

INNHOLDSFORTEGNELSE

FORORD	4
INTRODUKSJON	6
FELTARBEIDET	8
<i>Valg av arbeidsspråk</i>	9
DEL I	12
KAPITTEL 1 ETNOGRAFISK, HISTORISK OG TEORETISK KONTEKST	13
ETNOGRAFISK OG HISTORISK KONTEKST	13
<i>Kamerun</i>	13
<i>Ngaoundéré og Adamaoua</i>	15
<i>Yak Diï</i>	17
<i>Eglise Evangélique Luthérienne du Cameroun (EELC), struktur og oppbygning</i>	19
ANTROPOLOGISKE PROBLEMSTILLINGER I REGIONEN, EN LITEN OVERSIKT	21
KAPITTEL 2 TEORETISK TILNÆRMING	24
<i>Definisjoner</i>	25
KONVERTERINGER OG FELT	29
DISKURSER OM MORAL	29
TEORIER RUNDT KVINNERS RESPEKTABILITET	30
<i>Ære og skam, eller respektabilitet?</i>	30
<i>Respektabilitet, slik det er beskrevet blant afrikanske kvinner</i>	32
<i>Sammendrag</i>	39
AKKUMULERING AV RESPEKTABILITET	40
<i>"Kvinnene har en respektabel grunn til å gå ut", gifte kvinner</i>	41
<i>Individuelle strategier</i>	43
KVINNERS RESPEKTABILITET – EN OVERGANG	46
KAPITTEL 3 KVINNENE	48
KVINNENE, EN PRESENTASJON	48
MBÉ OG LANDSBYENE RUNDT	53
<i>Bosetningsmønster blant diï</i>	55
<i>Slektsskap</i>	58
<i>Ekteskap</i>	62
<i>Seksualitet og fertilitet i forbindelse med ekteskap</i>	66
LANDSBY / BY OG TILPASNING I BYEN	67

KVINNENE I NGAOUNDÉRÉ BY	69
<i>Kirkefellesskapet</i>	71
KONKLUSJON	73
KAPITTEL 4 ØKONOMISK TILPASNING	74
"VI ER HANDELSKVINNER". HANDEL I BYEN	75
HANDELSVIRKSOMHETEN	84
<i>Kvinnerens erverv i landsbyen og i byen</i>	85
<i>Hvordan skaffe kapital til handelsvirksomheten?</i>	89
<i>Anvendelse av kapitalen som er opptjent ved handelsvirksomhet</i>	91
<i>Begrensninger</i>	93
<i>Nasjonale rammevilkår</i>	94
<i>Betydningen av alder i handelsvirksomheten</i>	95
KONKLUSJON	96
DEL II	97
KAPITTEL 5 "IL FAUT QU'ON LES RESPECTE"	98
KVINNESTATUSER	100
<i>"Vi er svært nære, vi er som søstre"</i>	101
<i>"Jeg er mor di!"</i>	103
<i>"Du er kona hans!"</i>	108
<i>Sammendrag</i>	112
KVINNER OG MENN I HØYE POSISJONER, EN SAMMENLIGNING	113
<i>Ata sin slekt, bryllupsforhandlinger</i>	114
<i>Slekta til Ann</i>	117
<i>Hvorfor vise respekt? Maktfaktorer</i>	118
KONKLUSJON	120
KAPITTEL 6 "NOUS FAISONS TOUS NOS PETITS COMMERCES"	122
ØKONOMISK, MORALSK OG KULTURELL KAPITAL	123
ULIKE HANDELSFORMER, ET FORSØK PÅ EN SYSTEMATISERING	124
<i>Oppkjøp i stort, salg i smått</i>	125
<i>Matprodukter</i>	127
<i>Ølbrygging</i>	131
<i>Håndverk, skreddere</i>	133
<i>Kunnskapsakkumulasjon. Et lite sammendrag</i>	135
REGLER FOR HANDEL	136
<i>Bruk av gaver i handelen</i>	137
<i>Kreditter</i>	139
<i>Risiko</i>	140

<i>Kapitalbehov</i>	141
<i>Fire vellykkede handelskvinner</i>	142
<i>Generaliseringer</i>	145
<i>Kvinner uten respektabilitet, finnes de?</i>	147
KONKLUSJON	148
KAPITTEL 7 "ELLES N'ONT PAS LA VOLONTÉ"	150
REDISTRIBUSJON	151
<i>Gaver blir gitt</i>	154
<i>Gaver blir mottatt</i>	160
<i>Gaver blir gitt i retur, redistribusjonen</i>	166
ELITEN	167
<i>En komparasjon: norske korpsforeldre og dii-kvinner i kirkefellesskapet</i>	168
<i>Hvordan snakker kvinnene om andre kvinners respektabilitet?</i>	170
TO KRITERIER FOR HJELP: BEHOV OG MORALSK KAPITAL	171
<i>Når slekta ikke strekker til</i>	172
KONKLUSJON	173
KONKLUSJON	175
LITTERATURLISTE	177

FORORD

Det har gått lang tid siden jeg flyttet til Bergen og begynte på hovedfag. Ikke lenge etter at jeg kom til Bergen traff jeg han som jeg i dag er gift med, og som jeg har to barn og hus med. Jeg fikk noen flotte måneder i Ngaoundéré, som har betydd mye for meg både faglig og som menneske. Når denne hovedoppgaven endelig er ferdig, står jeg i takknemlighetsgjeld til mange.

Jeg må først takke vennene mine i Ngaoundéré. Mme Léa Belporo og mannen Joseph Belporo var gode venner, og de hadde et godt hjem å være i. Jeg vil videre takke Mme Adissa Marie og hele familien hennes, Pato og Sanda François og Mme Dimbé Esther. Bakari Etienne og kona hans har gitt meg mye hjelp og moralsk støtte. Jeg vil også takke hele "La communauté Dii" for at dere tok så godt imot meg. I Ngaoundéré var det godt å trekke seg tilbake i misjonærfellesskapet. Spesielt takk til Elin Skaar for et åpent hjem og hyggelig fellesskap. Den siste tiden har Samaki Samuel, som var på studieopphold i Stavanger, Chance Emmanuel og Rachel Djesa Issa hjulpet med å komplettere materialet. Det samme gjelder Lars Lode som har vært språklig konsulent, og som for øvrig er en meget klok mann.

I Ngaoundéré ble Mme Hadidjatou Amadou og Mme Marie-Claire Frouisou, samt resten av staben på Ngaoundéré-Anthropos, gode medspillere og gode venner. Fellesskapet i Ngaoundéré Anthropos har betydd mye både faglig og sosialt. Seminarer, måltider og turer der vi unge noviser har fått være med, og der vi har blitt tatt på alvor, har hatt stor betydning underveis. Spesielt takk til prof. Lisbet Holtedahl, uten deg intet Anthropos. Takk for rausheten din, Lisbet! Takk til dekanus, Jean-Louis Dongmo på Université de Ngaoundéré for hjelp med forskningstillatelse. Og takk til alle dere andre; Kåre Lode, prof. Martin Njeuma, prof. Jean-Marc Ela, Mohammadou Eldridge, Mme Anastasie, Badjika, Fred, Therese, Marthe, Rasmus, Trond, og alle dere andre som har kommet med innspill i prosessen. Til slutt en takk til prof. Jean-Claude Muller som tok seg tid til å prate med meg i Ngaoundéré, juni 1995, og som har skrevet mange innsiktsfulle artikler om "les dii de la Plaine Dii".

Feltarbeidet er utført med støtte av Norges Forskningsråd (NFR) og Rees Legat i Stavanger. Takk også til Nordisk Afrikainstitutt i Uppsala for en måneds studieopphold på biblioteket. I den forbindelse vil jeg spesielt takke Eva Evers Rosander, Mette Bovin og Endre Stiansen for konstruktiv kritikk og gode råd.

Ved institutt for sosialantropologi i Bergen vil jeg takke deltagerne på Afrikaseminaret. Takk til medstudenter, og spesielt takk til Gro for utallige, og svært nyttige kantinediskusjoner. Takk til Gry... og takk til Inger Beate (geograf) for mange, og svært konstruktive diskusjoner.

Veileder, prof. Ørnulf Gulbrandsen: Takk for mye, og konstruktiv kritikk. Takk for telefoner og e-post med spørsmålet: Hvordan går det? Uten din oppfølging, spesielt på slutten, tror jeg aldri at jeg ville blitt ferdig.

Takk til Jarny og Alf-Kåre, Olaug, og mor og far for barnevakt. Takk til mor og far som tok meg med til Afrika første gangen. Til slutt og ikke minst, takk til Ingeborg Marie, Alfred og Gunnar. Dere er de flotteste menneskene jeg kjenner!

INTRODUKSJON

”Elles n’ont pas la volonté”, ”De har ikke viljestyrke”, sier dii- og gbayakvinnene om hverandre¹. På denne måten trekker de opp moralske skillelinjer gjennom diskurser. Disse diskursene går på hvem de til enhver tid oppfatter som mer eller mindre moralsk høyverdige. Diskursen er situasjonell, og konklusjonene deltagerne trekker varierer ut fra tid og sted. Derfor kan ei kvinne som i en situasjon blir trukket fram som sterk og modig i neste situasjon bli negativt sanksjonert for å ”mangle moral”. Dette skjedde med ei av informantene mine. Vanligvis ble hun betraktet som en person med en høyverdige moral. Men ved et viktig valg i kirka ble hun sanksjonert fordi det ble sagt at hun lå med mennene til de andre kvinnene. Ingen beviser blir ført i slike saker. Men kvinnen fikk ikke vervet hun ønsket seg og som hun hadde vært den sterkeste kandidaten til. Dette eksempelet synliggjør hvordan en enkelt diskurs kan slå ut i praksis. Hvordan dette henger sammen vil jeg drøfte i denne avhandlingen.

