

POTOVANJE POMENOV TUAREŠKEGA ZAGRINJALA SKOZI RAZLIČNE SOCIALNE KONTEKSTE

Sarah LUNAČEK¹

COBISS 1.01

IZVLEČEK

Potovanje pomenov tuareškega zagrinjala skozi različne socialne kontekste

Prispevek obravnava spremembe v pomenih in tuareškega 'zagrinjala', *taglmust*, do katerih je prišlo zaradi politične marginalizacije Tuaregov, sprememb v razmerjih med socialnimi kategorijami, selitev v urbana okolja in turizma. Avtorica ugotavlja, da *taglmust* ostaja tako za zunanji svet kot za Tuarege same simbol tuareškosti. V vsakdanjih rabah je njegova funkcija vse manj povezana z uravnavanjem odnosov med sorodniki in vse bolj z etnično identiteto, ki se izraža tudi z njegovo estetsko funkcijo. Tako kot obleka nasploh ima dinamično funkcijo identitetnega izrekanja v različnih kontekstih.

KLJUČNE BESEDE: Tuaregi, zagrinjalo, identiteta, družbene spremembe

ABSTRACT

Travelling Meanings of the Tuareg Veil in Different Social Contexts

The article considers the changing meanings of the Tuareg veil, or *taglmust*, that have appeared due to the political marginalisation of the Tuareg, changes in relations between the social categories of Tuareg society, settlement in urban environment and tourism. The author confirms that the *taglmust* represents a symbol of Tuaregness to the outside world as well as for the Tuareg themselves. In everyday uses its regulating function of relations between affines is becoming smaller, while its function as a symbol of ethnic identity and its related aesthetic function are obtaining primary importance. Like the clothing in general, the *taglmust* also has a dynamic function of communicating identity in different contexts.

KEY WORDS: Tuareg, veil, identity, social change

UVOD: TAGLMUST KOT SIMBOL TUAREŠKOSTI V SVETU

V starejših francoskih in britanskih monografijah (glej Brumen 2001 a in b) so bili Tuaregi predstavljeni predvsem kot eksotično puščavsko ljudstvo, bojoviti, nepredvidljivi, a tudi junaški, plemeniti in neobičajnih navad. Zlasti je presenečalo, da se tuareške

¹ Dr. sociologije, zunanja sodelavka Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, post-doktorska raziskovalka na Odelenju za antropologijo i etnologijo Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu. Naslov: Poljanski nasip 60, SI-1000 Ljubljana; e-naslov: sarah_lunacek@yahoo.com.

ženske le zmerno zakrivajo, medtem ko so obrazi moških zakriti in glave zavite. Moško 'zagrinjalo', *taglmust*,² je postalo zunanji razpoznavni znak Tuaregov.³ Že prve potovalne agencije so vožnjo avtobusa čez Saharo oglaševale skupaj s slikovito podobo mirnega, a povsem bojno opremljenega tuareškega vojščaka (Henry 1996: 264, 265). Večina današnjih turističnih agencij poleg sipin uporablja kot nekakšna emblema tudi silhueto v *taglmust* ovite glave ali agadeškega križa, se pravi zagrinjala in kosa nakita. Na turističnih turah se tudi turisti zavijejo v *taglmust*, deloma se z njim zaščitijo pred soncem in vetrom, deloma pa v funkciji preoblačenja v lokalno avtentičnost na eksotičnih počitnicah. Nakit turisti kupijo kot avtentičen spominek na potovanje in ga tudi po vrnitvi domov lahko nosijo vsak dan ali ob posebnih priložnostih. V tem kontekstu je pomen zagrinjala in nakita zveden na eksotizirano in avtentizirano dobrino, ki se jo da kupiti, skupaj z njo pa tudi okus po nečem, kar Evropejcu in turistu omogoča izstop iz vsakdana v nek »drugje«.⁴

Taglmust in nakit sta postala najrazpoznavnejša znaka tuareškosti v Franciji, nekaterih drugih zahodnoevropskih državah in deloma v ZDA.⁵ Vendar je to le eden od njenih pomenov. V pričujočem prispevku se bom omejila na zagrinjalo (*taglmust*) in pokazala, kako je ta zunanji označevalec tuareške identitete med Tuaregi spreminjal svoje kontekste, rabe in pomene. Zato najprej razpravljam o pomenih zagrinjala in njegovih interpretacijah v kontekstu t. i. tradicionalne tuareške kulture. Prikazati želim, kako so spremembe pomenov *taglmust* povezane s širšimi konteksti, kot so: marginaliziran politični položaj Tuaregov, spremembe v ekonomskih preživetvenih strategijah, urbanizacija, migracije v

² V besedilu se pojavlja precej besed v tamašek, ki bi jih težko dovolj natančno prevedla v slovenščino. Besede so zapisane v slovenski transkripciji z dodatkom grlenega *r*, ki ga pišem kot *gh*. Besede v tamašek pišem v poševnem tisku. Zaradi njihovega spola in števila bi tudi sklanjanje lahko prej prispevalo k zmedbi kot jasnosti, zato te besede pišem v nesklanjanji obliki. *Taglmust* je v tamašek ž. sp. ed, množinska oblika je *taglmusten*.

³ Emski termin za Tuarege v Nigru je *Imažeghan* (ed. m. sp. *Amažek*, ed. ž. sp. *Tamažek*). V ožjem pomenu *imažeghan*, pisano z malo začetnico, pomeni socialno kategorijo plemstva (glej Claudot-Hawad 2001: 6). Zaradi boljše preglednosti bom v pričujočem besedilu uporabljala kot etnično ime Tuaregi (ko se predstavljajo Evropejcem, mnogi tudi sami uporabljajo ta termin).

⁴ Podobno Krístin Loftsdóttir ugotavlja, da so reprezentacije WoDaaBe na Zahodu zvedene na nekaj eksotiziranih elementov, ki izpostavljajo njihovo posebnost in povezanost z naravo, ki se povezuje z zahodnjaškim diskurzom eko-indigenizma. WoDaaBe prodajajo turistom prilagojene simbole WoDaaBe identitete, kot so nakit, tekstil in ples. V srečanju med turisti in WoDaaBe v urbanem okolju slednji aktivno sodelujejo pri oblikovanju in prilagajanju identitetnih simbolov v obliko, ki jo je mogoče kupiti. Tako pridobijo denarna sredstva, s katerimi kupijo hrano in tako omogočijo sorodnikom nadaljevanje nomadskega načina življenja (Loftsdóttir 2008: 55, 56, 144–149, 218, 223, 224). Podobno velja za prodajo tuareškega nakita in za *taglmust* kot simbolov tuareškosti.

⁵ Predstave o Tuaregih so se v Evropi oblikovale in spreminjale že med kolonizacijo in se nadaljevale v globalizacijo, če jo pojmuje v smislu kompresije časa in prostora ter razprostranjenosti kulturnih praks prek nacionalnih meja, kot jo definirata Inda in Rosaldo (2008: 8–12). Tudi politično marginalen položaj Tuaregov sega v čas kolonizacije. Globalizacija je kot sicer v Afriki prisotna točkasto glede na resurse (Ferguson 2006: 47) in v obliki ekstenzivnega turizma ter podob eksotičnega drugega. Omejitve, ki jih vize postavljajo svobodnemu gibanju ljudi v smer proti Evropi, Tuaregi premagujejo s povezavami s turisti, pri čemer izkoriščajo predstave turistov o njih kot o plemenitih, a obubožanih princih puščave (Lunaček 2008: 339, 340, 356, 357, 359).

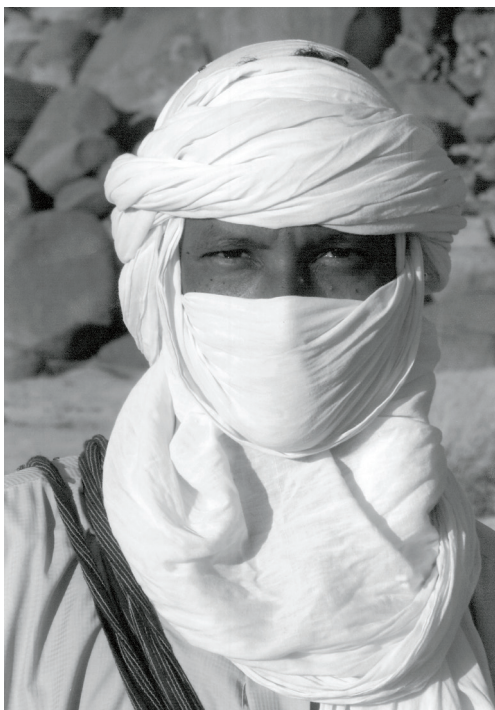
Libijo, turizem ter spremembe pomenov stratifikacije v tuareški družbi. Spotoma se odpira vprašanje individualnih preklapljanj med različnimi rabami zagrinjala.

Gradivo za pričujoče besedilo sem zbrala med terensko raziskavo za svojo doktorsko disertacijo (Lunaček 2008) v agadeški regiji v Nigru med majem 2003 in avgustom 2004,⁶ ob poznejšem obisku Libije (oaze Ghat) februarja in marca 2009 kot tudi med obiskom Souleymana Mohameda v Sloveniji maja in junija 2005. Uporabila sem metode opazovanja z udeležbo in poglobljenih usmerjenih intervjujev. V disertaciji sem se ukvarjala z izkušnjami Tuaregov z Zahodnjaki in s predstavami Tuaregov o Zahodnjakih. Pri tem sem pomene in kontekste *taglmust* obravnavala le epizodično, tako da sem se jim posebej posvetila šele naknadno v pričujočem prispevku.

Ko je Soulymane Mohamed maja 2005 v Sloveniji pripravljaval razstavo fotografij, s katero je prikazal življenje Tuaregov, predvsem nomadov, je na prvo mesto postavil fotografijo svojega obraza, zavitega v *taglmust*. Souleymane izvira iz nomadske družine Illbakan v Nigru, v Franciji je študiral elektrotehniko in danes živi v Nigru med različnimi zaposlitvami v mestu, kjer ima ženo in otroke, in nomadskim taborom svojih sorodnikov. Kot je rekel, zanj ni bilo bistveno, da je na fotografiji on sam, temveč je hotel na začetku predstaviti to, kar se mu je zdelo bistveno za Tuarege, in to je bil prav *taglmust*.

