud af den religiøse praksis, da disse er udtryk for fortolkning, der truer den rette islamiske livsstil. Derfor må de troendes religiøse erfaring ikke tilegnes gennem vedkommendes esoteriske oplevelser, men må i stedet være en følge af rationelle studier, som alle muslimer i teorien er i stand til at (og bør) gennemføre (Brenner 2001: 8).

Fortalere for det skriftorienterede paradigme indvarslede en fremtid, hvor fromhed og moral skulle fremme muslimernes antimaterialisme og fordringsløshed og de krævede, at disse dyder skulle præge de rette muslimers daglige praksis. De vakte muslimer skulle optræde beskedent og moderat i beklædning og i forbrug og de

<sup>5</sup> Arabisk for "gruppen, der følger den rette vej".

<sup>6</sup> Dette syn på religiøse tekster bliver ofte forbundet med religiøs fundamentalisme i den brede offentlige diskurs. Jeg har med vilje afstået fra at bruge denne betegnelse, da den ikke anvendes af medlemmerne af Ahlu Sunna selv, og fordi ordet fundamentalisme ofte fejlagtigt forbindes med religiøs vold og terror. Herved skabes et forvrænget billede af denne meget forskelligartede gruppe af muslimer.

skulle demonstrere "kontrol" af deres følelser, kroppe, deres egne planer for fremtiden, deres børns religiøse og sekulære uddannelse og af deres opførelse. For at teksten kunne studeres i den hensigt at fremme en sådan udvikling, blev færdigheder som at kunne tale, læse og skrive arabisk i højeste grad anerkendte former for kapital for de, der støttede det skriftorienterede paradigme (Sadaala 2004: 49).

### **Profeterne og skabelsen af et nyt lægmandsskab**

Både på kort og på lang sigt kom introduktionen af det skriftorienterede paradigme til at ændre magtbalancen i det islamiske felt. Paradigmets ideologi etablerede særlige praktikker som religiøse dyder, som skulle karakterisere den sande muslim. Han eller hun skulle som sagt være bekendt med de centrale religiøse tekster, demonstrere vilje til i det offentlige rum at formidle denne lærdom videre (undervise og lade sig undervise) og optræde som socialt og økonomisk ansvarlig for den lokale og internationale muslimske menighed, "ummaen" (The Encyclopaedia of Islam: 861). Dette nye paradigme skulle styrke forbindelsen mellem religiøs viden og personligt ansvar og handlen i forhold til de behov, som kunne spores i det omgivne lokalsamfund.

For at få ummaens opbakning til denne fortolkning blev der lagt mere vægt på at organisere missionsaktiviteter, der fortrinsvis var rettet mod sufitilhængere, og relationerne til det islamiske Mellemøstens religiøse institutioner blev udbygget og styrket for at knytte an til inspiration herfra. Fra 1970'erne og frem øgedes det antal af afrikanske studerende fra Ghana og hele Vestafrika i øvrigt, som studerede både religiøse og sekulære fag og emner ved institutioner i Mellemøsten og Nordafrika. Religiøs litteratur, udgivet og betalt af mellemøstlige privatinstitutioner og statsvirksomheder, cirkulerede overalt i Ghana og mellemøstlige regeringer og enkeltpersoner støttede bygningen af moskeer og skoler og finansierede afholdelse af workshops og andre uddannelses- og missionsaktiviteter i Tamale og i deres egne lande. De muslimske unge så disse tilbud om studieophold som en mulighed for både at uddanne sig og stifte bekendtskab med verden udenfor Nordghana og tog derfor imod dem med kyshånd.