For å analysere hva dette dreier seg om, bruker jeg det mer analytiske begrepet respektabilitet. Begrepet er kjent fra litteraturen rundt ære- og skamproblematikken som er knyttet til middelhavsregionen og Latin-Amerika. Ære- og skamproblematikken er imidlertid oftest knyttet til hvordan kvinner håndterer seksualiteten sin. Kvinners håndtering av seksualiteten sin er også vesentlig for å forstå kvinnelig respektabilitet i Ngaoundéré. Dette vil jeg drøfte i kapittel 2. Det blir imidlertid for snevert kun å reservere begrepet respektabilitet til seksualmoral. Respektabilitet er knyttet til akkumulering av ulike typer kapital i Bourdieus forstand². I avhandlingen vil jeg gå nærmere inn på hvordan moralsk kapital kan medvirke til økt respektabilitet for kvinnene.

Flere forskere har påpekt at kvinners erverv og aktiviteter er med på å øke deres sosiale respektabilitet (Bülow, 1995; Holtedahl, 1993; Jacobson-Widding, 1997; Rosander, 1990). Min hovedoppgave blir å vise hvordan dette skjer. Bülow (1995) går til en viss grad inn i de samme problemstillingene, men hennes empiri er fra Øst-Afrika, og er således svært annerledes fra den Sentral- og Vest-Afrikanske konteksten jeg har arbeidet i. Holtedahl går også inn i noen av disse problemstillingene i en artikkel (1993). Hovedpoenget hennes er å vise hvordan opplæring i ulike typer kunnskapstradisjoner fører til at kvinnene tar ulike

¹ Se kapittel 7 for nærmere gjennomgang av hvordan uttalelsen blir brukt.

² Definisjoner av kapitalbegrepet og moralbegrepet finnes i kapittel 2.

handlingsvalg. Hun viser videre hvordan endringer av livsvilkår er med på å gi kvinnene nye og andre dilemmaer enn dem de hadde tidligere som jordbruks- eller nomadekvinner i Adamaoua.

I den første delen av avhandlingen vil jeg presentere en del generell etnografi og historie fra regionen (kap.1). I kapittel 2 vil jeg presentere det teoretiske rammeverket for avhandlingen, mens jeg vil presentere et knippe kvinner og drøfte mer inngående noen etnografiske forutsetninger for livene deres i de neste to kapitlene. Kapittel 3 omhandler dagliglivet til kvinnene som slektskapsforhold, relasjoner og deltagelsen i kirka, mens kapittel 4 omhandler deres økonomiske aktiviteter.

I den andre delen av avhandlingen vil jeg undersøke tre felt av kvinnenens liv der jeg mener kvinner akkumulerer respektabilitet. Hvordan er relasjonen mellom respektabilitet og begrepet respekt (kap. 5)? Det er mye antropologisk litteratur om respekt- og rangshierarkier blant afrikanske menn, men få har interessert seg i tilsvarende grad om disse hierarkiene blant kvinner. Dette har to hovedårsaker. For det første kom kvinneproblematikken inn med feministene. Før det var mesteparten av litteraturen om menn, uten at det ble spesifisert at den bare gjaldt menn. For det andre hadde mange av de feministene som skrev om kvinner en idé om at kvinnene var søstre og dermed likestilte. Dette kritiserer Bledsoe i en monografi fra Vest-Afrika (1980). Kvinner inngår i ulike relasjoner med menn, og med hverandre. Disse relasjonene er like rangsorganisert som relasjoner menn i mellom.

Jeg vil diskutere kvinners ulike respektshierarkier, og koble dette til respektabilitet. Kvinner inngår i en rekke relasjoner som er hierarkisk ordnet. Dette er relasjoner som mellom mor og datter, mellom medhustruer, til svigerfamilie, og mellom søstre eller venninner. De fleste av disse relasjonene er ordnet på den måten at den som står under må vise respekt til den som står over i hierarkiet.

Min teori er at forholdet mellom respekt og respektabilitet er ordnet på den måten at respekt er knyttet til ordning av hierarkiske relasjoner. Respektabilitet er imidlertid knyttet til den moralske verdigheten i håndteringen av de relasjonene kvinnene inngår i, og hvordan hun i den moralske diskursen blir lovprist eller sanksjonert for måten hun håndterer relasjonene sine på. Ei kvinne kan bli vist respekt og få en formell posisjon i hierarkiet, etter å ha vist seg som ei respektabel kvinne. Respekt kan med andre ord følge av at en person har en formell posisjon som tilsier respekt. Dette er tilskrevet autoritet. Personen kan også opparbeide seg en

autoritet gjennom respektabilitet, eller ved maktbruk³.

I kapittel 6 ønsker jeg å gå inn i forholdet mellom økonomisk kapital og moralsk kapital. Dette gjør jeg ved å studere kvinnenes handelsvirksomhet. Kvinnene er stolte av sin status som handelskvinner. Ei dyktig handelskvinne er ei kvinne som tjener gode penger på virksomheten sin, og det blir høyt verdsatt både blant menn og kvinner. Dette gir seg utslag i forhold som at brudeprisen for gode handelskvinner og for kvinner som er arbeidssomme ellers, er høyere enn for vanlige kvinner. De flinkeste av handelskvinnene er kvinner som har store kunnskaper om det de driver med, og vilje og evner til å få handelen til. Kunnskapen og viljen, som jeg kaller for kulturell kapital, er avgjørende for å lykkes i handelsvirksomheten. Det er imidlertid få kvinner som aspirerer til å bli rike av handelen de driver. De fleste kvinnene poengterer sin fattigdom når en snakker med dem, og utbyttet av handelsvirksomheten, som å ha penger til å gi i gaver, synes som den viktigste delen av virksomheten. De konverterer altså pengene over i gaver, og dermed i moralsk kapital. Jeg ønsker å elaborere forholdet mellom økonomisk, moralsk og kulturell kapital nærmere.

Dette fører meg samtidig over i kapittel 7 hvor jeg vil se på hvordan kvinnene i kirkefellesskapet, sammen med andre fra samme folkegruppe, deltar i forpliktende fellesskap. Jeg er interessert i hvordan gavebyttet mellom medlemmene i en gruppe i kirka fungerer. Jeg vil videre elaborere hvordan tjenester kan studeres som en type gave i Mauss's forstand (1990 [1950]). Er det mulig ut fra dette å se noen sammenheng mellom respektabilitet og tjenestebytte? Er det mulig å si at moralsk kapital akkumuleres gjennom redistribusjonssystemer?

Før jeg går inn på alt dette, vil jeg si litt om feltarbeidet, og om språkproblematikken som gjorde at jeg valgte fransk som feltarbeidsspråk.

Feltarbeidet

Feltarbeidet varte i 7 ½ måned, fra begynnelsen av oktober 1994 til midten av juni 1995. Men på sett og vis har det vart lenge før det. Som barn bodde jeg til sammen 9 år i Ngaoundéré. Det gjorde at det å komme på feltarbeid på mange måter var å komme hjem. Jeg hadde blant annet holdt kontakt med ei venninne der. Mange kjente foreldrene mine som kolleger og som venner. I kapittel 5 vil jeg skrive mer om hvordan dette artet seg i møte med informanter.

³ Hekseri inngår som et virkemiddel som kan brukes som et maktmiddel.

Ikke mange dager etter ankomsten til Ngaoundéré fikk jeg kontakt med presten i den store bymenigheten i Ngaoundéré, Bakkari Etienne. Han introduserte meg for kvinnegruppene som jeg deltok i, og tilbød meg å finne to kvinner som kunne hjelpe meg. Dette viste seg å være to svært gode kontakter. Disse to kvinnene var kloke og høyt respekterte. Samtidig som de var aktive kristne, hadde begge et reflektert forhold til tradisjonene. Begge hadde fullført folkeskole, noe som var sjelden for kvinner mellom 30 og 45 år. De hadde vokst opp i landsbyen, og har fått del i tradisjonene derfra, inntil de begynte på skole som første generasjon skolebarn. Senere har de bosatt seg i byen, og giftet seg der. De behersker mange språk. Først behersker de dii eller gbaya som morsmål. Videre behersker de fulani og fransk godt, i tillegg til litt mbum. Eldre mennesker i Ngaoundéré behersker generelt godt mbum.

Jeg bodde og arbeidet i tilknytning til Ngaoundéré – Anthropol. Den første måneden bodde jeg på et rom på senteret. Senere flyttet jeg og de 2-3 andre norske studentene og stipendiatene som var i Ngaoundéré på den tiden til et eget hus. De fleste av både afrikanere og hvite syntes det var nødvendig at vi bodde i et hus med vakt hold døgnet rundt, på grunn av kriminaliteten.⁴ I tillegg var det praktisk. Jeg var fri til å gå inn og ut av feltarbeidssituasjonen som jeg ville. Dessuten var jeg friere til å velge informanter enn jeg ville vært om jeg bodde hos en familie.