Spremljajoče besedilo, ki ga je sam sestavil, je opisovalo funkcije in pomen *taglmust*: prehod v odraslega moškega, ki spoštuje kodeks časti in vedenjski kodeks, oba pa zahtevata, da se pred določenimi skupinami ljudi zakriva obraz in čustva ter s tem ohranja čast; s tem so povezane geste prilagajanja višine zagrinjala. Omenil je tudi mehansko funkcijo zagrinjala, ki varuje pred vremenskimi nepravilnostmi. Dodal je opis osnovnih tipov blaga za *taglmust*, kjer najvišje kotira 'blago, bogato obarvano z indigom' (*alešo*). Z naslednje fotografije skupine Tuaregov so bili razvidni tudi različni načini nošenja *taglmust*.

Funkcije *taglmust* težko zvedemo na eno samo; čeprav je povsem uporaben kot



Fotografija 1: Soulymane Mohamed na Airu, 2004 (avtor: turist, ki ga je Souleymane prosil, naj ga fotografira).

⁶ Raziskavo je financirala Javna Agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije v okviru financiranja mladih raziskovalcev.

mehansko varovalo pred močnim soncem in vetrom, pa so prav tako pomembne njegove socialne funkcije. *Taglmust* je posebno pomenljiv del obleke. Obleko, ki je ne določajo le tekstil, ampak tudi dodatki, razni posegi v telo in samo telo, Ruth Barnes in Joanne B. Eicher obravnavata kot komunikacijski kod s pomenom. Obleka v procesu komunikacije sporoča identiteto in status nosilca (Barnes in Eicher 1992; Eicher 1995). Dodati pa je treba še dinamični vidik sporočanja identitete (ni dana vnaprej), saj se pomeni v specifičnih okoljih oblikujejo šele v samem procesu komunikacije in so odvisni od moralnih norm, vrednotenja, vpetosti v razmerja moči, torej od različnih kontekstov (Linidsferne-Tapper in Ingham 1997; Kalčić 2007: 45–46).⁷ *Taglmust* bom torej obravnavala kot komunikacijsko sredstvo, katerega pomeni se spreminjajo tako glede na komunikacijsko situacijo kot glede na kulturne in politične kontekste (prim. Kalčić 2007: 46; Kohl 2009: 110–112).

MATERIALI IN TEHNIKA

Blago, iz katerega izdelujejo turbane in zagrinjala za obraz, je dolgo od dveh metrov in pol pa vse do petnajst metrov (prim. Kohl 2009: 114; Claudot-Hawad 1993: 33), najpogosteje pa tri metre ali šest metrov. Kot najbolj »pravo« in tradicionalno blago danes tako v Nigru kot Alžiriji velja *alešo* (glej fotografiji 4 in 5), ki je izdelan iz skupaj sešitih tankih bombažnih trakov, bogato prepojen z indigom in stolčen, da se blešči čeprav so omenjeno blago začeli uporabljati šele pred dobrimi 150 leti (Spittler 2010, v tisku). Tuareški karavanarji in drugi trgovci ga prinašajo iz Kure poleg Kana (v Nigeriji). Blago pušča barvo in daje koži značilen modrikast ten. To je bil tudi glavni razlog, da so nekateri prvi raziskovalci Tuarege imenovali »modri ljudje«. *Taglmust* iz omenjenega blaga je lahko učvrščen z belim muslinom, bombažem, uvoženim iz Indije, lahko pa se ga tudi okrasijo s srebrnimi in z usnjenimi ornamentami. Že v začetku dvajsetega stoletja se je temu blagu pridružil tudi prek Evrope uvožen črn ali bel bombaž (Claudot-Hawad 1993: 33). Danes so barve bombažnih zagrinjal lahko najrazličnejše, od pastelno olivno zelenih in rumenih do živo rdečih, blago pa je v glavnem uvoženo iz Kitajske. *Alešo* se uporablja predvsem ob slovesnostih. Keenan zatrjuje, da se *taglmust* imenuje le zagrinjalo, izdelano iz *alešo*, toda v Nigru se tako imenuje moško zagrinjalo iz kateregakoli blaga (Keenan 2004: 99). Bombažno blago in včasih tudi iz njega izdelan *taglmust* se imenujeta *ešeš* (Claudot-

⁷ V kontekstu antropoloških obravnjav obleke v Afriki se Victoria L. Rovine posveča obleki kot modi, in sicer v smislu afriške visoke mode, afriških oblek kot mode in nazadnje tudi afriške mode kot inspiracije za zahodno visoko modo. Pri tem jo zanimajo spremembe v oblačilih – ki jih obravnava kot modo – in mreže ter konteksti in izmenjave, v katere so te spremembe vpete (Rovine 2009). Med temi izmenjavami so poudarjene tudi spremembe pomenov in predelave pri potovanjih tekstila iz Afrike na Zahod, in obratno (Rovine 2001; Rovine 2009). Leslie W. Rabin se osredotoča na načine, na katere oblačila potujejo in se spreminjajo znotraj Afrike, pri čemer so ključni sami izdelovalci in preprodajalci tekstila ter krojači. Tudi ona vključi potovanja prodajalcev in obleke na Zahod (Rabine 2002). Kar se tiče *taglmust*, na Zahod ta kos obleke včasih potuje s turistom za spomin – kot kos obleke, ki ga je turist nosil na potovanju, vendar je veliko bolj zastopan kot podoba, bodisi na fotografijah Tuaregov, ki so jih s seboj prinesli turisti, ali kot emblem agencij.

Hawad 1993: 33; Kohl 2009: 114). Tudi ženske si pokrivajo glavo z blagom iz *alešo*, le da je njihovo zagrinjalo manjše od moškega zagrinjala. Žensko zakrivanje je manj temeljito, zagrinjalo ponavadi ni trdno pričvrščeno na glavo, z visečim delom naglavne rute si del obraza ženske zakrijejo le včasih in v specifičnih socialnih kontekstih, pred sorodniki, med katerimi velja odnos zadržanosti, ali pred tujci. V Nigru na podeželju ženske za vsakodnevno rabo nosijo zagrinjalo iz *alešo*, ki mu pogosto tudi rečejo kar *alešo*, sicer pa se imenuje *afar*, kakor poimenujejo tudi naglavna zagrinjala iz drugih vrst blaga.

Tehnika zavijanja *taglmust* je praviloma potekala v naslednjem vrstnem redu: oblikuje se spodnji mobilni del, ki pokriva obraz, nato zgornji mobilni del, ki pokriva čelo, in nazadnje se vse skupaj učvrsti z ovoji okrog glave. Ponavadi so na vrhu lasje štrleli ven, razen pri varianti, ki jo včasih nosijo starejši in pri kateri je zgornji del povsem pokrit. Za izdelavo zahtevnejše slavnostne različice *taglmust* iz dolgega *alešo* in z dodatki muslina in nakita je potrebna pomoč.⁸ Za vsakdanjo rabo danes zgornji del ni mobilni in le malokdaj ven štrlijo lasje.

Sama dejavnost zavijanja *taglmust* se imenuje *anagad* in obenem pomeni tudi tradicionalni način zavijanja, ki vsebuje simboliko časti in zadržanosti. Po Héléne Claudot-Hawad (1993: 34, 35) je tudi poimenovanje treh sestavnih delov *taglmust* v tesni zvezi z njihovim pomenom za čast. *Amawal* ('zaščitnik') se imenuje zgornji del, ki pokriva čelo, senca in ušesa, in ščiti osebno čast. *Temedert* ('zadržanost') pokriva spodnji del obraza, pri čemer se zadržanost nanaša na ohranjanje časti socialne kategorije, družine, klana ali federacije. Poimenovanje *tabezt* za vrhnji del turbana izhaja iz besede 'zgrabiti' in rabi zategovanju spodnjega dela turbana. Del *taglmust* visi preko prsi ali na hrbet. Vsi ti deli se uporabljajo v gestikulaciji ob razgovoru in predstavljajo simbolno govorico, ki odraža stanje govorca v komunikaciji glede na njegovo čast (glej Claudot-Hawad 1993).

Koliko obraza je odkritega, je odvisno tako od situacije kot od razpoloženja. Ob skrajni zadržanosti se med spodnjim in zgornjim delom zagrinjala vidi le ozek pas okrog oči. V bolj sproščenih okoliščinah se spodnji del zagrinjala spusti pod nos in pokriva le zgornjo ustnico. V preteklosti so odrasli tuareški moški plemenitega porekla *taglmust* odvili le pred križnim bratrancem ali prijateljem iste generacije. Nekateri *taglmust* pred drugimi ljudmi sploh nikoli niso sneli. Danes v urbanih okoljih mnogi mlajši moški in moški srednjih let *taglmust* nosijo le ob posebnih priložnostih.

RAZLAGE: SRAM IN PONOS, MOŠKO IN ŽENSKO ZAKRIVANJE

Še v 60. letih so se pokrivali skoraj vsi Tuaregi, kot na primer poroča Keenan za Alžirijo (Keenan 2004: 97) in kot je razvidno iz monografij francoskih antropologov za Niger (Claudot-Hawad 1993; Casajus 1987; Bernus 1981), z izjemo nekaterih socialnih

⁸ Tako kot so nekoč ženskam plemenitega porekla kite spletale 'kovačice' (*tinaden*) je moškim pri zahtevnejšem oblikovanju zagrinjala pomagal 'kovač' (*enad*). Nekaj več o socialni kategoriji 'kovačev' (*inadan*) glej spodaj.

kategorij oziroma statusnih pozicij (Nicolaisen in Nicolaisen 1997: 50, 676, 681, 682, 685). Že arabski in pozneje francoski raziskovalci so skušali pojasniti zakrivanje, še zlasti, ker so v njem videli najočitnejšo razliko z Arabci. Duveyrier poudarja predvsem praktični in higienski vidik zakrivanja in razmišlja o pomenu maskiranja v boju (Duveyrier 1864). Druge razlage so interpretirale zakrivanje s simbolnim pomenom ust kot sramotnih (Foucault 1920) in kot telesne odprtine, skozi katero bi lahko vstopili Kel Esuf – duhovi (Gautier 1935; Lhote 1955). Henri Lhote je poudaril tudi doslednejše zakrivanje plemstva, posebno pred ženskami in določenimi kategorijami sorodnikov. Opazil je tudi različne individualne načine nošenja *taglmust*.