Mest begejstring vakte de nye autoriteters understregning af den lige adgang, som alle muslimer burde have til den religiøse tekst og de konsekvenser, denne fortolkning fik for børn og unges uddannelsesmuligheder (Sadaala 2004: 59). Dette gav nemlig anledning til etableringen af nye religiøse masseuddannelsesinstitutioner, madrassaer, hvor undervisningen foregik på arabisk og nu om dage på engelsk, med lige adgang for alle muslimske børn uanset den religiøse eller etniske "kvalitet" af barnets slægt. Disse nye islamiske uddannelsesinstitutioner lod sig snart inspirere af mellemøstlige universiteter som f.eks. Al Azar i Kairo, som siden 1920'erne havde plæderet for at al viden, religiøs som sekulær, dybest set var at betragte som religiøs viden (Stenberg 1996; Skovgaard-Petersen 2007). Flagskibet for denne nye type skole, Anbariyya Islamic Institute i Tamale, havde (og har stadig) plads til flere tusinde børn og unge, som kommer ikke bare fra alle dele af Ghana men fra hele det vestlige Afrika: Senegal, Niger, Mali og Nigeria.

I perioden fra begyndelsen af 1970'erne og fremad, hvor den unge generation af fattige ghanesere i stigende grad blev udelukket fra at høste frugterne af øget politisk frihed og nye økonomiske muligheder, blev de nye religiøse ledere, som støttede det skriftorienterede paradigme, i stand til at tilbyde de unge muslimer bred religiøs og sekulær viden, sprogkundskaber og eksamenspapirer, som dokumenterede denne viden. Disse former for religiøs kapital syntes tilmed snart også at kunne veksles langt udenfor det islamiske felt, f.eks. når de religiøse eksamenspapirer banede vej for de unges adgang til lærerseminarier og højere læreranstalter, til stillinger i det private erhvervsliv eller i den offentlige sfære og når den gjorde dem eftertragtede på ægteskabsmarkedet.

En ung veletableret jurist, velbevandret både i det islamiske og sekulære lovkompleks, som i 2003 havde opnået en position som religiøs autoritet, forklarer her, hvordan han fandt sit incitament til at forandre verden i den nye form for religiøs viden, som var disse store islamiske masseinstitutioners kendemærke:

Det var gennem mit engagement i religionen at jeg valgte at begynde i skole, da jeg var 16 år. Fordi jeg forstod at gammeldags religiøs uddannelse i sig selv ikke kunne give mig svarene på alle de spørgsmål jeg havde. Og det er der at sekulær uddannelse kommer ind, det åbner dit sind og derigennem erkendte jeg dette: Især i det ghanesiske samfund lyttes der intenst til, hvad jurister mener, de er højt respekterede og de ved meget. Så jeg tænkte, at jura ville give mig en form for position i samfundet, hvorfra jeg kunne tale og blive hørt... Mit mål i livet er at skabe en retfærdig verden. Mit mål er at ændre folks synspunkter og overbevisninger.<sup>7</sup>

De nye masseinstitutioner foranstaltede en reform af det ghanesiske skoleudbud i lokalsamfund langt mod nord, hvor det officielle skolesystem altid har stået ekstremt svagt (Bening 1996). Siden slutningen af 1980'erne har religiøse ledere etableret en fælles institutionel ramme for muslimske børns religiøse og sekulære grunduddannelse i samarbejde med den ghanesiske stat. De privatejede engelsk/arabiske skoler har deres eget religiøse curriculum, mens deres sekulære uddannelse organiseres og betales af den ghanesiske stat. Staten har naturligvis set samarbejdet med disse private religiøse skoler som en mulighed for at introducere skolegang i et område, hvor de muslimske forældre hverken har haft økonomisk formåen eller motivation til at bibringe deres børn sekulær basisviden. I 2001 udgjorde de engelsk/arabiske skoler ca. 48 % af alle grundskoler i Tamale<sup>8</sup> og børn af begge køn blev undervist i lige stort antal.

<sup>7</sup> Livshistorie interview med 34-årig færdiguddannet jurist, som først efter 10 års koranskolegang påbegyndte sin grundskoleuddannelse som 16-årig. Juristen var i 2001 leder af Tamales skattevæsen.

<sup>8</sup> Ifølge "Number of pupils in Primary schools under the Islamic Educational Unit 1999/0, Tamale", "Names of Primary & Junior secondary schools under the Islamic Educational Unit, Tamale", & "Arabic Instructors in the Tamale Municipality", source: Northern Regional Office, Islamic Educational Unit, Tamale.