VALG AV ARBEIDSSPRÅK

Språksituasjonen i Ngaoundéré er kompleks. Det er et utall av språk i bruk kontinuerlig. Siden jeg har vokst opp i Ngaoundéré, snakker jeg fransk med kamerunsk aksent. Jeg kan også hilse på fulani, og forstår enkelte småting. Jeg hadde tenkt å lære dii, men det viste seg å bli vanskelig i en bysituasjon der jeg sjelden hørte språket, nesten uten lærebøker⁵, og der alle informantene kunne fransk. Derfor kan jeg bare enkeltord på dii og gbaya.

Problemet er imidlertid mer omfattende enn som så. Det ble raskt klart for meg at en, ved å velge et språk, samtidig ekskluderte andre. Noen språk, som fulani og fransk, er handelsspråk, og er derfor relativt nøytrale språk. Men alle behersker ikke disse språkene like godt, og de bruker dem ikke kontinuerlig. I samtaler i hjemmene mellom foreldre og barn brukes vanligvis morsmålet. Dette gjelder også i samtaler mellom venner eller søsken når de har samme morsmål. Unntak for dette er noen unge som har vokst opp i byen, og som

⁴ I sør var det mye hat overfor franskmennene etter devalueringen. Det førte til mange overfall og endatil drap i Yaounde og Douala. I Ngaoundéré var folk flest veldig vennligsinnede overfor hvite.

foretrekker fransk som kommunikasjonsspråk, selv mellom søsken.

Jeg bruker ofte franske begrep når jeg siterer informantene. Dette er fordi det i mange tilfeller ville vært unaturlig å få begrepene på dii, mbum, gbaya eller fulani. Jeg kunne valgt å kommunisere på fulani, men det ville også vært et fremmedspråk for informantene mine. Lærte jeg dii, ville jeg ikke kunne snakke med gbayaene, og lærte jeg gbaya ville jeg ikke kunne snakke med dii. Mange gamle kan mbum, men de unge kan sjelden mbum. De unge jeg arbeidet med hadde fransk som andrespråk, og noen hadde fransk som førstespråk. Fulani var for de unge et tredjespråk. For de eldre var mbum eller fulani andrespråk, og de som hadde gått på skolen kunne fransk godt.

Vi ser altså at språksituasjonen er kompleks, og jeg valgte derfor fransk som hovedspråk. I en by som Ngaoundéré er det på mange måter slik at en først velger språk, og så velger en informanter etter det. Men de fleste dii under 45 år, og som bodde i byen, kunne godt fransk. I møtesammenheng, og ellers når de brukte dii, fikk jeg noen til å oversette til meg.

Dii-kvinnene som jeg ble kjent med, er noen av de hjerteligste menneskene jeg har møtt. Når jeg tenker tilbake på feltarbeidsperioden, og menneskene jeg ble kjent med, er det gavmildheten og rausheten deres som blir stående igjen som den overordnede følelsen.

Etter å ha vært med dii-gruppa i kirka i Ngaoundéré en stund, ville de ha meg til å be på et møte. Jeg protesterte. ”jeg vil ikke”, sa jeg. ”Jeg har ingen posisjon som tilsier at jeg skal be for dere”. ”Nei, du har rett”, sa de. ”Men vi vil at du skal be fordi du er en av oss, og vi bytter på å be”. Det stemte, det var vanlig at det å be gikk på omgang mellom medlemmene i gruppa. Dermed hadde informantene mine også lært meg en ny leksjon i metoden deltakende observasjon. I tillegg hadde de inkludert meg i fellesskapet sitt på en måte som gjorde at det kjentes godt å være sammen med dem.

Som hvit i Afrika er en vant med å bli oppfattet som en uuttømmelig pengekilde. Kvinnene og mennene i dii-fellesskapet i Ngaoundéré tok i mot meg først og fremst som et medmenneske, og ikke som en pengekilde. De lærte meg å gi ved å gi selv. Når jeg skulle gi tilbake korrigerde de meg slik at jeg etter hvert lærte mer av hvordan det var korrekt å gi. Noen ganger slår det meg at jeg aldri fikk gitt nok tilbake. Derfor fortsetter jeg fremdeles å gi. Kanskje det er noe av hemmeligheten bak gaver? I følge Mauss er gavenes innerste ”vesen” at personer og fellesskap står i gjeld til personene og fellesskapene rundt dem. Det er denne

⁵ Det som var av lærebøker var dårlig.

gjelden som er med på å knytte menneskelige relasjoner, vel og merke, så sant det foregår kontinuerlige gavebytter mellom personene eller fellesskapene.

DEL I

KAPITTEL 1 Etnografisk, historisk og teoretisk kontekst

I dette kapitlet vil jeg først presentere landet, regionen og byen, samt folkegruppa og kirka ut fra en etnografisk og historisk synsvinkel. Dette er et rammeverk som er viktig for resten av teksten i avhandlingen. Deretter vil jeg kort presentere noen av teoretikerne som har arbeidet i regionen. I dette kapitlet vil jeg fokusere på de teoretiske problemstillingene som har vært fremført av forskere som har arbeidet i regionen Adamaoua. I neste kapittel vil jeg imidlertid fokusere på teoretiske tilnærminger til de spesifikke problemstillingene i denne avhandlingen. Der vil jeg altså gå nærmere inn på teorier rundt respekt og respektabilitet, rundt diskurs og feltteorier. Her vil jeg bare gå raskt gjennom noen av antropologene som har arbeidet i området jeg har vært i. Dette kapitlet er altså todelt. Først er det en generell del med historikk og en generell presentasjon av regionen. Deretter er det en teoretisk del der jeg kort presenterer litteraturen fra regionen og problemstillingene i denne.

Etnografisk og historisk kontekst

KAMERUN

Kamerun er et svært sammensatt land. I sør er det tropeskog, i midten er det savanne, og norddelen hører inn under Sahel. Store deler av savannen ligger på platået Adamaoua. I Øst- og Sør-Kamerun er det store skoger med befolkningsgrupper som tidligere ble klassifisert som jegere og sankere. Langs kysten i sør er fiskeri hovednæring. På savannen er jorddyrkerne og kvegbøndene rådende. I nord er hovednæringen kvegdrift og litt jorddyrking. Kvegdriften har imidlertid blitt kraftig truet de siste 30 årene av tørkekatastrofer, kriger og kvegpest. Savannen består for en stor del av et platå, Adamaouaplatået, som strekker seg over et stort område i Nigeria og Kamerun.

Kamerun er et av landene i verden med flest språk i forhold til befolkningstallet. Det er 248 ulike språk i Kamerun (Breton & Fohtung, 1991: 18bis). Offisielt er innbyggertallet på 13 millioner, men uoffisielt snakkes det om opp til 17 millioner. Kamerun har ikke et felles språk som brukes over hele landet. Breton og Fohtung (1991) hevder at det er 9 språk som fungerer som handelsspråk, eller som har potensiale til å bli det. I Ngaoundéré og Adamaoua

generelt er fulani et slikt språk. Men en skal ikke langt tilbake i tid før mbum var handelsspråket i Ngaoundéré og i store deler av Adamaoua for øvrig. Selv om fulani fremdeles står sterkt, er det mange, spesielt unge mennesker med utdannelse, som ikke kan fulani særlig godt. Det svekker fulanispråkets stilling til fordel for fransk¹.

Kamerun ble kolonisert av tyskerne først i 1884. De var først og fremst i Sør-Kamerun, og folk i nord merket ikke mye til dem. De kom ikke til Ngaoundéré før etter århundreskiftet. I Adamaoua ble de hvite kolonisatorene av mange oppfattet som frigjørere da de tok mye av makten fra fulanerherskerne (Muller, 1997b). Dette gjaldt spesielt blant de ikke-muslimske folkegruppene i regionen som mbum, dii og gbaya.²

Etter første verdenskrig ble Kamerun delt mellom Frankrike og England som protektorat under Folkeforbundet, og senere FN. Engelskmennene styrte Vest-Kamerun som en del av Nigeria. Etter et valg i 1961 gikk den sørlige delen av dette området inn i Kamerun, mens den nordlige delen forble i Nigeria. Etter dette er den sørvestre delen av Kamerun engelskspråklig. Landet har nå to administrative språk: Engelsk i vest, og fransk i resten av landet.

Kamerun er inndelt etter fransk modell i provinser med guvernøren som leder, så "préfecture" med prefekten på toppen, "sous-préfecture" med under-prefekt som leder, og distrikt med distriktssjef. I byene har man dessuten en borgermester³.

Kamerun ble lenge regnet som et av de mest stabile landene i Afrika både politisk og økonomisk. Etter at franskmennene forlot landet, regjerte Ahmado Ahidjo sammenhengende som president fra 1960-82. Ahidjo var fulaner og muslim fra Garoua. Paul Biya var kjent som kristen da han overtok makten i 1982. Han er beti. De bor i skogene i området rundt Yaounde. I 1983/84 forsøkte Ahidjos tilhengere å ta makten tilbake ved militærkupp, men ble brutalt slått tilbake. Siden slutten av 80-tallet har landet vært preget av mye uro. I 89/90 var det generalstreik i 6-7 måneder som ledet fram til flerpartisystem i 1991. Senere har det vært valg, men Paul Biya har fremdeles makten.