Analiza Roberta F. Murphyja izhaja iz tega, da je v vseh družbah nujno potrebna socialna distanca, ki omogoča komunikacijo in obenem ščiti posameznikov jaz, kadar se posameznik znajde v konfliktnih vlogah. Med Tuaregi je socialna distanca zagotovljena s pokrivanjem komunikacijsko pomenljivega predela okrog ust (ta spada v domeno svetega zaradi občutka sramu, povezanega z izpostavljanjem ust). Zaradi endogamije in bilateralne sorodstvene pripadnosti posamezniki iste osebe različno sorodstveno kategorizirajo. V takih situacijah prihaja do dvoumnosti in ambivalence razmerij, kar je zlasti nerodno zaradi zahteve po izogibanju sorodnikov preko poročne vezi. *Taglmust* posamezniku omogoča, da se skriva za formalno zavetje zagrinjala in tako ostane obenem udeležen v komunikaciji in dovolj odmaknjen od nje (Murphy 1964: 1267–1272). *Taglmust* namreč ni statična maska, saj omogoča uravnavanje izražanja emocionalnih stanj sramu in časti z gestami popravljanja (sproščanja in zategovanja, dviganja in spuščanja) *taglmust* (Murphy 1964: 1266; Claudot-Hawad 1993: 43).

Nicolaisen in Nicolaisen zagovarjata razlago, da zakrivanje ust sodeluje v komunikaciji med različnimi kategorijami sorodnikov, v kateri zakrivanje omogoča izražanje zadržanosti do sorodnikov preko poročne vezi, predvsem do ženinih staršev ter njenih bratov in sester. Enako funkcijo ima po njunih opažanjih tudi žensko zagrinjalo, saj se ženska pokrije in poveša pogled pred sorodniki preko poročne vezi, do katerih mora biti zadržana oziroma se jih mora izogibati; pred moževim očetom si na primer včasih zakrije usta. Nicolaisen in Nicolaisen zakrivanje razlagata z občutkom sramu, ki ga ne povezujeta le s kategorijami sorodnikov, ampak tudi s seksualnostjo. *Taglmust* z veličastno pojavnostjo in zadržanim vedénjem, ki sodi k temu oblačilu, prispeva tako k izražanju moškosti kot tudi zapeljevanju, zlasti ob nočnem plesu neporočenih mladih, ki se imenuje *ahal*, ali ob dogodku, imenovanem *tende*, ko ženske bobnajo in pojejo zbadljive pesmi, moški pa okrog njih jahajo na okrašenih kamelah. Avtorja sledita Murphyju, in glede na to, da se norim in svetim ni treba zakrivati, razlago iščeta tudi v religiozni dimenziji zakrivanja. Sama usta naj bi bila nevarna zaradi »zlih ust«, ki prinesejo nesrečo tistemu, ki mu gre dobro, kadar nekdo hvali njegovo blagostanje ali mu je nevoščljiv (Nicolaisen in Nicolaisen 1997: 666, 671, 672, 674–685).

Usta torej nastopajo kot del telesa, ki se ga zakriva pred tistimi, ki se jih spoštuje, in kot del telesa, katerega izpostavljanje, zlasti med jedjo, vodi v zadrego, kar je za moške pomembnejše kot za ženske. Moški še danes tudi v urbanem okolju večinoma jedo ločeno od žensk, starejši ljudje pa ločeno po spolu dobijo svojo posodo s hrano. Moški le redko

pijejo ob vodnjaku in so pri tem obrnjeni proč od žensk. Keenan opozarja na pregovor, ki zakrivanje s *taglmust* izenačuje z nošenjem hlač, kar po njegovem mnenju nakazuje, da ima telesna odprtina ust podobne konotacije polucije kot (druge) telesne odprtine za izločanje in spolnost (Keenan 2004: 106). Že zavihane hlače delujejo nedostojanstveno, a kot sem opazila, so jih tolerirali pri delu v vrtovih ali ponoči pri molži živali, se pravi ob delu, ob katerem posamezniki zaradi obilnega potenja včasih odložijo tudi *taglmust*. Kljub temu ni povsem isto, ali nekdo hodi brez hlač ali brez naglavnega zagrinjala. To, kar imajo telesne odprtine skupnega, so fizične potrebe, za katere kodeks časti in zadržanosti zahteva, da so podvržene nadzoru in samoobvladovanju.

Zagrinjalo obeh spolov omogoča sledenje zahtevam *aššak* ('čast', 'ponos') in *takarakit*. *Takarakit* različni avtorji prevajajo kot 'sram' (npr. Casajus 1977: 222; Spittler 1993: 233). V Nigru sem največkrat slišala rabo besede *takarakit* v negativni zvezi, in sicer, da se nekdo vede *iban takarakit*, se pravi 'brez sramu'. Največkrat so s tem starši označevali vedênje majhnih otrok, kadar so jih pokarali. Od zelo majhnih otrok se ne pričakuje, da se bodo vedli razumno, ker naj še ne bi imeli »glave« oziroma razuma (*barar vur ila eraf, vur ila teiti*). Z gledom in s karanjem se otroci postopoma učijo *takarakit*. To obsega tudi spoštljivo vedênje pred starejšimi in pozneje tudi izogibanje sorodnikom preko poročne vezi.

Ker prevladujejo poroke s križnimi in paralelnimi sestričnami oziroma bratranci, je veliko odnosov med sorodniki v smislu zafrkancije in izogibanja ambivalentnih oziroma dvoumnih. Kadar s poroko materin brat obenem postane tast, se odpira vprašanje prilagoditve novim vlogam. Keenan prav tako kot Murphy (1964) meni, da v takih dvoumnih situacijah zagrinjalo zagotavlja določeno mero distance in maneverskega prostora (Keenan 2004: 104).

Nošenje *taglmust* je prav toliko kot s 'sramom' (*takarakit*) povezano tudi z *aššak*, ki ga Spittler prevaja kot 'ponos', 'dostojanstvo' (Spittler 1993: 233), v slovenščino pa bi ga še najlažje pravajali kot 'plemenitost'. Zato je nošenje *taglmust* najpomembnejše za tiste v zrelih letih, in za tiste, ki pripadajo socialnim kategorijam, za katere je izkazovanje časti pomembnejše. V preteklosti je tuareška družba delovala kot komplementaren hierarhičen sistem, sestavljen iz različnih družbenih kategorij. *Imažeghan* (m. sp. ed. *amažek*, ž. sp. ed. *tamažek*) v ožjem pomenu so bili socialna kategorija plemstva, zanje je bilo najpomembnejše sledenje najvišjim kulturnim vrednotam. *Imghad* (m. sp. ed. *amaghid*, ž. sp. ed. *tamaghid*) so bili plemstvu podrejeni vojščaki, ki so na Hogarju skrbeli tudi za koze in kamele v lasti *imažeghan*. *Inadan* (m. sp. ed. *enad*, ž. sp. ed. *tenad*), 'kovači', so bili pomembni za proizvodnjo orožja, orodja in nakita ter za izvedbo obredov prehoda in posredništvo pri porokah; bili so nepogrešljiv del družbe, vendar zanje sledenje kodeksu časti ni bilo obvezujoče oziroma je njihovo posredniško vlogo omogočalo prav to, da jim ni bilo treba upoštevati kodeksa časti. *Iklan* (m. sp. ed. *ekli*, ž. sp. ed. *teklit*), 'ujetniki' oziroma 'sužnji', ki niso opravljali le težkih fizičnih del v gospodinjstvu in skrbeli za živali, temveč so lahko napredovali v pomembne posrednike in trgovce, so bili v prvi fazi vključevanja v tuareško družbo najbližje statusu otrok. Na ta način so bili tudi vključeni v družine. Toda če je *ekli* ('suženj') po vedênju postal enak *imažeghan*, je prav tako postal



Fotografija 2: Poroka v Nigru 2006 (avtor: Andrej Morovič).

svoboden človek in je dobil tudi zagrinjalo (Claudot-Hawad 1993: 14, Claudot-Hawad 2001: 151–171).⁹ Nicolaisen in Nicolaisen poročata, da za nekatere *imghad* nošenje *taglmust* ni bilo bistveno, kot tudi ne za kovače (Nicolaisen in Nicolaisen 1997: 49, 50, 52, 59, 676). Illbakan – ki so *imghad* – s katerimi sem govorila, poudarjajo enakost z *imažeghan* in obravnavajo *aššak* in s tem *taglmust* kot stvar vedènja. Kovači pa nosijo vse bolj vpadljive *taglmust*, kadar želijo turistom prodati nakit.