### **De unge lægfolk**

Den islamiske reformideologi synes i dag at tiltrække unge muslimer med meget forskellige baggrunde og af begge køn (skønt flere mænd end kvinder): Studerende, offentlig ansatte, håndværkere, hjemmegående og arbejdsløse. De har alle tilbragt en del eller hele deres skolegang i de muslimske privatskoler, som blev etableret som et resultat af den første "lavislamistiske" reformbølge, som blev resultatet af introduktionen af det skriftorienterede paradigme.

Så godt som ingen af de unge lægfolk er derfor konvertitter fra andre religioner – de unge er snarere "født ind i religionen", og de ønsker at genopvække det religiøse engagement, som de har observeret i deres forældres generation, selv om ingen af dem på den anden side har lyst til at styrke deres tilknytning til de islamiske undergrupper, som dominerer Tamales islamiske felt og hvis ledere de er opdraget til at respektere. Ikke alle er engageret i at fortolke det skriftorienterede paradigmes dogmer hele tiden og i alt hvad de foretager sig. Fælles for dem alle er dog, at deres reformorienterede religiøse engagement kan ses som en konsekvens af den svaghed og magtesløshed, som karakteriserer de positioner, de kan indtage i de etniske, slægtsbaserede og sufirelaterede religiøse strukturer, som stadig dominerer i Tamale. Adspurgt tillægger langt de fleste af disse unge hverken deres slægtsmæssige eller etniske identitet nogen særlig betydning, de er som oftest også uden tilknytning til de adelige slægtslinier. De unge muslimske kvinder ser ydermere sig selv som marginaliserede og magtesløse, fordi kvinder traditionelt har haft begrænset adgang til det offentlige rum og de politiske institutioner, som dominerer dette.

### **Skriften, de etablerede religiøse autoriter, de nye profeter og de unge lægfolk**

De unge muslimer er, som ovenfor nævnt, vokset op i et miljø, hvor enhver praksis, der kan højne deres egen og dermed deres slægts kvalitet ligger som en skjult motivation eller som en uerkendt, men højst logisk praktik for al offentlig optræden. De unge er med andre ord disponeret for at efterspørge de former for kapital, der giver adgang til prestige i dette offentlige på en gang etnisk og religiøst definerede, rum. Både de nye religiøse autoriteter og de unge muslimer har en næsten instinktiv forståelse af, at sufitraktionen er forbundet til karismatisk lederskab, hvor religiøs magt er afhængig af den religiøse leders evne til at samle menige proselytter omkring sig (Weber 1968: 1112). I ethvert møde, som foregår i offentligt regi, vil de unge derfor altid være ivrige efter at tilkendegive, hvor tæt de står i forhold til de religiøse grupperinger, som dominerer det islamiske felt. Dette gøres ved f.eks. at anvende en bestemt diskurs (salvelsesfuld, truende, nedgørende), ved at lufte bestemte holdninger til et forholdsvis snævert repertoire af emner (moral, politik, demokrati, korrupsion) ved at klæde sig på en bestemt måde (i tætsiddende, spartanske lange skjorter, hjembragt fra Mekka eller i farverige, guldbroderede kjortler), ved at recitere koranen (stille og ensformigt eller melodisk messende), ved at bede på en bestemt måde (med armene langs siden eller krydsede over maven), ved at indlede deres bøn med et

bestemt vers eller udelade dette og ved at bruge kroppen og stemmen højrøstet og aktivt eller moderat og tilbagetrukkent.

Det skriftorienterede paradigme har således udfordret den sufiorienterede tradition på en særdeles praktisk måde og har over de sidste 30-40 år skabt et dialektisk afhængighedsforhold mellem nye religiøse autoriteter, som i 1960'erne introducerede dette paradigme og en stor gruppe af unge engagerede muslimer i Tamale, der har fulgt opfordringen fra disse om at engagere sig på bestemte måder i hverdagslivet, uddanne sig sekulært og oftest i mellemlange servicefag, undervisning og sundhed og akademiske naturvidenskabelige og tekniske fag. De nye autoriteter er kun anset som islamiske eksperter og ledere, så længe den store ungdomsårgang af muslimer bifalder deres definitioner af, hvad der konstituerer religiøs kapital, mens de unge kun kan nyde anerkendelse i det religiøse felt, så længe de gør sig umage med at tilegne sig og profilere sig i de offentlige rum via former for kapital, som er anerkendt af disse nye profeter. Disse to grupper er med andre ord helt afhængige af hverandre.