Mens Ahidjo foretrakk muslimer, og da helst fulanere, til å inneha viktige posisjoner i nord, gjorde Biya om på denne praksisen og satte kristne til maktposisjoner i nord. Til da

¹ Jeg møtte ofte fulanere som lurte på hvordan det var mulig å vokse opp i Ngaoundéré uten å kunne fulani godt. Samtidig møtte jeg ofte andre ungdommer som hadde vokst opp i det samme området som meg, og som også hadde store problemer på fulani. De kunne nok til å klare seg i taxien og til å handle og prute priser på stoffmarkedet.

² Debatten om fulanerherskerne i forhold til de hvite kolonisatorene har vært herskende i misjonær- og de vitenskapelige diskursene fra regionen. Misjonærene med Halfdan Endresen i spissen posisjonerte seg på det han kalte slavefolkens side (Lode, 1990). Hvorvidt de var slaver, hvor mange som var slaver, og de ulike

hadde kristne fra sør kun hatt maktposisjoner i sør. Den nye politikken provoserte mange av muslimene i nord, men det gav også større frimodighet til de kristne. For dem var det svært viktig at lederne i samfunnet var kristne. Det at *le préfet* for eksempel var kristen gav de kristne mer frimodighet, og fungerte samtidig som en pekefinger overfor de muslimske lederne. De vågde ikke diskriminere de kristne i samme grad som tidligere når det satt en kristen på toppen.

La crise économique³

Lenge var det framgang og den materielle velstanden vokste. Men i 1994/95 som var tiden da feltarbeidet ble utført, sleit Kamerun med stor arbeidsledighet, inflasjon, og prisøkning. Situasjonen i Kamerun har forandret seg. Fra å være et av de landene i Afrika med høyest gjennomsnittsinntekt, er Kamerun inne i en økonomisk krise. Staten har knapt råd til å betale ut lønninger til funksjonærene. Lønningene ble sterkt redusert i løpet av høsten 1993. I tillegg krevde Frankrike og Det internasjonale pengefond (IMF) at F CFA⁴ ble devaluert med 50% i januar 1994. Det førte til dobling av prisene de første månedene det året. Dette fikk store konsekvenser for livet til innbyggerne i Kamerun på den tiden jeg var på feltarbeid⁵. Jeg vil gå mer inn på denne problemstillingen i kapittel 4 og redegjøre nærmere for konsekvensene av krisen for alminnelige mennesker.

NGAOUNDÉRÉ OG ADAMAOUA

Ngaoundéré ligger sentralt på Adamaouaplatået i den nordlige delen av Kamerun. Plataet strekker seg fra Nigeria og over store deler av det som er provinsen Adamaoua. Ngaoundéré ligger på rundt 1000 m.o.h. Landskapet er lett kuppert, med små vulkanske topper av store kampesteiner ”satt oppå hverandre”. Navnet Ngaoundéré kommer av en fjelltopp utenfor byen. Fjelltoppen har noen store kampesteiner på toppen. Navlefjellet kalles fjelltoppen, og det er samtidig navnet på byen⁶.

I dag har byen rundt 100.000 innbyggere, og er provinshovedstad i Adamaoua. Byen hadde rundt 20.000 innbyggere før jernbanen mellom Yaounde og Ngaoundéré ble ferdig i

tjener- og slavebetegnelse har vært til debatt etter dette.

3 ”Den økonomiske krisen”, betegnelse på krisen 1993-95.

4 Franc CFA er en myntenhet som blir brukt i flere tidligere franske kolonier. Den står i et fast forhold til Franske Franc (FF). Før devalueringen i 1994 var forholdet 1:50. Dvs. at 1 FF = 50 F CFA. Etter devalueringen er forholdet 1:100 slik at 1 FF = 100 F CFA.

5 I den senere tid har jeg hørt at lønnsutbetalingene igjen er regelmessige. Det gjør at livet til vanlige mennesker blir mer forutsigbart. Samtidig er det klart at de fremdeles har det tøffere enn før krisen. Da var for øvrig Kamerun blant de rikeste landene i Afrika, av landa med høyest gjennomsnittsinntekt.

1974-5. Siden den tid har innbyggertallet blitt mangedoblet ved tilflytting av folk fra sør (handelsfolk og funksjonærer), folk fra landområdene rundt byen, og folk fra nord og øst. Noen av disse er flyktninger fra Tchad.

Ngaoundéré er en gammel mbum-by. Mbum-folket er jorddyrkere, og bebor store deler av Adamaoua-plataet. Utover mbum-folket bor det mange andre folke- og språkgrupper i Adamaoua. De største av dem er dii (duru) som bor nord for Ngaoundere, gbaya som bor øst, samt fulani og hausa som bor spredt over hele området.

Ngaoundéré og området rundt ble erobret av fulanerne for rundt 150 år siden. Fulanerne styrte Ngaoundéré som en bystat, *lamidat*, med herskeren, *lamiido*, som religiøs og politisk overhode. Til å styre sammen med seg har *lamiido* en slags regjering, *fada*, med flere ministre og med representanter for noen av folkegruppene i området. Mbum sto likevel i en særstilling i hoffet er fremdeles på mange måter hovedspråk i palasset.

Ngaoundéré er på mange måter en tradisjonell by. Kvinnene går hovedsakelig kledd i afrikanske klær som *pagne* og *kabba*⁷. Når mennene kler seg til fest tar de like ofte på seg *gandora* som en dress etter europeisk modell. Av skoler finnes både vestlige og tradisjonelle koranskoler. De har både butikker og markeder. Dette preger byøkologien også, slik som jeg vil vise det her. De gamle bydelene i sentrum, sentrert rundt moskeen, *lamiido* sitt palass, og det gamle markedet (*grand marché*⁸), er stort sett bebodd av de muslimske gruppene, dvs. fulanere, hausa, islamisert mbum og kanuri. I sentrum er også de "hvite" handlegatene, Centre Commercial, som tidligere var eid av libanesere og franskmenn. Nå er mye av det overtatt av rike kamerunesere. I kjernen av byen ligger det også to kinoer, det viktigste markedet (*petit marché*), fremmedkvarteret der funksjonærer og andre fra Sør-Kamerun tidligere bodde, festplassen, den katolske misjonen, noen protestantiske kirker og stadion. Utenfor sentrum ligger jernbanen, flyplassen, universitetet (25 kilometer nord for byen), sykehus, lycée (statlig ungdomsskole og gymnas), den protestantiske misjonsstasjonen, militærleiren, og alle de nyere bydelene som har vokst opp som paddehatter siden midten av 80-tallet.

Noen franskmenn bor fremdeles i den tidligere franske kolonien. De fleste er lærere på Universitetet og på Collège (Mazenod), samt misjonærer på den katolske misjonsstasjonen. Noen av dem lever også av handel eller bankvirksomhet. Libaneserne utgjør en viktig gruppe som

⁶ På mbum betyr *ngaou* fjell mens *ndere* betyr navle.

⁷ *Pagne* er en kjoledrakt satt sammen av en bluse og to tøyestykker som brukes som skjørt, samt hodeplagg. *Kabba* brukes hovedsakelig av kvinner fra sør, og er en stor og sid kjole (i fasong som en mammakjole).

⁸ Dette markedet var opprinnelig det største, men er nå ikke særlig viktig lenger. I dag er det markedet som på folkemunne kalles *luumo petel* (fulani for "det lille markedet"), eller *petit marché*, som er størst og viktigst.

handelsfolk i Ngaoundéré, men de siste årene har mange av dem dratt. Noen av dem har reist til Libanon, mens andre er i Frankrike og i Canada. De som er igjen driver enten forretninger, bakerier, transportfirmaer, eller de arbeider med hogst av regnskogen i Sør- og Øst-Kamerun.

Rundt 3 mil nord for Ngaoundéré begynner nedstigningen fra platået. Det er en bratt skåning som ender nede på slettelandet ved Benouéelva. Slettelandet kalles "La plaine dii", dii-sletta. Mbé er den største landsbyen på dii-sletta, som er et av dii-folkets kjerneområder. De fleste av mine informanter kommer fra landsbyene på dii-sletta.

YAK DÌÌ

Dii-folket er en relativt liten folkegruppe i Nord-Kamerun. Til sammen teller de rundt 40.000 personer. Grovt sett bor de mellom Ngaoundéré i sør og Garoua i nord, mellom Rey Bouba og grensen til Tchad i øst og Poli i vest.

Historie

Spør en dem, forteller de at de alle opprinnelig kommer østfra, fra området rundt Rey Bouba og Tchollire. De fleste av dem flyttet vestover etter at fulanerne tok Rey Bouba. Dette skjedde i 1803-4, mener Mohammadou Eldridge, som er den historikeren som har studert dette mest omfattende. Fulanerne tok Ngaoundéré litt senere, rundt 1830, mener Eldridge. Dii-sletta hørte formelt inn under Ngaoundéré, men området lå så langt fra Ngaoundéré at lamiido der ikke hadde særlig sterk kontroll. De som tok Ngaoundéré regjerte heller ikke så strengt som de som hærtok Rey Bouba.