Vedènje v skladu z *aššak* zahteva zaščito šibkejših in junaštvo, zadržanost, nadzor nad svojim telesom (gestami, glasom, rabo besed in telesnimi potrebami, kot so prehranjevanje, pitje in izločanje) in vzdržljivost (prenašanje naporov brez pritoževanja). Plemenitejši status ima nekdo, pomembneje je, da se vede skladno z *aššak*. Podobno kot je Abu-Lughod ugotavljala pri Awlad 'Ali beduinih, to potrjuje in sploh omogoča njegov višji hierarhični položaj, ki je utemeljen prav s kodeksom časti (Abu-Lughod 1986: 103–119). *Aššak* je primerljiv tudi s *pulaaku* Fulanov, ki prav tako zahteva zadržano vedènje, nadzor

⁹ Casajus *takarakit* povezuje s sramom in z elementom strahu, ki zahteva zadržano vedènje med sorodniki različnih generacij, povezanih s poročno vezjo, medtem ko *aššak* povezuje z zadržanostjo v govoru, gestah in s plemenitostjo. *Temužagha* zajema oboje in je obenem še korak naprej, saj najzanjo ne bi bilo dovolj zadržano vedènje. *Temužagha* je po Casajusu kot način idealnega vedènja povezana s plemenitim poreklom (niti *imghad* je nimajo, *inadan* pa se ne smejo vesti v skladu z *aššak*) (Casajus 1977: 124, 223).

nad telesnimi potrebami in vzdržljivost. Fulani so od sužnjev pričakovali, da se vedejo v nasprotju s *pulaaku*, podobno kot se pri Tuaregih kovači v razmerju do *imažeghan* ne vedejo po pravilih *aššak* (Reisman 1977: 132-140). Zagrinjalo je pri Tuaregih vključeno v izražanje zadržanosti v komunikaciji, kontrole nad telesom in eleganco izražanja. Tudi ženske plemenitega porekla imajo *aššak*, ki se odraža v zagrinjalu, vendar je vsaj tako pomembno 'potrpljenje' (*tazajder*), ki je prav tako povezano s prenašanjem naporov in težav brez glasnega pritoževanja (Spittler 1993: 218).

Tako fantje kot dekleta nosijo zagrinjalo kot znak zrelosti oziroma odraslosti. Deklica pri *ineslemen* iz Azawaka (Niger) dobi zagrinjalo še pred prvo menstruacijo (Walentowitz 2002: 39). Casajus za Kel Ferwan poroča, da so dekleta naglavno zagrinjalo začela nositi spontano in sporadično. Zgodi pa se tudi, da dekleta dobi *alešo* od moža šele po poroki (Casajus 1977: 319; prim. Kohl 2009: 114). Fant je zrel za *taglmust*, ko zna sam preživeti zunaj tabora, v *esuf*, kar pomeni 'divjino'. To je deček nekoč, med nomadi pa še vedno, dokazal tako, da je šel sam s svojo jezdno kamelo, z nekaj vode in hrane iskat kamelo, ki je že tri dni ni bilo v taboru (Claudot-Hawad 1993: 30). Zagrinjalo je deček dobil od očeta ali od materinega brata. Suleyman je *taglmust* prejel skupaj z drugimi dečki v posebni ceremoniji, ko so poslušali pripovedi starejših moških o junaškem in častnem vedênju. Claudot-Hawad razgrinja tuareško kozmologijo, v katere središču je šotor kot zavetje, ta pa je v domeni žensk. V večini tuareških *tavšiten* ('klanov') je tudi njena lastnina. Deklica pripada notranjost, ki jo ponazarja šotor kot zavetje, medtem ko deček pripada zunanosti, *esuf* ('divjini') (prim. tudi Walentowitz 2002), in ga je med njegovo socializacijo med drugim treba ponovno »udomačiti«. Del udomačevanja oziroma načina vključevanja v simbolni »znotraj« je tudi zakrivanje (Claudot-Hawad 2002: 14). Pri vsakem od obredov prehoda, tako pri privzemanju *taglmust* kot ob poroki, je moral mladenič oziroma moški teden dni preživeti v šotoru, od koder se je po tem vedno znova odpravljal na pot v zunanji svet. Naloge deklice so skrb za dom, priprava hrane, vzgoja otrok, preseljevanje tabora ter skrb za drobnico in mlade živali. Ženska je sicer mobilna, vendar v okviru selitev celega tabora ali obiskov slavij pri sorodnikih. Deček mora biti zmožen fizično in psihično sam preživeti v *esuf*, kjer pase kamele in kamor odhaja na daljše poti. Moški odhajajo in se vračajo v tabor (ki je sicer mobilni, a kot celota in po ustaljenih poteh). Na poteh moškega v zunanji svet je *taglmust* tako zaščita pred Kel Esuf, duhovi divjine, kot pred zunanjim svetom nasploh, kjer navzven predstavlja svojo čast in čast svoje družine, klana, federacije.

V razmerjih med spoloma je na splošno pomembneje, da so moški zakriti pred ženskami. Čeprav je ženska glava urejena s kitami, poročena ženska ne gre iz šotora brez naglavnega zagrinjala (*afar*). Tudi žensko zagrinjalo je povezano z njeno častjo. Nošenje zagrinjala je tako pri moških kot ženskah povezano tudi s starostjo. Najdosledneje se po opažanjih Susan Rasmussen pri Kel Evej zakrivajo poročeni ljudje obeh spolov z otroki, ker s tem izražajo ugled in spodobnost družine (Rasmussen 1991: 114). Rasmussenova meni, da je *taglmust* treba obravnavati kot simbol v komunikaciji (vendar se pri tem ne sklicuje na antropologijo obleke), in sicer skupaj z ženskim pokrivanjem. Pri tem opaža, da je *taglmust* predmet ritualnih inverzij in igrivih preizkušanj vlog med spoloma (Rasmussen 1991: 101, 103, 105, 107, 108, 115, 116).

V okoljih, kjer je pomembno izražanje *takarakit* in *aššak* na ravni vsakdanje komunikacije in medčloveških odnosov, je *taglmust* sredstvo, ki to omogoča. V teh kontekstih *taglmust* ohranja svojo funkcijo vstopa v odraslost in regulacije kompleksnih odnosov med sorodniki in med spoloma (Murphy 1964; Nicolaisen in Nicolaisen 1997; Rasmussen 1991). Obenem je *taglmust* v urbanih okoljih in spričo političnih sprememb pridobil nove pomene.

TAGLMUST V KONTEKSTU POLITIČNIH SPREMEMB

Kljub številnim spremembam v tuareški družbi in v njihovem političnem položaju v različnih državah je *taglmust* ostal in se kot simbol tuareškosti tudi za same Tuarege kvečjemu še okrepil. Keenan se je v sedemdesetih letih spraševal, ali bo raba *taglmust* med Tuaregi postopoma zamrla. Ko se je po tridesetih letih vrnil v Alžirijo, je na ulicah Tamanraseta res opazil manj zakritih moških, a mesto je medtem zraslo, delež Tuaregov v njem pa se je zmanjšal. Toda v severnem Maliju in Nigru, kjer so se takrat končali tuareški upori, je bilo očitno, da Tuaregi tudi v urbanih okoljih nosijo *taglmust*. Tako Keenan ugotavlja, da se je vloga *taglmust* kot identitetnega simbola kvečjemu okrepila (Keenan 2004: 98, 99, 116, 117).

Najdramatičnejše spremembe sta Tuaregom prinesla kolonizacija ter nastanek petih različnih neodvisnih držav na njihovem tradicionalnem ozemlju (v Sahari), tako da so razdeljeni med Mali, Niger, Alžirijo, Libijo in Burkina Faso, povsod pa so v marginaliziranem položaju. Prepoved suženjstva in plenilskih pohodov že v obdobju kolonializma ter onemogočanje nekaterih transsaharskih karavanskih poti¹⁰ je močno načelo njihovo ekonomijo preživetja na območju Sahare kot tudi kompleksno družbeno strukturo. Politična struktura je bila najtemeljiteje uničena že po zatrtju Kaosanovega upora (1917), na njene ostanke pa so se nalagale politične strukture, ki sta jih vzpostavili najprej kolonizacija in nato neodvisna država. Kljub vsem dramatičnim spremembam pa je bilo do hudih suš v sedemdesetih in osemdesetih letih še mogoče preživeti s pastirskim nomadizmom. Suše so sprožile migracije tuareških beguncev iz Sahela v Alžirijo in Libijo. Z migracijami sta nastala nov razred in nova kultura Tuaregov, ki si pravijo *išumar* (iz francoskega *chômeur* – 'nezaposlen', ker so stalno iskali delo). *Išumar* so predstavljali kulturno revolucijo v smislu prevrednotenja tradicionalne identitete, vpeljali nove preživetvene strategije in bili glavni akterji malijskih in nigrijskih tuareških uporov.

Mladi moški so v Libiji in Alžiriji iskali delo kot pastirji, vrtnarji, šoferji ter delavci na naftnih ploščadih in v rudnikih. Pomemben vir prihodkov je bilo za nekatere med njimi tihotapljenje čez Ajjersko gorovje. Ahmed, na primer, ki ima danes ženo in otroke v Agadezu in je prešel na tihotapstvo z avtomobilom iz Alžirije v Niger, je v skupini tovarišev

¹⁰ Po tako imenovani pacifikaciji, ki je sledila kolonialni podreditvi, so francoski kolonialni oficirji določeni del karavanskih poti v Nigru spodbujali z namenom načrtne krepitve tradicionalnih načinov preživetja. To je veljalo za karavano soli med Agadezom in oazami v Bilmi, ki so jo v tridesetih letih prejšnjega stoletja ščitile kolonialne čete (Carlier 2000).