De nye religiøse autoriteter føler sig først og fremmest tiltrukket af Ahlu Sunna, som nu omfatter en meget bred og forskelligartet gruppe af religiøse ledere lige fra universitetsprofessoren, gymnasirektoren, udviklingskonsulenten, mureren og cykelsmeden, alle vestligt klædt og med holdninger til kvinder, lov og uddannelse, som lige så let er at finde i ethvert vesteuropæisk land, til de troende, som Esposito har kategoriseret som traditionelle islamiske lærde (Esposito 1998: 228). Disse mænd er højt uddannede i de videnskaber, der er knyttet til studiet af islams skrifter, de taler meget lidt eller intet engelsk (som er Ghanas officielle sprog), de klæder sig fortrinsvis i arabisk inspireret klædedragt, bruger hverken ur eller smykker, de afviser brug af elektroniske hjælpemidler og de føler sig klart utilpasse, når de er tvunget til at kommunikere med enhver kvinde, som ikke tilhører deres nærmeste familie. Opslutningen omkring det skriftorienterede paradigme har derfor efterladt dette islamiske underfelt heterogent og splittet: På en gang konservativt og moderne, kollektiv- og individorienteret, orienteret mod både Vesten og Mellemøsten, på en gang dominerende og frisættende og dermed er den doxa, som råder her, i stigende grad blevet åben for fortolkning (Järvinen 2000: 356).

### **Frisættende moralsk diskurs**

Den store gruppe af unge, som de sidste 10-15 år har fungeret som støtter for det skriftorienterede paradigmes autoriteter, ses nu i færd med at introducere nye fortolkninger af dette paradigme. Fordi det lykkedes det skriftorienterede paradigmes fortalere at etablere adgang til sekulær viden og praktiske færdigheder for en større del af Tamales børn og unge og forbinde disse evner med forestillingen om "den sande muslim", er de unge blevet i stand til på individuel basis at læse, skrive og tilegne sig viden om verden og om deres religion. Man skal ikke være blind for, at de unge ved at forfølge de nye profeters former for kapital, også har fået adgang til andre felter, som f.eks. uddannelsesfeltet, som ligger udenfor de nye religiøse leders "jurisdiktion". Fra de nye autoriteters side har det erklærede mål derfor været at påvirke

de unge menneskers følelser og give dem en bevidsthed af skyld, angiveligt for at forhindre at de unge giver efter for de syndige fristelser, som den sekulære (og i deres øjne vestlige) verden tilbyder, således at de pådrager sig "syndige erfaringer".