Fulanernes hærtokter førte til at mange rømte eller flyttet fra staten Rey Bouba. Det synes som om det er enighet om at klanene som i dag bor mellom Gamba og Garoua flyttet først. Det kan imidlertid også hende at de flyttet vestover før fulanerne kom. De er nemlig så språklig forskjellige fra de andre klanene, at det virker som om de har skilt lag tidlig. Dette er imidlertid uavklart⁹. Etter hvert flyttet flere andre klaner og landsbyer. *Mbang*, som har tilhold på platået, rømte på et tidspunkt hals over hode opp i fjellene. I dag bor de sammen med *mbum*, og disse to gruppene har mange felles skikker, "coutume". *Nganghassaou* er en sentral landsby, og et sentralt referansepunkt. Klanene *amnà'á* og *mambé*, som i dag har tilhold på dii-sletta, flyttet over en lang periode, og helt fram til nyere tid. Det bor fremdeles

⁹ Det blir for mye her å gå inn på alle disse språklige finessene. Det er en diskusjon gående blant språkforskerne om hvor store språkforskjellene er, og hvor fundamentale de kulturelle forskjellene er mellom de ulike klanene. Det hadde vært interessant om noen gjorde en antropologisk eller historisk studie av dii-folkenes flyttinger, myter og forskjeller mellom klanene. Fardon har gjort dette blant *Chamba*, som er et nabofolk til de mest vestlige av dii-klanene (1988; 1990). Dette vil måtte gjøres sammen med en diskusjon om relevansen av hele

mange dii igjen innenfor grensene til Rey. Hoveddelen av mine informanter er fra klanene *mamnà'á* og *mambé* fra slettelandet rundt Mbé.

Dii-folkets status under fulanerstyret synes uklar. "Dans le temps de guerre"¹⁰, sier folk når de snakker om den tiden. Muller kaller perioden for "la Guerre Sainte", den Hellige krigen" (1999: 388). For 20-30 år siden forteller misjonærer at de hørte fortalt om raider fulanerne hadde til dii-sletta. Disse raidene varte til langt ut på 50-tallet. Poenget med raidene var å ta slaver. Når jeg spurte mine informanter om slavehistorien, benektet de ethvert kjennskap til disse raidene. "Vi har aldri vært slaver under fulanerne", sa de.¹¹ Dette er en sannhet med modifikasjoner. Muller (1997b) hevder at det sannsynligvis er snakk om at ulike kategorier dii hadde ulike relasjon til fulanerherskerne. Noen var slaver, mens andre samarbeidet tett med fulanerne.

Det kan synes som om at dii-folket ikke ble slaver som folk. Dii-folket hadde egne smeder, noe fulanerne manglet. Det var dermed dii og hausa, som også hadde smedklan, som utvant jern og som smidde våpnene til fulanerne. Det gjorde at fulanerne på mange måter stod i et avhengighetsforhold til spesielt smedene blant dii. Det var også mange dii som reiste på slavetokt for fulanerne, og solgte til dem. Både dii og gbaya hadde slaver selv også, i tillegg til slavene de solgte til fulanerne¹².

Språket

Språket Yak dii kan deles inn i to hoveddialekter. For det første er det dialekten til *mbang* og *mambé* / *mamnà'á*. Dialektforskjellene mellom disse to hovedgruppene er små, og folk forstår hverandre. For det andre er det dialektene til dogon, som Lars Lode mener de kaller seg selv (i samtale; 1991). Dogon består av en rekke adskilte klaner som *pan*, *nan* og *san*. Disse snakker et språk som avviker fra *mbang*- og *mambé*-dialektene slik at de har vanskelig for å forstå hverandre. Folk i Mbé-området kaller dem for "les nan et les pan" (nan- og pan-klanene).

Slik de framstår i dag, er det fire hovedgrupperinger blant dii¹³. De mest dominerende er dii fra Mbé-sletta som er fra klanene *mambé* og *mamnà'á*. For det andre er det klanen som

etnisitetsbegrepet, og problemstillinger rundt språk som bakgrunn for avgrensning av etniske grupper.

¹⁰ På den tiden da det var krig (vedvarende).

¹¹ Muller kommenterer dette i 1997b.

¹² En gbaya jeg snakket med om dette, mente at disse slavene i dag var så godt som assimilert inn blant gbayaene. Mange visste likevel hvor de kom fra, men de snakket ikke mye om det. Jeg har en mistanke om at personer som ble klassifisert som "svært fattige" kanskje hadde en slavefortid. Det syntes som om statusen "veldig fattig" inngikk som et spesifikt nivå i rangshierarkiet.

¹³ Argumentet mitt for dette er at det i dag er fire ulike dii-organisasjoner. Disse er oppdelt etter geografisk

bor på plataået, *mbang*, blant mbum-folket. For det tredje er det *pan*- og *nan*-klanene, også kalt dogon. Til slutt er det de som fremdeles bor innenfor grensene til Rey Bouba. Disse er fra ulike klaner, men har det til felles at de alle må tilpasse seg lunene til Baba Rey¹⁴, høvdingen i Rey, som fremdeles har mye makt over befolkningen sin.

Mbé¹⁵, lokaliteter

Mbé ligger på dii-sletta, 7 mil nord for Ngaoundéré langs hovedveien mellom Ngaoundéré og Garoua. Flere ulike landsbyer har samlet seg i det som i dag kalles Mbé. Dette kommer av alle flyttingene de siste 150 årene. Den kanadiske sosialantropologen Jean-Claude Muller mener at det er rundt 14 ulike landsbyer med hver sine *ghanàà*, høvdinger¹⁶, i Mbe¹⁷. Samtidig som de har en øverste høvding, *ghanii*, er det underhøvdinger, *ghanàà*, som representerer de ulike landsbyene. Far til Ata er *ghanàà*. *Ghanii* er for øvrig sjef for hele dii-sletta. Tidligere ble det hevdet at alle dii-landsbyer var autonome enheter. Men tyskerne, og senere franskmennene, hadde behov for en hovedsjef pga. sitt ”indirect rule” system. Dette førte til at Mbé i dag har en mer sentral plass enn de andre landsbyene på dii-sletta.

EGLISE EVANGELIQUE LUTHERIENNE DU CAMEROUN (EELC), STRUKTUR OG OPPBYGNING

Den Evangelisk lutherske kirken i Nord-Kamerun (EELC) ble startet av amerikanske (Sudan Mission) og norske misjonærer (Det Norske Misjonsselskap, NMS) fra begynnelsen av dette århundret. Den vokser raskt. I dag er kirka uavhengig, dog sterkt støttet av moderorganisasjonene, blant annet til misjonærlønninger og til administrasjonskostnader. I 1992 var det 120.000 medlemmer i kirka. Den vokser med 10-20% i året, men da kun med rekruttering fra de ikke-muslimske folkegruppene. Kristne fulani og hausa kan telles på en hånd. Katolikkene kom sent til Ngaoundere, men har en menighet i byen, samt ungdomsskole og gymnas (Collège Mazonod). I de senere årene har andre protestantiske kirkesamfunn etablert seg i byen. Deres nedslagsfelt er først og fremst tilflyttere som hadde tilhørighet til disse kirkesamfunnene fra før de flyttet til Ngaoundéré.

Jeg deltok i en av de to lutherske kirkene i Ngaoundéré sentrum¹⁸. Denne kirka har

tilhørighet.

¹⁴ Far Rey, betyr det. Med andre ord, han som er høvding i Rey Bouba.

¹⁵ Informantene mine likte å si at det egentlig skulle uttales *mbəə*, men de uttalte det *mbé*.

¹⁶ På fransk brukes betegnelsen ”*chef traditionnel*”.

¹⁷ Fra antropologen Jean-Claude Muller i samtale.

¹⁸ Den ene av dem ble innviet rett etter at jeg reiste, men den var i bruk ved høytider der man trengte ekstra

plass til 950 personer. Hver søndag ble den først fylt to ganger til gudstjeneste. Deretter var det en med rundt 350 personer. Språket på den første gudstjenesten var hovedsakelig fulani. Ofte ble prekenen holdt på gbaya eller fransk, eller hadde tolkning til et av disse språkene. Gudstjenesten var beregnet for folkegruppene gbaya, dii, tuppuri, mundang, Poli, Maroua, Yagoua, osv. Noen av disse betegnelsene er navnet på byer som har mange folkegrupper rundt seg. Poli står for folkegruppene som bor i området rundt byen Poli, som doyayo (dowayo), samba (tchamba / chamba), dogon, osv. På samme måte er både Yagoua og Maroua bynavn som er samlebetegnelser for en rekke folkegrupper.

Den andre gudstjenesten er for sango og gambaï (laka). Den foregår også hovedsakelig på fulani. Sango er et blandingsspråk fra Den Sentralafrikanske Republikk. Gambaï (Laka) er tilflyttere fra Tchad, og kalles for slavefolk i Adamaoua. Dette fordi de fleste av dem kom til Adamaoua som slaver. Både sango og gambaï er fattige folk. Den tredje gudstjenesten er for franskspråklige i byen. De fleste i denne menigheten er fra Sør-Kamerun og bor og arbeider i Ngaoundéré som funksjonærer. Også yngre personer, med utdanning og som har foreldre på de første gudstjenestene, går på den franske gudstjenesten. Mange av de yngre kristne er ikke flinke nok i fulani til å følge gudstjenesten på fulani med godt utbytte, sier de selv. I tillegg assosieres de på den tredje gudstjenesten med en mer moderne gruppe. De som opplever seg som moderne, går her.