Fotografija 3: Raznobarvni *taglmust*, ki jih nosijo *išumar*, Arlit 2006 (avtorica: Ines Kohl, vir: Kohl 2009: 115).

na lastnem hrbtu tovoril hladilnike in televizorje iz Libije v Alžirijo. Najprej so mladi delali, da bi pomagali svojim družinam, ki so v sušah izgubile vse živali. Mačehovski odnos matičnih držav, Nigra in Malija, do stiske ljudi je privedel do tega, da so *išumar* zavrnilo pasivno politiko tradicionalnih elit kot tudi pragmatično politiko novih elit iz časa kolonializma in po neodvisnosti. Zavračanje vrednot tradicionalnih elit, ki svojih ljudi niso znale rešiti iz težke situacije, so *išumar* kazali tudi tako, da so odložili *taglmust*. Toda po tej prvi fazi zavračanja so se ponovno obrnili po navdih k tradiciji in v taborih na kasete snemali tradicionalne pesmi (Hawad 1990). Nekateri med njimi so začeli ustvarjati tuareški saharški bluz, v katerem je tradicionalni *nzad* zamenjala najprej akustična in nato električna kitara. Pesmi opevajo puščavo Tenere kot tuareško ozemlje, govorijo o težavah življenja *išumar*, problemu identitete in boju tuareškega ljudstva za svobodo ter tako kot velik del tradicionalne poezije tudi o ljubezni (Kohl 2009: 101–107; Beliamat 2003). Ženske, ki so ostale v taborih, so bile kritične do *išumar*, češ da so pobegnili od dolžnosti skrbi za družino (Hawad 1990: 129, 130; Spittler 1993: 219). Šele med uporom v Nigru je večina Tuaregov boj podpirala že v začetku. V Maliju je bil prvi upor že v 60.,

v Nigru šele v 90. letih. V Libiji se je del *išumar* vojaško izpopolnjeval v Ghadafijevih vojašnicah. Tuaregom je Ghadafi obljubljal podporo v njihovem boju, a jih je obenem izkoristil za svoje fronte v Čadu in Palestini. V Nigru je upor izbruhnil po vladnih masakrih nad begunci v Tchín Tabaradenu leta 1990. *Išumar*, ki so zahtevali neodvisno državo, so se pridružili šolani Tuaregi z zmernejšimi zahtevami po federalizmu. Upor se je bolj ali manj končal leta 1995 s podpisom mirovnega sporazuma, ki je vključeval decentralizacijo in integracijo upornikov v posebne saharske enote (Lecocq 2004; Gregoire 50–61). Med uporom je *taglmust* ponovno pridobil na vrednosti kot simbol tuareškosti. Rdeči bombažni *taglmust*, kot ga je nosil vodja tuareškega upora v Nigru, Mano Dayak, je simboliziral boj za neodvisnost tako med uporniki kot med njihovimi podporniki (Kohl 2009: 114).

V nekaj desetletjih so se nekateri *išumar* za stalno naselili v oazah na jugu Alžirije in Libije. Za Libijo Ines Kohl navaja, da so se tisti nigrski Tuaregi, ki so si v Libiji ustvarili dom in družino največkrat s tuareško ženo iz Nigra, v dobršni meri vrnili k tradicionalnejšim moralnim vrednotam (Kohl 2009: 55, 56). To se kaže tudi v tem, da poročeni moški dosledneje nosijo *taglmust*. Sicer pa je za *išumar* kot tudi druge urbanizirane Tuarege, ki so se s podeželja preselili v mesta v Nigru, *taglmust* pridobil predvsem na tisti funkciji, ki so jo vedno uporabljali pri zapeljevanju, namreč, da je esteski in modni dodatek, ki prispeva k lepoti in šarmu nosilca (prim. Kohl 2009: 114–116).

Išumar nosijo *taglmust* na različne bolj sproščene načine: odvijajo ga in zavijajo, kot atraktiven modni dodatek ga kombinirajo s sončnimi očali in z jeansom ali usnjeno jakno, ali pa ga nosijo ovitega kar okrog vratu. Mnogi med njimi so odšli od doma zelo mladi, stari 13, 14 let, še preden so dobili svoj *taglmust*, in so si na poti sami kupili prvi *ešeš*. Geste *išumar* v zvezi s *taglmust* so zato v mnogih primerih drugačne od tistih v zvezi s *takarakit*. Gre za individualizirano nameščanje estetskega dodatka, pa tudi za kos obleke, ki sporoča njihovo tuareško identiteto v državi, v kateri se trenutno nahajajo (Libiji, Alžiriji, Maliju ali Nigru). Tako kot to velja za obleko nasploh, so novi pomeni razvidni tudi v tem kosu obleke. Obleko in zakrivanje tudi v primeru *taglmust* lahko obravnavamo kot diskurzivno sredstvo, ki v različnih spremenjenih kontekstih sporoča različna identitetna izrekanja (Kalčić 2007: 46).

Med Kountchéjevo diktaturo so uradniki nošenje *taglmust* razumeli kot provokacijo in znak pripadnosti Tuaregom, ki so bili ožigosani kot državi nevarni in zaostali element. Keenan po drugi strani poroča, da so Tuaregi v Tamanrasetu z vstopanjem v prefekturo z zakritimi obrazi namenoma provocirali. Ko je eden od prefektov izdal dekret, da taksisti ne smejo nositi *taglmust*, so vsi po vrsti reagirali s temeljitim zakrivanjem (Keenan 2004: 116, 117). V Libiji, kjer je Ghadafi sicer muhasto, a vendar načeloma konstantno naklonjen Tuaregom, za policijo ni problematičen *taglmust*, ampak *rasta* frizura, ki je priljubljena med *išumar*, vendar nosilca ožigosa kot preprodajalca hašiša (Kohl 2009: 118). Suleyman je ob koncu uvodnega dela razstave, ki se je nanašal na *taglmust*, zapisal: »Potegniti Tuaregu *taglmust* z glave je največje zlo.« Njegov komentar lahko razumemo, če vemo, da so v pogromih nad Tuaregi leta 1990 v Tchín Tabaradenu vojaki starim Tuaregom vlekli *taglmust* z glave z očitnim namenom, da bi jih ponižali. Po uporu je tudi med urbani

Tuaregi v Nigru *taglmust* predvsem znak etnične identitete. V mestu si ga nadenejo predvsem za petkovo molitev ter ob porokah in drugih slovesnostih.

KONTEKST SOCIALNIH SPREMEMB IN AŠŠAK

Kot sem že omenila, mnogi urbanizirani Tuaregi ne glede na socialno kategorijo *taglmust* ne nosijo vsak dan. Keenan za Alžirijo to razlaga s splošnimi družbenimi spremembami, spremembami vrednot v zvezi z vzpostavljanjem statusov glede na nove poklice, zmanjšanjem verovanj v Kel Esuf, z arabizacijo in modernizacijo ter zmanjšanjem stopnje endogamije in s tem ambivalentnih situacij med sorodniki (Keenan 2004). Vendar Keenan ne omenja povezave *taglmust* s kodeksom časti in plemenitosti. V Agadezu so bili moji sogovorniki pozornejši na to, kaj se dogaja s tuareško identiteto v mestu prav v zvezi z *aššak*.

Za ljudi plemenitega porekla in *imghad*, živeče v mestu, je bil *aššak* bistven, hkrati pa so ga doživljali kot nekaj, kar se izgublja. Nekateri so ga pojmovali stopenjsko – vedenjskemu idealu, za katerega so bistvene zgoraj omenjene vrline, in sicer zaščita šibkejših, zadržanost, samonadzor in vzdržljivost, si lahko bliže ali bolj oddaljen. *Aššak* so obenem navajali kot razlikovalno potezo od *inadan*, 'kovačev', in nekdanjih sužnjev, ki jim omenjenemu idealu ni bilo treba slediti. Lele je v zvezi z *aššak* opozorila tudi na pomen socialne kontrole. Po njenem sledenje vedenjskemu kodeksu skladno z moralnim kodeksom zahteva odrekanje, zato se v mestih ljudje vdajo svojim slabostim. Kot je rekla Lele:

Kajti za vedenjski kodeks so potrebne osebne žrtve. Prej, v taborih, so se ljudje med seboj poznali in so rekli, poglej, ta je naredil nekaj pogumnega. To je delovalo spodbudno, da si se vedel po teh načelih. Toda v mestu tega nihče ne opazi, nasprotno, ljudje bodo prej rekli, tale pa gre malo predaleč, bi rad, da bi mu rekli, da je plemenit ... A kljub temu bo nekdo, ki je plemenit, vedno ostal tak in naredil dejanje, ki ga *amaghid* ali *ekli* ne bi nikoli.

Kot sta pojasnjevali Hadiza in Lele, je *aššak* razviden iz vedênja, načina gibanja, govorjenja in obleke; tako lahko vajeno oko prepozna nekoga, ki je plemenit. »To ima v krvi!« je rekla Lele. Podobno opaza tudi Ines Kohl v Libiji, kjer je nek *amažek* prav tako pojasnjeval, da se razlika med njimi in *inadan* ali *iklan* prepozna iz vedênja, in v isti sapi to povezal s krvjo. Kohl opozarja, da je 'kri' (*ezni*) metafora za pripadnost po poreklu in ne gentska opredelitev (Kohl 2009: 54). Claudot-Hawad navaja, da vrline, utelešene v vedênju, ki odraža *temužahga* (v izrazih mojih sogovornikov v Nigru je izenačena z *aššak*), niso stvar krvi, ampak stvar karakterja oziroma načina biti (Claudot-Hawad 2001: 158). Tako ostaja odprto vprašanje prehodnosti: po Claudot-Hawad so (bili) *iklan* in *inadan* prav tako osvobojeni vedênja v skladu s *temužahga*, kar jim je omogočalo njihove posredniške funkcije, vendar po njeni interpretaciji hierarhični sistem socialnih kategorij ni bil le komplementaren, temveč tudi prehodan – sužnja, ki se je vedel skladno s *temužahga*, je

moral gospodar osvoboditi, ker bi sicer postavil pod vprašaj svoj lastni status (Claudot-Hawad 2001: 159). Ta prehodnost je bila v praksi možna za posameznike, ki so prešli v različne vmesne kategorije, saj so bile sicer funkcije med socialnimi kategorijami opredeljene tako, da so omogočale malo priložnosti za dokazovanje vedënja v skladu z *aššak*. Zaradi obubožanja in izgube vojaške in politične moči *imažeghanov* je vedënje skladno z *aššak* poleg porekla eno od redkih oprijemališč njihove socialne identitete. Po drugi strani jim prav to vedënje onemogoča, da bi si ekonomsko opomogli, saj težka fizična dela niso zaželena, veliko del, kot na primer z ognjem ali s surovim mesom pa je sploh prepovedanih, prav tako ni primerno delati za druge. To je mogoče šele v eksilu in kot *išumar*. Mnogi *inadan* so zase trdili, da so oni tisti, ki delajo, ker so rezultat njihovega dela izdelki. Zaradi manjših moralnih omejitev imajo tako nekdanji *iklan* in *inadan* več priložnosti za delo. Poleg tega so v preteklosti *imažeghan* zavračali šolanje svojih otrok in namesto njih v šole pošiljali otroke *iklan* – tako je v tej socialni kategoriji več izobražencev. Nekateri *inadan* so kot izdelovalci in prodajalci nakita in kot *šasturis* (iz *châsser les touristes* – 'loviti turiste'; kar pomeni samooklicani turistični vodiči po mestih in vaseh) postali razmeroma ekonomsko uspešni. Tako je prišlo do razkoraka med zaščitniško ter redistributivno funkcijo nekdanjega plemstva in njihovo ekonomsko in politično nemočjo. Tega sicer ne morem povsem posplošiti, saj so nekateri šolani *imažeghan* in vodje agencij ekonomsko razmeroma uspešni. Vendar pritisk redistribucije močno omejuje možnosti akumulacije kapitala.