Ved at identificere sig med de religiøse færdighedskrav og leve op til disse krav har en minoritet af de unge muslimer til en vis grad fået adgang til anerkendte religiøse positioner. Majoriteten af den stadigt voksende gruppe af unge har dog ikke denne mulighed, fordi de mangler den intellektuelle baggrund til på overbevisende måde at tilegne sig de basisvidenskaber, der er knyttet til studiet af islam. Udsagn som f.eks. "Jeg har valgt at blive lærer for at kunne fungere som rollemodel for de muslimske piger", "Jeg vil være pilot, så ghanesiske muslimer, som vil på pilgrimsrejse til Mekka, kan være trygge for, at de når frem." "Jeg ønsker at blive sygeplejerske, for at også muslimske kvinder kan føle sig trygge på hospitalet", "Efter min mening må vi muslimer opføre os ydmygt og det er derfor jeg klæder mig simpelt og kun ejer få ejendele" og "Islam hjælper mig til at kontrollere min sexlyst, min tid og min krop og det er det, der skal til for at udvikle et civiliseret samfund" er alle eksempler på, hvordan nutidig praksis og fremtidige mål iscenesættes som kendetegnende for den talendes moralske dyder. Når de unge leverer sådanne "talehandlinger", skaber de sig på en gang et omdømme som moralsk ansvarlige, de legitimerer deres individuelle valg og ønsker for fremtiden religiøst og samtidig fastsætter de nye islamiske og moralsk anerkendte normer for f.eks. uddannelsesvalg, køn og kønsrelationer, forældreskab og klædedragt (Rappaport 2001: 53). Disse forandringer i de unges religiøse og særdeles performative praksis kan ses som rituelle indekser (Rappaport 2001: 54-5), der tilkendegiver, at de unge stadig ønsker at demonstrere deres tilknytning til det religiøse felt, men at de også har individuelle og sekulære visioner for fremtiden. For at det skal lykkes dem at balancere deres ønsker mellem religiøs anerkendelse og egne mål, må deres publikum opfatte deres diskurs som netop moralske (tale)handlinger og ikke som almindelig hverdags snak, udtalelserne må være bevidste, de må være henvendt til en defineret tilskuerskare, de må følge særlige regler – ved f.eks. at referere til bestemte sura og ayats,<sup>9</sup> og endelig må publikum være overbeviste om, at de unges udtalelser vil afføde bestemte resultater. Når de unges referencer til islamisk moral bærer disse karakteristika, kan de anses som indekser på de relationer til det religiøse felt, som de unge ønsker at vedligeholde eller forstærke. Man kan anføre, at deres moralske talehandlinger får karakter af at være ritualiserede hverdagshandlinger, som på en gang forandrer de unges egen og omgivelsernes opfattelse af dem som dedikerede muslimer.

At skulle leve op til kravene om at erhverve sig intellektuelle færdigheder og udøve retskaffenhed udgør således en dobbelt byrde, men også en dobbelt chance, der synes at styrke den bredere gruppe af unge muslimers muligheder for at fungere i det islamiske felt som vægtige aktører. Stadig oftere og mere intensivt kunne jeg observere, at de unge snarere forsøger at styrke deres religiøse kapital i deres jordiske liv

---

<sup>9</sup> Sura: et kapitel i Koranen; ayat: et vers i Koranen.

ved at "bevise", at deres "moraliske kvalitet" har indflydelse på de praktiske valg, de tager i deres dagligdag, hvad angår uddannelse, engagement i social og politisk arbejde og valg af fritidsbeskæftigelser, angiveligt med det endelige mål at sikre dem en plads i himlen efter dommedag.

Jeg synes at muslimer bliver nødt til at være aktive i politik fordi politik har brug for folk, som er dedikerede, som er til at stole på, som vil være åbne og til at stole på i alt hvad de gør. [Det går galt] fordi vores politikere mangler gennemsigtighed. De lover dig bare noget, som de ikke kan holde. Jeg tror at det er derfor muslimske unge ikke vil engagere sig [i politik]... Vi må også bidrage til at udvikle vores lokalsamfund og hele vores land. Man behøver ikke at støtte bestikkelse og korruption her og der, nej. Jeg mener at vi skal bidrage til at gøre "Mor Ghana" til et bedre sted at leve... Og det bedste ved det hele er, at jeg derfor ved at i livet efter døden, der har jeg altid et sted at gå hen. Men før jeg kan gå til paradiset og nyde, må jeg gøre noget for denne verden, bruge mine evner. Jeg tror at Gud vil belønne mig for det. Det giver mig håb.<sup>10</sup>

Moraliske talehandlinger, som den ovenstående er et eksempel på, får følelsesmæssig kraft, der virker som motivation for unge, når de bliver knyttet til forventninger om deres position på dommedag, præget af både håb, usikkerhed og endog frygt (Strauss & Quinn 1997: 268). Ved at understrege de positive samfundsmæssige konsekvenser af, at unge tager personligt ansvar for deres eget liv såvel som for de svage i samfundet – ved at understrege den samfundsmæssige værdi af personlig flid og ved at beskrive egen fremtræden som beskeden og fordringsløs – sætter de unge deres egen individuelle indsats i scene som måden, hvorpå vilkårene for den muslimske umma kan rehabiliteres. Mange af disse muslimske unge ser sig selv som frontfigurer i kampen for et civiliseret samfund og for en moderne livsstil, netop fordi det skriftorienterede paradigme havde som mål at rense religionen for overtro.