Når det gjaldt kvinnegrupper, hadde de ulike språkgruppene hver sin møtedag i kirka. Mandag var mundang sin møtedag, mens tirsdag var gbayakvinnenes dag. Onsdag var sango¹⁹ sin dag, mens torsdag var delt mellom gambaï (laka) og gruppen som samlet folk fra Maroua og Yagoua-regionen. Dette inkluderte touppouri som var den største gruppen. Fredag var dii-kvinnene sin møtedag. De fransktalende kvinnene møttes i kvinnehuset ved siden av kirka. Dette var kvinner sørfra, yngre og utdannede kvinner fra regionen, samt koner av funksjonærer og lærere.

Etter gudstjenestene om søndagen møttes flere av språkgruppene til egne samlinger. Dii-gruppa møttes utenfor dii-katekisten²⁰ sitt hus. Vanligvis var det mellom 20 og 30 personer tilstede på møtene. Møtene besto av sang på dii, ofte ble prekenen gjennomgått på dii. Noen av medlemmene forsto ikke fransk eller fulani godt nok til å forstå prekenen. En i gruppa ba en bønn, og aktuelle saker ble drøftet. Ofte ble gruppa tilkalt utenom samlingen og

plass.

¹⁹ Lingua franca i RCA (Den Sentralafrikanske Republikk). Stort sett tilflyttere fra RCA.

²⁰ Kan nærmest sammenlignes med en kateket. Han har ansvar for dåpsundervisning og oppfølging av dii'ene i menigheten.

dro felles til et hjem der det var sykdom, eller til andre som skulle få besøk. Dette går jeg mer grundig inn på i kapittel 7.

Jeg vil nå gå videre og presentere noen teoretiske tilnærminger til regionen. Den teoretiske tilnærmingen til problemstillingen i denne oppgaven vil jeg imidlertid gå inn på i neste kapittel.

Antropologiske problemstillinger i regionen, en liten oversikt

Vest-Afrika består av noen land med fransk som språk, og andre land med tilknytning til engelsk. Dette har ført til at landene som tidligere var franske kolonier hovedsakelig er knyttet til en fransk tradisjon, mens de engelskspråklige landene er knyttet til en engelsk tradisjon. Kamerun har tre engelskspråklige provinser i sørvest Kamerun. Resten av landet er franskspråklig.

Grensen mellom Kamerun og Nigeria er lang, med folkegrupper som bor på begge sidene av grensen. Nigeria-litteraturen, samt litteraturen fra de engelskspråklige provinsene i Kamerun, er stor og omfattende. Litteraturen inkluderer noen av de mest anerkjente britiske forskere som f.eks. ekteparene Ardener og Bohannan. Videre kjenner vi navn som Nadel, Fardon og Horton, bare for å nevne noen.

Philip Burnham, Nigel Barley og Richard Fardon har alle arbeidet i Kamerun, hos nabofolk til diifolket. Burnham (1980, m.fl) har arbeidet med gbaya fra området rundt Meiganga. Gbaya og dii kaller hverandre brødre, eller helst svogre (onkler). De er som folk knyttet sammen med en type spøkerelasjon som kalles mandjala. Barley har arbeidet med doyayo (dowayo på engelsk) som er et nabofolk til dii. Doyayo er språklig og kulturelt nær den delen av dii-folket som bor lengst nord (pan- og nanklanene). Når det gjelder etnografiske arbeider fra regionen generelt, er Fardon sentral med sine monografier og artikler om Chamba (også kalt Samba eller Tchamba i Kamerun) (1987; 1988; 1990; 1993). Det mest interessante med hans arbeider er måten han problematiserer språk- og etnisitetsproblematikken i Afrika generelt, og blant Chamba spesielt (1987; 1988; 1993).

For meg har denne problematikken vært befriende i studiet av dii i Ngaoundéré. Dii er kanskje ikke et folk. Kanskje er de det? De har ikke felles språk. Dialektforskjellene er så store som mellom norsk og tysk. Dii fra Mbé og dii fra Gamba forstår hverandre nesten ikke.

Kvinner jeg snakket med forklarte at de ulike dii-grupperingene hadde felles *coutume*²¹. Studerer vi imidlertid dii-folket sine tradisjoner oppdager en for det første at de fleste ritualene er knyttet til enkeltlandsbyer. For det andre er mange ritualer, som f.eks. sion-kulten, felles for flere folkegrupper. Sion-kulten er aktiv i Mbé, men vi finner den også hos Mbum-folket²². For det tredje mener Lars Lode²³ at landsbystrukturen er svært ulik mellom Mbé og Gamba. Mbé er svært sentralisert med en sterk sjef, mens pan- og nan-klanene ikke har noe sterkt sjefshierarki i landsbyene sine. Der er det familiefedrene som er de viktigste, ikke landsbysjefene. Vi ser altså det samme som Fardon hevder når det gjelder Chamba. Fardon tviler på om Chamba historisk sett har vært et folk. Det ville ha vært interessant å gjøre en historisk studie også på dii-folket.

Av fransktalende antropologer må canadieren Jean-Claude Muller nevnes først. Han arbeider med dii-folket og har de siste årene gitt ut en rekke artikler om dem. I tillegg finnes det en rekke historikere og geografer som har arbeidet i området, og som er knyttet til en franskspråklig tradisjon. Den mest kjente av dem er den franske geografen Jean Boutrais.

Muller skriver i en fransk etnografitradisjon, og fokuserer hovedsakelig på ritualer som omskjæring og sion-kulten, slektskaps- og alliansestudier, myter og sjefsstrukturer. De etnografiske skildringene hans er gode. Men han er ikke opptatt av relasjoner, av endring og av hvordan ritene faktisk fungerer i et videre perspektiv. Nigel Barley kan kritiseres for det samme. Området han har gjort feltarbeid i har et mangfold av språkgrupper og folkegrupper. Han skriver som om dowayo skulle være de eneste som bodde i regionen, i tillegg til tre amerikanske misjonærer.

I de senere år har mange forskere som har arbeidet i regionen, knyttet seg sammen i Anthropos-prosjektet, som i utgangspunktet er et samarbeid mellom universitetene i Ngaoundere og i Tromsø. Blant disse forskerne er det både antropologer, sosiologer, historikere, geografer, statsvitere og språkforskere fra Kamerun, Frankrike og Norge. Jeg har særlig hatt nytte av arbeidene til den kamerunesiske historikeren Mohammadou Eldridge, til sosiologen og teologen Jean-Marc Ela og til sosialantropologen Lisbet Holtedahl.

Holtedahl er den jeg er nærmest knyttet til både teoretisk og tematisk. Hun har gjort feltarbeid både blant kristne og muslimske kvinner i Ngaoundéré, og har skrevet to interessante artikler om emnet (1993; 1997). Tidligere har hun skrevet en monografi fra Niger

²¹ Tilsvarende det engelske *custom*.

²² Mekounde Anastasie har skrevet doktorgradsavhandling i sosiologi om Mbum-kvinner. Jeg har diskutert mye med henne da hun holdt på med oppgaven, men det har dessverre ikke vært mulig å få tak i den fra Norge.

²³ I samtale.

sammen med Bovin innenfor samme temaområde (Bovin & Holvedahl, 1975). For øvrig har hun laget en rekke filmer fra Ngaoundéré, og skrevet noen artikler om islam i Ngaoundéré som faller utenfor temaet i denne oppgaven.

Misjonærene i området er amerikanske fra tidligere Sudan Mission og nordmenn fra Det Norske Misjonsselskap (NMS). Flere av disse har arbeidet som språkforskere. Misjonærene arbeider ofte tett med lokalbefolkningen, og noen av misjonærene har vært flinke til å prøve å forstå ulike kulturtrekk. Av de norske har jeg særlig hatt nytte av Halfdan Endresen og Jostein Budal sine bøker. Av nyere litteratur har Kåre Lode skrevet historien til EELC (1990). Jeg har også hatt god nytte av samtaler med, og upublisert materiale av Lars Lode. Sistnevnte har arbeidet som språkarbeider og teolog både i Mbé og i området rundt Poli.

I neste kapittel vil jeg gå nærmere inn på teoriene jeg bruker. Jeg vil definere og diskutere noen kjernebegreper i avhandlingen. Deretter vil jeg drøfte bruken av begrepsparet ære og skam, og begrepet respektabilitet. Hva er sammenhengen mellom disse begrepene, og hvordan kan de brukes i en afrikansk kontekst?

KAPITTEL 2 Teoretisk tilnærming

"Elles ne sont pas respectables. Elles sont toutes prostituées"¹. Replikken falt da Ann og jeg satt og snakket om to søstre vi kjente.

Denne avhandlingen handler om kvinnelig respektabilitet, slik jeg har forklart i introduksjonskapittelet. Begrepet respektabilitet er hovedsakelig blitt brukt i litteraturen rundt ære og skam fra Middelhavsregionen og Latin-Amerika, og det er blitt brukt i forbindelse med afrikanske kvinners organisasjonsvirksomhet (Rosander, 1991; Bülow, 1995a; Niger-Thomas, 1996; Besson, 1996; Ardener, 1996; Mekoude, 1997)².