Danes je v urbanem okolju, kjer se za vsakdanje dejavnosti moški pogosto odevajo v evropsko krojene hlače in srajce,¹¹ ženske pa v krila in široke bluže iz pisanega blaga, enako kot Hausinje, ob večjih praznikih ali porokah posebno pomembno tuareško identiteto izkazovati z obleko. Na mestni poroki bi težko našli tuareškega moškega, ki ne bi nosil dolge srajce in širokih hlač iz dragocenega bleščečega blaga, imenovanega *bazin* in skrbno zavitega *taglmust*. Na eni od porok, ko se je s svojo sestrično iz zaselka poleg Agadeza ženil nekdanji upornik, ki je bil zaposlen v vojski, so se ženske trikrat preoblekle: iz dnevnih »hausa« oblek v svečano tuareško nošo in nato za ples ob kitarah v svečane obleke iz *bazin*. Ko ena od mladenk ni več vedela, kaj naj si obleče, ji je mama rekla: »*Agu Tamažek*,« se pravi 'obleči se tuareško'. To je pomenilo obleči si krilo iz dolge rute in *aftak*, tuniki podoben tradicionalni zgornji del oblačila, ki pa je v mestih za svečane položnosti izdelan iz sintetične čipke (*leši*) in ima bogato izvezeno geometrično okrasje. Na glavi so imela zagrnjalo (*afar*) iz daljšega *alešo* kot za vsak dan ali iz nekoliko cenejšega bombažnega indiga, zloženega v bogate gube. Za tradicionalni del poroke, ki je podnevi, in katere sestavni del je *tende* (ženske bobnajo v krogu in pojejo pesmi, ki hvalijo ali zbadajo moške, moški jahajo okrog njih na okrašenih kamelah), so se vse ženske oblekle v *Tamažek*.

Po uporu so v urbanih okoljih del tuareške poroke postale tudi kitare. Prinesle so novosti, kot sta ples v paru in »leteči« denar. Poroke in druga praznovanja so priložnost za

¹¹ Hlače in srajce pogosto izvirajo iz Evrope, in sicer so to obleke, zbrane v humanitarne namene, ki jih za sever Nigra na trgih preprodajajo po razmeroma nizkih cenah arabski trgovci.



Fotografija 4: Ženska svečana oprava: *aftak* in *afar* iz *alešo*, Ghat 2007 (avtorica: Ines Kohl, vir: Kohl 2009: 108).

medsebojno ogledovanje in prizorišče za izkazovanje prestiža z obleko in nakitom ter za potrjevanje skupne tuareške identitete. Videoposnetke porok si mladi fantje ob večerih še dolgo ogledujejo; glavni namen je prepoznavanje svojih sorodnikov in znancev ter samih sebe in deklet, ki so jim všeč. Mnogi so kritični do razsipavanja, ki ga zahteva primerna pojava na porokah z dragim blagom in zlatim nakitom ter z letečimi bankovci, ki jih kot del plačila ponavadi dobi skupina kitaristov. Za omenjene rituale je značilno izkazovanje prestiža z lepimi oblačili, za kar pa je potrebna vse več denarja. Pri urbani tuareški poroki gre za izkazovanje tuareškosti z združevanjem tradicionalnih in novih elementov, ki so prav tako tuareški (kitare), in ne za izkazovanje modernosti z vključevanjem evropskih elementov, kot je opaziti pri urbanih porokah drugod v Zahodni Afriki (Debevec 2010). V svojih komentarjih so udeleženci kritični do novotarij in tujih elementov, kot so obleke v *hausa* stilu in »leteči« bankovci. Ker se težko prebijajo iz dneva v dan, se je mnogim sogovornikom zdelo razmetavanje z denarjem ob porokah absurdno. Vendar so v Nigru predvsem neporočeni *imažeghan*, kadar je bilo le mogoče, vsak zasluženi denar raje investirali v drago blago kot v hrano. Za dostojno počutje v skladu s svojo identiteto je lepa

obleka, ki jo drugi vidijo, bistvena, predvsem za *imažeghan*. Med vrednotami, povezanimi s plemstvom, je prav izkazovanje dostojanstva z lepo obleko tisto, ki je bistveno tudi za *išumar*. Videz zato za *imažeghan* ostaja še naprej pomemben kot identitetna poteza, medtem ko je delo redko cenjeno samo po sebi. Cenjen je le rezultat, se pravi denar, s katerim si je mogoče priskrbeti lepe stvari in nastopiti kot pravi *amažek*.

URBANI TUAREGI V NIGRU, AŠŠAK IN TAGLMUST

Vedénje, skladno z *aššak*, so nekateri sogovorniki povezovali z nošenjem *taglmust*. V mestu, kjer mnogi Tuaregi tradicionalna oblačila zamenjajo za ozke hlače in srajce, si »po izvoru sicer Tuareg, a kulturno nisi več«, je rekel Suleyman. Ker, »ko nimaš *taglmust*, nekaj manjka. Ko odložiš turban, lahko na ulici tudi ješ. Si v drugem svetu, v drugem življenju. Takoj ko imaš na glavi turban, je avtomatično s tabo tudi *aššak* in ga upoštevaš,« je skoraj presenečeno v razgovoru ugotovil Suleymane. Podobno je Ines Kohl presenečena opazila, da se njen mož, ki je *amažek*, na mestnih ulicah vede drugače, kadar je oblečen v tradicionalna oblačila in nosi *taglmust*. Ne more na primer jesti na ulici, medtem ko bi to brez težav storil v evropskih oblačilih. »Oblačenje je tesno povezano z moralnimi ideali in vrednotami. Če nekdo nosi tradicionalne obleke, mora avtomatično slediti tuareškemu kodeksu časti« (Kohl 2009: 112).

Taglmust tako ni le simbol tuareškosti, ampak ovit okrog glave nosilca postavi v drug habitus, kjer se aktivirajo druga pravila. Telo se preobleče v drugo identiteto, ki jo ima nosilec za svojo pravo ali vsaj izvorno identiteto Tuarega in se vede skladno z njo. Alhasan je tako v šali za Ahmadana, nomadskega mladeniča v Tagdoufatu, ki se je zjutraj razoglav šalil na vse strani, pripomnil: »Boš videla, ko si bo nadel svoje *gri-gri*, *taglmust* in *takuba*,¹² bo čisto drugačen.«

Tudi tisti mladi moški, ki so v mestu nosili evropske modele oblačil brez *taglmust*, so se ob obisku svojih domačih na podeželju praviloma preoblekli v tradicionalna oblačila in si nadel *taglmust*. Kadar je na primer Mahmud dlje ostal pri mami na podeželju, je tudi tam za vsak dan nosil iste obleke kot v mestu, brez *taglmust*. Suleymane, ki je v mestu vedno nosil nevpadljivo srajco in hlače, se je za festival v Tidenu, od koder je njegova žena, oblekel v razkošno rumeno srajco in bel *taglmust*. Pri svoji družini v Azawaku je prilagodil slog okolici in kot večina drugih nosil široke hlače iz trpežnega blaga in dolgo srajco svetle barve. Tam je *taglmust* snel le ponoči ob ognju, v krogu najbližjih. Njegovega brata, ki je ves čas živel kot nomad, nisem nikoli videla brez *taglmust*. Na podeželju, ob obiskih družine in slavjih širše družine, je *taglmust* spet potreben, saj je le tako mogoče upoštevati s sorodstvenimi razmerji usklajeno vedénje. Na kitarskih koncertih ob poročnih slavjih v mestih (tudi zunaj posameznikove širše družine) pa je bila primarna vloga *taglmust* poleg estetske funkcije predvsem identitetno izrekanje.

¹² *Gri-gri* so 'amuleti', *takuba* je 'sablja', ki jo na podeželju na svojih poteh s seboj še vedno nosijo skoraj vsi odrasli moški.

Nekateri zlasti starejši posamezniki, ki živijo v manjših krajih ali na podeželju, so *taglmust* tako zelo vajeni, da bi se brez njega počutili goli. Na potovanjih po Evropi se mlajši Tuaregi prilagodijo oblačilnemu videzu okolice, ker sicer vsi boljčijo vanje. Svojo tuareško opravo si nadenejo le, ko prodajajo tuareški nakit ali ob drugih priložnostih, ko želijo predstavljati Tuarege, na primer ob novačenju turistov ali na delavnicah za otroke. Sulej, starejši vrtnar iz Timije, se na poti po Franciji ni razkril, razen izjemoma, ko je, tako kot doma, delal v vrtu svojih gostiteljev. Aghali, ki je sodeloval s Spittlerjem, je imel ob prvem obisku Nemčije zaradi *taglmust* težave. Na pot je prvič odšel tako, kot se odhaja na pot, se pravi zakrit. Na letališču v Frankfurtu so ga pridržali zaradi suma terorizma, in šele Spittler ga je rešil iz neprijetne situacije. Naslednjic si je raje pred prihodom *taglmust* snel.