De unge vakttes på en gang moderne og islamiske identitet har i en vis grad skabt en kulturel splittelse mellem by og land, dvs. mellem dem selv og de fortalere for den traditionelle livsstil, som er knyttet til slægtskab og etnicitet. Dette fremgår tydeligt af følgende erklæring fra en ung lærd, som var vendt hjem efter at have studeret i Medina i ikke mindre end 7 år:

Moral er vigtigt, for hvis du ikke har guidelines, så vil dit liv ikke blive en succes. Du vil snarere ende som en slags dyr. I Koranen har Gud fortalt, hvordan Muhammed lod de ikke-troende leve som dyr. Folk på landet bekymrer sig ikke om andet end mad, drikke og kvinder. Nogle kan lide kvinder, men de vil ikke have børn og andre vil kun have kvinder for at få børn. Så de her tre ting, det er præcis,

---

<sup>10</sup> Livshistorie interview med ung kvindelig universitetsstuderende, der som den første kvindelige muslimske studerende holdt tale til de studerende ved Ghana Muslim Students Associations årsmøde, maj 2001.

hvad dyr interesserer sig for. Hvis du kun er et menneske, men ikke er muslim, så har du intet til at guide dig, og så er du kun et dyr.

Ved over tid at udnytte "lav-islamismens" dobbelte krav om både intellektuel viden og høj moralsk integritet, som disse blev gjort gældende af de religiøse autoriteter i 80'ernes reformer, og ved at mestre moralsk diskurs og dermed iscenesætte sig selv som moralsk ansvarlige, er det langsomt lykkedes majoriteten af de unge muslimer, der ikke umiddelbart havde adgang til respekterede positioner, at ændre betydningen af den symbolske magt, som præger det lokale religiøse felt, så den er kommet indenfor deres rækkevidde. Man kan derfor anføre, at det dobbelte krav om både at beherske islamisk viden og moral så at sige har reddet den store majoritet af muslimske unges rygte som gode muslimer, selv om deres tid ikke nødvendigvis bliver brugt med næsen i studier af de klassiske islamiske videnskaber. Faktisk går udviklingen i den modsatte retning, idet mange unge giver udtryk for en skepsis overfor muslimske intellektuelle, skønt de ikke tvivler på begrebet religiøs autoritet. De synes således at blive mindre loyale overfor lederne af de islamiske undergrupper, som de selv er vokset ud af eller vokset op med og hvis ledere har etableret den undervisning, der har bragt dem videre. I stedet ytrer de ønsker om at engagere sig i moralske fællesskaber på tværs heraf, idet disse tillader dem en større grad af autonomi til at definere betydningen af islamisk moralsk adfærd.

I mine interview gav de unge udtryk for både usikkerhed og tvivl om deres eget værd. Det mål af moralsk autonomi, som de unge fandt i de moralske fællesskaber syntes dog til en vis grad at sætte dem i stand til at håndtere de følelser af at befinde sig i et isoleret vakuum, som de økonomiske og sociale forandringer har efterladt dem i. Denne tilstand får dem til på den ene side at afvise den vestlige sekulære model og på den anden side til at ønske at være del af en ny livsstil, hvor individualitet, selvberoenhed og selvbestemmelse er mulig. Selv om ingen af de unge muslimer talte direkte om moralske fællesskaber, så gav de dog udtryk for, at de følte sig draget af det fællesskab, som et fælles ønske om forandring i samfundets moralske standarder efterlod.<sup>11</sup> Oplevelser af at være accepteret og respekteret indenfor et eller flere af disse islamiske men dog tværsektoreriske fællesskaber, efterlader de unge med selvspekt og mod til at engagere sig i det nye Ghanas muligheder og samtidig bevare et anker til de lokale religiøse felter, de til dels er rundet af.