Problemstillingen i det følgende blir først å finne ut hvordan respektabilitetsbegrepet har blitt utviklet og brukt i litteraturen. Først vil jeg konsentrere meg om litteraturen fra Middelhavsregionen og Latin-Amerika, før jeg går over til å se hvordan begrepet respektabilitet er blitt brukt i litteratur om kvinner fra Afrika. Deretter ønsker jeg å presentere Bourdieus felt- og kapitalbegrep. Noe av dette går jeg for øvrig mer grundig inn på i kapittel 6 og 7. Til slutt ønsker jeg å vise hvordan kvinner akkumulerer respektabilitet som gifte eller frie kvinner. For å vise dette tar jeg utgangspunkt i sitatet jeg kom med innledningsvis i kapittelet.

Spørsmålet er om respektabilitetsbegrepet, slik det er blitt brukt i middelhavsregionen, er anvendelig i afrikansk kontekst. Derfor tar jeg utgangspunkt i forståelsen av respektabilitet i tilknytning til seksualitet, siden det også er utgangspunktet til litteraturen fra middelhavsregionen. Jeg har en teori om at begrunnelsen for kontroll av kvinners seksualitet ikke er den samme i Afrika som i middelhavsregionen. Det fører til at en problemstilling om kvinners respektabilitet ikke kan reserveres feltene rundt kontroll av kvinners seksualitet. Jeg mener at det finnes belegg i litteraturen og i mitt arbeid, for at afrikanske kvinner akkumulerer respektabilitet i et vidt spekter av felter. I dette kapittelet vil jeg elaborere hvordan disse feltene henger sammen mellom ulike teoretikere, og i mitt arbeid fra Ngaoundéré by.

Selve begrepet respektabilitet er relativt sjeldent brukt av informantene mine, men

¹ "De er ikke respektable. De er alle prostituerte."

² I tillegg er begrepet også blitt brukt i forbindelse med såkalte "utgrupper" som narkomane og prostituerte i Vesten (Douglas, 1970). Begrepet er gjenstand for drøftelse i hele boka som er en bibliografi. Ball har skrevet en artikkel i denne boka der han definerer respektabilitet som det normale i forhold til det unormale, dvs. ikke respektable. Jeg går ikke mer inn på disse definisjonene her da jeg regner det som utenfor avhandlingens tema.

beslektede termer er mye brukt. Ofte blir andre personer karakterisert med at de "*n'ont pas la volonté*", "de har ikke viljestyrke". Denne måten å bruke begrepet *volonté* på, gir moralske konnotasjoner, og innebærer en kraftig kritikk på moralsk grunnlag. I kapittel 7 presenterer jeg noen eksempler på hvordan dette begrepet blir brukt av informantene mine. Jeg ønsker å bruke begrepet for å klargjøre nye sider ved kvinners liv i slektskapsrelasjoner, gjennom handelen de driver, og i kirka. Disse tre feltene er de mest sentrale i kvinnenens liv: familien, erverv og inntektsakkumulering gjennom handel, og religionen gjennom deltagelse i kirka.

Spør en kvinnene om hva som gjør at de liker en bestemt person, og velger henne til betydningsfulle verv, kommer de med karakteristikker som at kvinnen er modig, talefør, og at hun sier det hun mener. Kvinnene ser opp til kunnskapsrike og kloke personer. Både kunnskap tilegnet gjennom formell skolegang, og kunnskap tilegnet i landsbyen som kjennskap til slektshistorie og til de gamles overleveringer, kan aspirere til å oppnå status som en klok og kunnskapsrik person. "*Elle est forte*", kan de si om ei slik kvinne. Oversatt betyr det at hun er sterk, men i denne sammenhengen betyr det like mye at hun er flink og dyktig. Når det gjelder oppførsel, ser de opp til gavmilde kvinner. Dette er kvinner som er flinke til å møte opp og delta i sørgesammenkomster, og når noen er syke. Til sammen er dette sentrale aspekter ved det å være ei respektabel, kristen, dñi-kvinne i Ngaoundéré.

DEFINISJONER

Respektabilitet er, slik jeg bruker begrepet, en verdi som tillegges personer gjennom diskurser i ulike moralske fellesskap³. Respektabiliteten varierer således med hvem som deltar i diskursen, og ut fra situasjonen. Jeg mener at akkumulert respektabilitet er moralsk kapital⁴. Dette fordi informantene mine mener at noen kvinner er mer respektable personer enn andre, og de snakker om at de gir gaver for å oppnå gjenytelser. Betydningen av disse gavene kan ikke telles, men den eksisterer i hodene på informantene som en form for symbolsk kapital i Bourdieus forstand (1977).

Moralsk kapital

Mens Bourdieu bruker begrepet symbolsk kapital, bruker jeg moralsk kapital. Jeg ser på moralsk kapital som en type symbolsk kapital, blant flere andre former for symbolsk kapital. I dette tilfellet dreier den symbolske kapitalen seg i stor grad om moralske kodifiseringer (Sørhaug, 1996: 59). "Den symbolske kapitalen er moralsk fundert og *personlig* i sosiologisk

³ Analytisk forstår jeg disse fellesskapene som tilsvarende Bourdieu sine felt (1994).

forstand", sier Sørhaug (1996:56, forfatterens utheving).

Ved siden av begrepet moralsk kapital bruker jeg også begrepene kulturell og økonomisk kapital (kap. 6). Akkumulering av økonomisk kapital er knyttet til penger og rikdom. Kulturell kapital er knyttet til kunnskap og evner. I mitt tilfelle er disse kunnskapene først og fremst knyttet til kunnskaper og evner til å drive økonomisk vellykket handel. Kapitalformene er knyttet til akkumulering av respektabilitet i den grad de er knyttet til moralske diskurser, eller i den grad de lett kan konverteres over i moralsk kapital.

Jeg ønsker å operasjonalisere moral som et spørsmål om kulturelt bestemte måter å verdsette eller sanksjonere menneskelige karakterer eller handlinger på.

Vise respekt

På dii er det mange ord som blir oversatt med å vise respekt eller å respektere. De varierer med hvilken type respekt som skal vises. Nivåene, og hvordan respekten uttrykkes overfor mennesker en har ulik relasjon til, vil jeg skrive mer om i kapittel 5.

Både på fransk og engelsk brukes verbet "respecter"/"to respect" i definisjonen av respektabilitet. Går vi til Oxford English Dictionary definerer ordboka "respectability" som personer som er "worthy of respect, deserving to be respected by reason of moral excellence". Videre definerer de "respectability" som "the state, quality, or condition of being respectable in point of character or social standard" (1931:535-536). 'Le Micro-Robert' forklarer adjektivet "respectable" med en person "som er verdig til å motta respekt"⁵. Det finnes med andre ord noen som er spesielt verdige til å bli respektert. Dette i motsetning til dem som avkrever respektshandlinger i møter med dem, og den almene respekten en viser til folk av høflighetsgrunner. I forlengelsen av dette forklares substantivsformen "respectabilité" som "status til en respektabel person (*f*) som er respektert sosialt sett"⁶ (mine oversettelser) (Le Micro-Robert, 1991:1114).

På norsk snakker vi om å 'vise respekt' som en almen høflighetsgest som alle mennesker har krav på å bli møtt med. Dette var imidlertid ikke den vanlige bruken av begrepet *respect* når informantene mine snakket. Selvfølgelig ble det også av dem forventet alminnelig respekt overfor alle mennesker. Men når de sier "il faut qu'on le respecte", snakker de om en annen, særdeles regelbunden form for respekt som vises overfor spesielle personer, og i spesielle situasjoner. Når jeg bruker verbet å vise respekt, snakker jeg altså ikke om

⁴ Bourdieu bruker begrepet 'symbolsk kapital'.

⁵ "Qui est digne de respect".

⁶ "État d'une personne respectable, socialement respectée."

alminnelig høflighet som alle fortjener, men om en spesiell respektatferd som vises i respektsrelasjoner. Dette forhindrer imidlertid ikke at barn og andre undersåtter har krav på alminnelig høflighet, og at de har rettsvern hvis noen oppfører seg urett mot dem.

Respektshandlinger

Ved hjelp av respektshandlinger, som riktige tiltale- eller omtaleformer og riktige kroppsuttrykk, viser en person respekt til de som står over seg selv i det sosiale hierarkiet. Dette er faste handlinger som utføres ut fra faste situasjonsdefinisjoner. Respektshandlingene er som regel uavhengige av de emosjonelle sidene ved relasjonen. Med det mener jeg at det er relasjonen til enkeltmedlemmene i slekta eller til svigerfamilien som bestemmer hvilken type respekt som skal vises. Emosjonene er underordnet vissheten om hva som kreves av situasjonen.

Det å vise respekt er altså en symbolhandling knyttet til et symbolrepertoar. En skal bøye seg i støvet når en møter høvdingen i landsbyen, og en tar av skoene når en går inn i porten hans. Sjefen har en viss posisjon med tilskrevet status som gjør at han har krav på en type respekt som vises ved en mengde respektshandlinger, uavhengig av om en liker vedkommende eller ikke.