Bahi, ki je že nekaj let živel v Agadezu, potem ko je kot učitelj delal v različnih manjših krajih, na cesto ne bi mogel stopiti brez svojega *taglmust*. Ponavadi je nosil posebno mogočen turban iz šestmeterskega blaga, po katerem je bil razpoznaven že na daleč. Kolegi v službi ga brez turbana ne bi spoznali. »Ljudje bi mislili, da je z mano nekaj hudo narobe, če bi odšel ven brez *taglmust*. Poleg tega bi se počutil, kot da bi bil gol,« je pojasnil. Za večino moških, ki živijo na podeželju, je glede *taglmust* to prevladujoč občutek.

TAGLMUST V KONTEKSTU TURIZMA

V Nigru je od sedemdesetih let, ko je Manu Dayak ustanovil prvo turistično agencijo, v dobrih letih brez uporov v razmahu saharski turizem. Od približno tridesetih agencij jih je bilo leta 2004 dalj časa rentabilnih in uspešnih pet. Lastniki večine agencij so *imažeghan*, od katerih imata dva tudi formalno turistično izobrazbo. Saharski turizem ne more biti masoven. Sicer v mestih izkorišča infrastrukturo hotelov in restavracij, vendar je težišče turističnih poti z vozili na štirikolesni pogon v Sahari, čez gorovja, doline in oaze gorovja Air, puščavo Tenere in kamniti plato Djado. V skupinah turistov je lahko najmanj en sam turist, največ pa 20 ljudi; ponavadi so v skupinah od 4–12 oseb. Poleg šoferjev, ki so pogosto obenem vodiči, ima skupina še kuharja, vso hrano pa vozijo s sabo. Agencije pretežno zaposlujejo lastnikove sorodnike in prijatelje.

Kot zapiše Walter E. A. van Beek, je v srečanju med turisti in gostiteljskim lokalnim prebivalstvom vedno polno paradoksov in kontradikcij, vsaj pri konstrukciji podobe drugega, ki poteka na obeh straneh, iskanju »avtentičnosti« in vplivih na lokalno skupnost. Da srečanje kljub temu gladko poteka, poskrbijo posredniki, od katerih vsaj en sloj izhaja tudi iz lokalne skupnosti. Kakšen vpliv bo imel turizem na lokalno skupnost, je odvisno tako od interesov turistov kot od karakteristik lokalne kulture. Turisti pridejo s poenostavljenimi predstavami oziroma kar podobami o specifičnem drugem, medtem ko se v lokalni skupnosti na podlagi preteklih izkušenj in kategorizacij prav tako ustvarjajo poenostavljene podobe turistov kot specifičnih drugih (van Beek 2003: 251–253, 285). Posredniški sloj Tuaregov se prilagaja predpostavljenim pričakovanjem turistov, vendar tudi nekateri posredniki ohranjajo ambivalenten odnos do turistov kot sicer bogatih, vendar moralno slabših. Medtem ko navdušenje turistov nad puščavo pogosto težko razumejo, se

jim zdi zanimanje za tuareško kulturo precej samoumevno. Turisti so predvsem priložnost za zaslužek in širjenje socialnih mrež onkraj državnih meja.

Čeprav je *taglmust* za turiste razpoznavni znak Tuaregov, ga vsi vodiči in šoferji ne nosijo ves čas. Nekateri mlajši med njimi, kot Ibrahim, ki *taglmust* v mestu nikoli ne nosi, ne vidi razloga, da bi se za turiste oblačil drugače kot sicer, ima pa ga s seboj predvsem zaradi njegove mehanske funkcije. Nekdanji *išumar* ga nosijo na svoje ležerne načine. Med šoferji so tudi nomadi, ki del leta zunaj turistične sezone živijo z družinami in s čredami živali poleg oaz Airskega pogorja. Ti nosijo *taglmust* vedno, med turistično turo ga ne snamejo niti ponoči. Zdi se, da si vodiči, kuharji in šoferji *taglmust* redko nadenejo zato, da bi ustregli svojim gostom. Res pa je, da ga nekateri mladeniči uporabljajo, da bi ugajali kateri od turistk. Suleymana sem vprašala, ali na potovanjih s turisti nosi *taglmust* morda zato, da bi bil kot tuareški vodič prepričljivejši. Odgovoril je, da ne, temveč da ga nosi za vsak primer, da bi mu ob morebitnem srečanju s svojim starejšim sorodnikom ne bilo neprijetno. Na Airu, kjer so potekale turistične ture, bi namreč zlahka srečal katerega od ženinih sorodnikov, pri katerih najbolj velja pravilo izogibanja oziroma spoštovanja. Nosi pa ga tudi iz spoštovanja do starejših Tuaregov, s katerimi sodeluje na izletih s kamelami, in do tistih, ki jih srečuje na poti.

V smislu blagovne znamke tuareškosti *taglmust* veliko dosledneje uporabljajo tisti, ki turistom prodajajo nakit. To so predvsem *inadan* ('kovači'), ki so se jim, ko so ugotovili, da je s preprodajanjem nakita mogoče zaslužiti, pridružili tudi mnogi *imažeghan*. Pri tem slednje ovira njihov kodeks časti, medtem ko so 'kovači' lahko aktivnejši prodajalci (Scholze in Bartha 2004: 86). Nekateri *inadan* se, da bi pritegnili kupce in bili prepričljivejši, pri svoji opravi še zlasti potrudijo. Oviijejo se v svečane *taglmusten* in se okrasijo z usnjenimi obeski. S svojo pojavo dodatno potrjujejo avtentičnost prodajanih izdelkov. Podobno kot prodajalci nakita v Maroku (ki so sicer arabskega porekla in se izdajajo za Tuarege) (Scholze in Bartha 2004: 76–81) avtentizirajo svoje izdelke s »trade markom« etnične skupine, ki je med turisti najbolj znana kot avtentična, in to utrjujejo s svojim videzom.

Leta 2000 je na vrhuncu turistične sezone takratni minister za turizem, nekdanji upornik, Tuareg Rhisa ag Boula, uvedel festival Aira. Omenjeni praznik ni postal zgolj turistična manifestacija, temveč predvsem festival izkazovanja tuareških tradicij s politično konotacijo utrjevanja kulturne samozavesti etnične manjšine v državi. Tu se zberejo prebivalci oaz Aira in tekmujejo v »panogah« tradicionalne kulture, kot so petje, ples, *tende*, kamelje dirke, poezija in *nzad* (inštrument, podoben guslam) (prim. Kohl 2009: 121, 122). Festival je priložnost za revitalizacijo kulturnih, tudi oblačilnih manifestacij tuareške tradicije. Tu je mogoče ponovno v živo videti najzapletenejše *taglmusten* z dodatkom osebnih inovacij. Za prebivalce Aira, ki na njem sodelujejo ali ga spremljajo kot gledalci, kot tudi *išumar* v Libiji, ki gledajo posnetke festivala, ima zaradi ponovnega navdušenja nad bogastvom tuareške kulture dejansko revitalizacijski učinek. V primerjavi s tem je funkcija festivala kot turističnega spektakla na drugem mestu.

Turisti si pogosto nadenejo *ešeš*. Ponavadi so jim tuareške obleke skupaj z *ešeš* ponujene na začetku potovanja. So vir dohodka za prodajalca, ki je bodisi del družine lastnika agencije ali pa je z njim v klientelističnem odnosu. Na splošno tujce spodbujajo,



Fotografija 5: Svečana moška oprava nastopajočih na festivalu Aira, Iferouane 2006 (avtorica: Ines Kohl, vir: Kohl 2009: 124).

da se med Tuarege vključijo tudi s pomočjo obleke, vendar na kratkem potovanju tega ne morejo storiti tako, da bi razumeli ali celo privzeli vrednote, povezane s *taglmust*, in zato ta kos obleke na nepoučen način nosijo po svoje. Obleke se turistom predstavi tudi kot udobne za potovanje, kar dejansko so. V glavnem si tudi turistke ovijejo *ešeš*, da jih v puščavi varuje pred vetrom in soncem. Deloma gre za praktičnost oblačilnega dodatka, deloma pa tudi za bolj ali manj igrivo preoblačenje v eksotično počitniško okolje.

SKLEP: KONTINUITETE IN PRELOMI

Na koncu lahko potrdim, da je bil *taglmust* tako v preteklosti kot danes, navzven in navznoter, označevalec tuareške identitete. Na *Facebook*, na primer, ki ga uporabljajo številni šolani Tuaregi in *išumar*, se na fotografiji skoraj vsi predstavljajo s *taglmust*, nekateri so zakriti vse do oči.

Na podeželju in v starejši generaciji je *taglmust* še v rabi uravnavanja razmerij v

povezavi s *takarakit*, zaradi česar se tudi urbani Tuaregi in *išumar* ob obisku sorodnikov v glavnem preoblečejo v tradicionalna oblačila s *taglmust*. Zaenkrat moram pustiti deloma odprto vprašanje, koliko je med urbani Tuaregi v Nigru *taglmust* v funkciji ohranjanja identitete nekdanjih elit in koliko prestižni videz razkošnih oblačil in nakita vsaj navzven omogoča izkazovanje prehodnosti med nekdanjimi socialnimi kategorijami zaradi spremenjenih ekonomskih razmerij. Z gibanjem *išumar* je *taglmust* pridobil na izražanju etnične identitete in svojih estetskih funkcij. Mladi urbani Tuaregi in *išumar* ponavadi *taglmust* ne dobijo več v posebnem ritualu, ampak ga začnejo uporabljati včasih tudi na bolj igriv način kot zapeljiv dodatek in kot izraz etnične pripadnosti. Tako je mogoče, da starejši bratje majhnemu otroku ovijejo *taglmust*, kar nekoč ne bi bilo sprejemljivo, saj je predstavljal prehod v zrelost. V turizmu *taglmust* tako *inadan* kot *imažeghan* zavestno uporabljajo kot blagovno znamko tuareškosti, vendar *taglmust* med samimi potovanji posamezniki uporabljajo predvsem skladno s svojimi siceršnjimi navadami.

Tako ima danes *taglmust* širok spekter izraznih načinov in rab, in ni videti, da bi šlo za opuščanje tega pomenljivega kosa obleke, ampak se v novih kontekstih dinamično razvijajo njegove komunikacijske funkcije identitetnega izrekanja, ki je okrepljeno v smeri etnične pripadnosti in s tem povezanega privilegiranega estetskega pomena.