### **Muslimsk social arv**

Det er vigtigt at gøre opmærksom på, at ikke alle unge muslimer i Tamale er lige godt klædt på til at tage den udfordring op, som et medlemskab af moralske fællesskaber tilbyder. Mine observationer viste, at forskelle i opdragelse og skolegang havde

---

<sup>11</sup> For beskrivelser af andre moralske fællesskaber, der bygger på islam, se: Elfenbenskysten: Launay 1992: 30ff.; Indien: Metcalf 1999: 218ff.; Egypten: Haenni & Holtrop 2002: 46ff; Sudan: Manger 2002: 134 ff.



etableret store forskelle i karakteren af de følelsesmæssige relationer, der herskede mellem voksne (forældre, lærere, religiøse ledere) og de børn og unge, de havde haft i deres varetægt. Derfor har de unge, som var opvokset og opdraget i hjem og skoler, som var tæt knyttet til det skriftorienterede paradigme, tendens til at efterspørge de former for kapital, som de tidlige reformorienterede religiøse autoriteter accepterede. En del af disse unge yder f.eks. stadig en stor indsats for at tilegne sig evner i at skrive, tale og læse arabisk, en form for kapital som nok er velrenommeret i det islamiske felt, men som ikke vil sætte dem i stand til at bestride selv de lavest betalte sekulære jobs, hvorved de kan udleve deres drøm om at være uafhængige af f.eks. den udvidede families økonomiske og sociale krav.

Modsat kan de unge mænd og kvinder, som er vokset op i miljøer, som i ringere grad har været i stand til at bibringe dem det skriftorienterede paradigmes definition af religiøs modernitet, observeres at efterspørge flere og mere varierede former for kulturel kapital. Dette afspejler sig i de valg af uddannelser, som de efterspørger: Håndværksuddannelser, servicefag, handel og sekulære universitetsuddannelser, alle fag, som sufimuslimernes ledere tidligere anså som illegitime at deltage i.

### **Konklusion**

De unge muslimers nye identiteter som moralsk kompetente borgere, som sætter dem i besiddelse af en vis grad af religiøs autoritet, er et eksempel på, at nye sociale identiteter opstår i globaliserede kontekster, influeret af transnationale religiøse trends, som har deres oprindelse i den større islamiske verden, Mellemøsten, Nordafrika og Asien. På den anden side peger de unges religiøse praksis på, at identitetsskabelse må have rod i et lokalt felt og de former for kapital, som her tillægges høj symbolsk værdi, i dette tilfælde islam, for at gøre de unge i stand til at navigere i den moderne verden, som Ghana er godt på vej til at udvikle sig til. Ovenstående eksempel illustrerer forhåbentlig, at netop når religiøse autoriteter gennem deres dogmatiske fortolkninger giver de unge mulighed for at optræde som forhandlere af de former for kapital, som gør sig gældende lokalt, og når de unge forstår at spille spillet så ekvilibristisk, at de evner at ændre deres ideologi og praksis, har religiøst engagement en frisættende rolle. Den forandring i Tamales islamiske felt, som har kunnet observeres blandt de unge muslimer i Tamale igennem de sidste 15-20 år har således manifesteret sig i nye ungdomsgrupperinger. Der kan helt klart observeres en modsætning mellem den gruppe af unge, som har fulgt konservative ledere og som har tilegnet sig deres stramt definerede former for religiøs kapital og de unge, som er i stand til at italesætte deres egne håb til fremtiden som et religiøst og moralsk valg. Denne splittelse i gruppen af unge muslimer i Tamale, som tidligere stod sammen i deres erkendelse af egen magtesløshed, vil eventuelt i fremtiden mindskes eller ligefrem udvikle sig til en ny fælles front af utilfredshed, hvis den sidstnævnte gruppe erfarer, at den trods sin investering i moderne former for religiøs kapital ikke blev i stand til at nå de mål, den havde forventninger om.

Annette Haaber Ihle er MA i Afrikastudier, Cand.scient.anth., Ph.d.