LITERATURA

- Abu-Lughod, Lila (1988). *Veiled Sentiments: Honour and Poetry in a Beduin Society*. Berkely, Los Angeles in London: University of California Press.
- Barnes, Ruth in Joanne B. Eicher (1992). Introduction. *Dress and Gender: Making and Meaning in Cultural Contexts* (ur. Ruth Barnes in Joanne B. Eicher). Oxford: Berg, 1–7.
- Belliamat, Nadia (2003). Qui sais dancier sur cette chanson, nous lui doneons la cadence: Musique, poésie et politique chez les Touaregs. *Terrain* 41: 103–120.
- Bernus, Edmod (1981). *Touaregs nigériens: Unité culturelle et diversité régional d'un peuple pasteur*. Paris: Éditiones l'Harmattan.
- Brumen, Borut (2001a). Pozabljeni od boga in prekleti od zgodovine: Afrike (tematska številka, ur. Borut Brumen in Nikolai Jeffs). *Časopis za kritiko znanosti* 29(204, 205, 206): 141–172.
- Brumen, Borut (2001 b). How to Use Orientalism: »Good, Dirty and Evil Tuaregs«. Asia and Africa: Tradition and Modernity (tematska številka). *Azijske in Afriške študije* 5(1–2): 3–16.
- Casajus, Dominique (1987). *La tente dans la solitude. La société et les morts chez les Touaregs Kel Ferwan*. Paris: Editions de la Miason des Sciences de l'Homme.
- Claudot-Hawad, Hélène (1993). *Les Touaregs. Portrait en fragments*. Aix-en-provence: Édisud.
- Claudot-Hawad, Hélène (2001). *Éperoner le monde: Nomadisme, cosmos et politique chez les Touaregs*. Aix-en-provence: Edisud.
- Claudot-Hawad, Hélène (2002). Noces de vent: Épouser le vide ou l'art nomade de voya-

- ger. *Voyager d'un point de vue nomade* (ur. Héléne Claudot-Hawad). Pariz: Éditions Paris Méditerranée, 11–37.
- Debevec, Liza (2010). Kontinuiteta in spremembe v praznični prehrani pri muslimanih v urbanem Burkina Fasu. *Dve domovini* 31: 37–49.
- Duveyrier, Henri (1864). *Les Touareg du Nord*. Paris: Challamel Aîné.
- Eicher, Joanne B. (ur.) (1995). *Dress and Ethnicity*. Oxford in Washington: Berg.
- Ferguson, James (2006). *Global Shadows: Africa and the Neoliberal World Order*. Durham in London: Duke University Press.
- Grégoire, Emanuel (1999). *Touaregs du Niger: Le destn d'un mythe*. Paris: Karthala.
- Hawad (1991). La teshumara, antidote de l'État. Touaregs. Exil et resistance (tematska številka, ur. Héléne Claudot Hawad). *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 57: 123–141.
- Henry, Jean Robert (1996) Les Touaregs des Français. Touaregs et autres sahariens entre plusieurs mondes. Définitions et redéfinitions de soi et des autres (tematska številka, ur. Héléne Claudot-Hawad). *Les cahiers de l'IREMAM* 7–8: 248–269.
- Inda, Jonathan Xavier in Renato Rosaldo (2008, 2002). Tracking Global Flows. *The Anthropology of Globalisation: A Reader* (ur. Jonathan Xavier Inda in Renato Rosaldo). Malden, Oxford in Carlton: Blackwell Publishing: 3–47.
- Kalčič, Špela (2007). »Nisem jaz Barbika«: Oblačilne prakse, islam in identitetni procesi med Bošnjaki v Sloveniji. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Keenan, Jeremy (2004). *The Lesser Gods of the Sahara: Social Change and Contested Terrain amongst the Tuareg of Algeria*. London in Portland: Frank Cass.
- Kohl, Ines (2009). *Beautiful Modern Nomads. Bordercrossing Tuareg between Niger, Algeria and Libya*. Berlin: Reimer Verlag.
- Lecocq, Baz (2004). Unemployed Intellectuals in the Sahara: The Teshumara Nationalist Movement and the Revolution in Tuareg Society. *International Review in Social History* 49: 87–109.
- Lindisfarne-Tapper, Nancy in Bruce Ingham (ur.) (1997). *Languages of Dress in the Middle East*. Richmond: Curzon press.
- Loftsdóttir, Kristin (2008). *The Bush is Sweet: Identity, Power and development among WoDaaBe Fulani in Niger*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet.
- Lunaček, Sarah (2008). *Percepcija Evropejcev in Američanov ter predstave o Zahodu v Agadezu (Niger)* (doktorska disertacija). Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.
- Murphy, Robert F. (1964). Social Distance and the Veil. *American Anthropologist* 66: 1257–1275.
- Nicolaisen, Johannes in Ida Niclaisen (1997). *The Pastoral Tuareg: Ecology, Culture and Society*. London in New York: Thames and Hudson; Copenhagen: Rhodos International Science and Art Publishers.
- Rabine, Leslie W. (2002). *The Global Circulation of African Fashion*. Oxford in New York: Berg.

- Reisman, Paul (1977). *Freedom in Fulani Social Life: An Introspective Ethnography*. Chicago in London: University of Chicago press.
- Rovine, Victoria L. (2001). *Bogolan. Shaping Culture through Cloth in Contemporary Mali*. Washington in London: Smithsonian Institution Press.
- Rovine, Victoria L. (2009). Viewing Africa through Fashion. *Fashion Theory* 13(2): 133–140.
- Scholze, Marko in Ingo Bartha (2004). Trading Cultures: Berbers and Tuareg as Souvenir Vendors. *Between Resistance and Expansion. Dimensions of Local Vitality in Africa* (ur. Peter Probst in Gerd Spittler). Münster: LIT Verlag, 71–92.
- Spittler, Gerd (1993). *Les Touaregs face aux sécheresses et aux famines: Les Kel Ewey de l'Air (Niger)*. Paris: Karthala.
- Spittler, Gerd (2010 v tisku). Foreign Cloth and Ethnic Identity of the Kel Ewey. *Tuareg moving Global. Socioanthropological Aspects of a Saharan life in Transition* (ur. Ines Kohl in Anja Fisher). London in New York: I. B. Tauris Academic Studies.
- Van Beek, Walter E. A. (2003). African Tourist Encounters: Effects of Tourism on Two West African Societies. *Africa* 73(2): 251–290.
- Walentowitz, Sakia (2002). »Partir sans quitter«: Rites et gestes autour des déplacements féminin chez les Inesleman de l'Azawagh. *Voyager d'un point de vue nomade* (ur. Héléne Claudot-Hawad). Paris: Méditerranée, 37–53.

SUMMARY

TRAVELLING MEANINGS OF THE TUAREG VEIL IN DIFFERENT SOCIAL CONTEXTS

Sarah Lunaček

The Tuareg veil, or *taglmust*, became a symbol to outside world most recognisably representing Tuaregs particularly through tourism. Already the first Arab and later French researchers considered it to be the most evident trait of the Tuareg and were looking for explanations and interpreting its meanings. Besides its practical and magico-symbolical functions, its social functions are of primary importance. In connection with the concept of shame (*takarakit*), the veil was used for regulating interactions between relatives in relationships of avoidance or helped to deal with ambiguous relationships between affines due to cross-cousin marriages. Not only men but women also wear the head scarf (*afar*), which has a similar social function but normally do not cover their faces. This might be explained through the symbolic relatedness of men with the outside world and women with the tent as the inside world. The culturally highest value of pride and dignity (*ashshak*) that demands reserve is closely related to and also embodied in the veil and the gestures accompanying it, and was particularly important for the social category of nobility.

With political changes the Tuareg became marginalised inside the states among which their Saharan territory was divided. A new social category of *ishumar* emerged as a reaction to the inability of the traditional elites to represent their people and to the subsequent worsening conditions due to droughts. They not only provided new strategies of survival, but also created a cultural revolution. After first dropping the veil together with traditional values, during a rebellion where they were principal actors, the veil gained the symbolic meaning of representing Tuareg ethnic identity and the quest for independence. At the same time the veil's aesthetic value became emphasised in practice and it also started to be used as a fashion accessory, contributing to the charm of its wearer. It is not worn strictly on an everyday basis by *ishumar*, but it is necessary at weddings and other celebrations.

The latter is also true for other urbanised Tuareg in Niger, not only *ishumar*. For both the veil is no longer received in a ritual of transition; instead it is appropriated by using it. It is less connected with regulating relationships with affines and more used to express ethnic identity and be beautiful. And this is closely related to one of the ideals of nobility. *Ashshak* was not only related to pride, reserve, self-control, protection of the weak and redistribution of goods, but was also expressed in looking good (which was connected to the possibility to avoid hard physical labour). The question remains how much the old social categories are tried to be reinforced with regard to the public expression of beauty and how far they can be concealed by the same means because of changed economic relations between social categories, as the traditionally non-noble social categories have become more economically prosperous.

Many urban Tuareg and *ishumar* still dress in Tuareg clothes and put on a *taglmust* when visiting relatives in the countryside because it puts them in another habitus where they behave according to *takarakit* and *ashshak*. The *taglmust* and traditional clothes are therefore still connected with the honour code.

In the context of tourism the veil serves as a trademark for promoting Saharan tourism and selling Tuareg jewellery, but during tourist trips most of the Tuareg don't wear the veil just in order to please tourists but in accordance with their usual habits. On the other hand tourists often put on the veil, partly to protect them from harsh weather conditions and partly to dress in the fashion of the exotic environment of their holidays.

The veil thus has a wide spectrum of communication functions inside and outside the Tuareg community. It is not on the way to being omitted, but rather its function as an ethnic identity symbol and the aesthetic functions connected with this are on the increase. As clothing in general it has a dynamic function of communicating identity in changing contexts.

Translated by Sarah Lunaček