### Referencer

- Austin, J.L. 1997 [1975]. *Ord der virker*. København: Gyldendal.
- Bening, Raymond Bagulo 1990. *A History of Education in Northern Ghana 1907-1976*. Accra: Ghana Universities Press.
- Bourdieu, Pierre 1991 [1971]. Genesis and structure of the Religious Field. *Comparative Social Research* 13: 1-44.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Pascalian Meditations*. Oxford: Polity Press.
- Brenner, Louis 2001. *Controlling Knowledge, Religion, Power and Schooling in A West African Muslim Society*. Bloomington: Indiana University Press.
- Buchholtz, M. 2002. *Youth and Cultural Practice*. Annual Review of Anthropology, 2002.
- Callewaert, Staf 1997. *Bourdieu-studier*. København: Institut for Filosofi, Pædagogik og Retorik.
- Durham, D. 2000. Youth and the Social Imagination in Africa: Introduction to parts 1 & 2. *Anthropology Quarterly*.
- The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill.
- Espósito, John 1998. *Islam – The Straight Path*. 3rd edition. Oxford: Oxford University Press.
- Goody, Jack 1968. Restricted Literacy in Northern Ghana. In Jack Goody (ed.), *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haenni, Patrick & Tjitske Holtrop 2002. Mondaines Spiritualités... `Amr Khâlid, "Shaykh Branché" de la Jeunesse dorée du Caire. *Politique africaine* 87: 45-68.
- Holland, Dorothy & Jean Lave 2001. *History in Person: Enduring Struggles, Contentious Practice, Intimate Identities*. Santa Fee: School of American Research Press.
- Ihle, Annette Haaber 2003. "Its all about Morals". *Islam and Social Mobility among Young and Committed Muslims in Tamale, Northern Ghana*. Ph.D. afhandling, Det Humanistiske Fakultet, Københavns Universitet.
- Järvinen, Margartha 2000. Pierre Bourdieu. In Heine Andersen & Lars Bo Kaspersen (red.), *Klassisk og moderne samfundsteori*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Kaba, Lansiné 2000. Islam in West Africa: Radicalism and the New Ethic of Disagreement, 1960-1990. In Levtzion, Nehemiah & Pouwels, Randall L. (eds.), *The History of Islam in Africa*. Athens: Ohio University Press.
- Launay, Robert 1992. *Beyond the Stream. Islam and Society in a West African Town*. Berkeley: California Press.
- Levtzion, Nehemiah 1968. *Muslims and Chiefs in West Africa. A Study of Islam in the Middle Volta Basin in the Pre-colonial Period*. Oxford: Oxford University Press.
- Metcalf, Barbara D. 1999. Weber and Islamic Reform. In Huff, Toby & Schluchter, Wolfgang (eds.), *Max Weber & Islam*. New Brunswick: Transaction.

- Oppong, Christine 1973. *Growing up in Dagbon*. Accra: Ghana Publishing Corporation.
- Rappaport, Roy, A. 2001. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sadaalah, Sherin 2004. Islamic Orientations and Education. In Holger Daun (ed.), *Educational Strategies among Muslims in the Context of Globalisation*. Leiden: Brill.
- Schwartz, David 1996. Bridging the Study of Culture and Religion: Pierre Bourdieu's Political Economy of Symbolic Power. *Sociology of Religion* 57/1.
- Skovgaard-Petersen, Jakob 2007. *Al-Azhar 1922-2006*. København: Forlaget Vandkunsten.
- Stenberg, Leif 1996. *The Islamization of Science. Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity*. Lund studies of history of religions vol. 6, Lunds Universitet.
- Strauss, Claudia & Quinn, Naomi 1997. *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, Max 1995. *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd*. København: Nansengade Antikvariat.
- \_\_\_\_ 1968. *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*. Vol. 2. New York: Bedminster Press.
- Wilks, Ivor 2000. The Juula and the Expansion of Islam into the Forest. In Levtzion, Nehemia & Powels, Randall L. (eds.), *The History of Islam in Africa*. Oxford: James Currey.
- 2000 Population and Housing CENSUS, 2001. Ghana Statistical Service, Accra, cited in "Daily Graphic", Saturday December 29<sup>th</sup>, 2001: 1-3.