Respekts- og spøkerelasjoner

Respekt og respektshandlinger er knyttet til respektsrelasjoner. Respektsrelasjoner synliggjøres ved at den som står under på den sosiale rangstigen viser respekt til den som står over. Det er ulike nivåer i dette rangshierarkiet. Disse nivåene er knyttet til relasjonen mellom partene. En person, ego, skal hos dii vise respekt til sine egne svigerforeldre uavhengig av hvilken status ego har i utgangspunktet. Videre må alle vise respekt til sine egne foreldre. Det gjelder både foreldre og de som klassifiseres som foreldre. En person viser kun respekt til sin egen høvding, og vanligvis ikke til høvdinger i andre landsbyer og til andre folkegrupper. Gbajasjefer skal en til og med spøke med, hvis en er dii. Vi ser altså at respektshandlingen er knyttet til den spesifikke relasjonen mellom de to partene, ofte uavhengig av de andre statusene og posisjonene de har i landsbyen og i slekta si.

Spøkerelasjonene synliggjør godt de relasjonelle sidene som inngår i handlingen. Når en person eller et fellesskap har en spøkerelasjon til en annen person eller fellesskap, brukes ikke respektsformer i tiltale eller omtale. Da brukes samme tiltaleform som når en står overfor

likestilte og nære personer⁷. Det er ulike typer spøkerelasjoner. En type er knyttet til ungdommer, både jenter og gutter som er omskåret sammen.⁸ En annen, *mandjala*, er knyttet til relasjonen mellom dii og gbaya. En tredje er knyttet til relasjonen mellom barnebarn og besteforeldre, samt mellom uterin nevø og morbror. Det er også spøkerelasjoner mellom svoger og konas yngre søsken (WyS), samt mellom svigerinne og mannens yngre søsken (HyS).

Rang

Jeg definerer rang som et sosioøkonomisk mål på status. Jeg opererer med to rangshierarkier, et med tilknytning til landsbyen, og et med tilknytning i byen. I landsbyen er høvdingen øverst på rangsstigen, med hoffet og de eldste rett under seg. I byen regnes rang i forhold til utdanning, formue, erverv og inntekt. De fleste informantene mine har ut fra disse kriteriene lav rang, mens mennene til Thérèse og Ann har høy rang.

Tilskrevet og opparbeidet status

Forholdet mellom tilskrevet og opparbeidet status er viktig i denne avhandlingen. En far har en tilskrevet status som gjør relasjonen mellom ham og hans barn til en respektrelasjon der barna må vise faren respekt. Men det gjør ikke nødvendigvis faren spesielt respektabel.

En annen person kan framstå som en moralsk høyverdige person. Vedkommende blir gjerne valgt til høye posisjoner fordi hun har stor autoritet, hun taler vel, og er modig. Denne personen blir gjerne kalt "mor" eller "far" av tilhengerne sine, og blir vist den respekten som er en mor eller far, eller en "grand", stor person verdig. Denne personen er respektabel i kraft av å være leder for moralske nettverk⁹ (Rosander, 1991:183). Jeg foretrekker å kalle det for moralske nettverk da de som støtter en person i Ngaoundéré ikke nødvendigvis har fellesskap med hverandre, selv om de har fellesskap med den de uttaler seg om i den moralske diskursen.

Respektabilitet dannes i diskurser ut fra enigheter folk danner seg om hvem som er

⁷ På norsk eksisterer nesten ikke disse formene, men vi kjenner til forskjellen mellom du/De, og dere/Dem. De og Dem er på norsk høflighetsformer. På fransk brukes 3.pers. flertall som høflighetsform, og der er det mer brukt enn på norsk. På dii er det flere nivåer av slike høflighetsformer. I spøkerelasjoner brukes ikke høflighetsform, men derimot tiltale som til likestilte.

⁸ For mer om omskjæring henviser jeg til Muller. Omskjæring av jenter finnes ikke på den måten at det er synlig i ettertid. Jeg hørte heller aldri noen snakke om det. Muller hadde vansker med å få noen til å snakke om det, men det virker som om det har vært et ritual for jentene samtidig som de jevnaldrende guttene ble omskåret. Hvorvidt dette finnes fremdeles, er usikkert, men det er ikke utbredt. Imidlertid er det mulig å få folk til å snakke om "relation parler libre" (fri-snakke-relasjon) som finnes mellom noen gutter og jenter. Disse gifter seg sjelden med hverandre da de har denne frie relasjonen, og hun ikke respekterer han slik det blir forventet av ei kone overfor sin mann (Muller, 1997c).

mer eller mindre respektable. Dette er situasjonelt og endres ut fra hvem som deltar i, og leder de ulike diskursene.

Konverteringer og felt

Jeg mener at respektabilitet kan akkumuleres som en type moralsk kapital i Bourdieus forstand (1977). I vanlig dagligtale har kapital med penger å gjøre. Men Bourdieu mener at kapital også eksisterer innenfor andre felt enn de rent økonomiske. Hvordan kan for eksempel verdien av gaver forklares? Bourdieu mente at de ikke kan forklares med klassiske økonomiske termer, men bruker disse termene til å forklare dem som en symbolsk kapital som folk akkumulerer (1977). Denne kapitalformen er en maktmulighet i de feltene i samfunnet der oppsamlingen av denne spesielle kapitalformen er viktig (Bourdieu og Wacquant, 1993).

Bourdieu snakker om felt som nettverk av indre forhold av objektive samband mellom relasjoner (Bourdieu og Wacquant, 1993: 82). ”(D)et reelle er relasjonelt”, hevder han, og vrir på Hegels formulering (Bourdieu & Wacquant, 1993: 82, forfatterens kursiv). Hvert felt har en indre egendynamikk, og de er bygd opp ut fra ulike logikker. Videre sier Bourdieu at en kapitalform ikke eksisterer og ikke fungerer uten i tilknytning til et felt. Felt må ikke oppfattes som noe fasttømret og statisk. Innholdet i feltene må empirisk bestemmes, og begrepene er laget for å brukes empirisk på en systematisk måte.

Diskurser om moral

Moralsk kapital dannes og akkumuleres gjennom diskurser. Dette kan være i form av både talehandlinger og ”talende” handlinger (Foucault, 1969; Nielsen, 1995: 93). Talende handlinger er symbolhandlinger som danner mening i en bestemt diskurs. I en annen diskurs kan den samme symbolhandlingen danne en annen mening. Abu-Lughod viser hvordan et diskursperspektiv kan fange inn ulike moral- og verdisystemer i et samfunn (Abu-Lughod, 1986; Nielsen, 1995: 95).

I et heterogent samfunn som Ngaoundéré by, dannes ulike meninger i ulike diskurser. I diskursene brukes ulike metaforer for å signalisere tilhørighet i sosiale og moralske fellesskap. Klær, hårfrisyrer, måte å tildekke håret på, samt bevegelse i rom og tid, er viktige

⁹ Rosander bruker begrepet "moral community".

diakritika på tilhørighet i ulike fellesskap. Men det kan også være tegn på manglende tilhørighet i de samme fellesskapene.

I Ngaoundéré hadde for eksempel ulike måter å knytte hodetørkleet på ulik symbolverdi¹⁰. De som satte hodetørkleet helt framme i pannen, nesten oppi øynene, ble betegnet som frie kvinner. Disse skjulte mesteparten av pannen mens håret for det meste var synlig. De andre kvinnene, som var eller ville være mer respektable, skjulte imidlertid mer av håret, og mindre av pannen. Dette er typiske symbolhandlinger, eller talende handlinger som danner mening i diskursene rundt disse personene.

Teorier rundt kvinners respektabilitet

Teorier rundt ære- og skamkodeksen og rundt respektabilitetsbegrepet er hovedsakelig elaborert i litteratur fra middelhavsregionen og Latin-Amerika. Jeg vil i fortsettelsen kort gå gjennom noe av denne litteraturen med hovedfokus på begrepet respektabilitet. Enkelte forskere har brukt disse og lignende begreper i litteraturen fra Afrika. Spørsmålet er så om innholdet i begrepsbruken er den samme i disse svært forskjellige regionene.

Forståelsen av kvinners status og posisjon er ulik i disse regionene. Mens kvinner i Afrika vanligvis kan bevege seg relativt fritt i offentlige sfærer, er ikke det samme tilfelle for kvinner i middelhavsregionen. Unntaket er mange av de muslimske kvinnene i Afrika som heller ikke kan gå ut uten mannens tillatelse.

Jeg ønsker å elaborere likhetene og forskjellene mellom måten seksualitet og respektabilitet forstås på i Afrika og i middelhavsregionen. Hypotesen min er at dette er ulikt fordi det er forskjeller i synet på kvinner i middelhavsregionen og i Afrika.

ÆRE OG SKAM, ELLER RESPEKTABILITET?

Begrepsparet ære og skam, som har vært sentralt i middelhavslitteraturen, er begreper som er tett knyttet til begrepene respektabilitet og omdømme (reputation). Begrepsparene er knyttet til idéen om at det finnes to sett med moralske standarder, et for kvinner, og et for menn. La meg først ta for meg begrepsparet ære og skam. Det kreves av mannen at han skal forsvare sin ære og sin familie, og av kvinnen at hun skal forsvare sin renhet (Pitts-Rivers 1966:42). Ei kvinne som ikke bevarer og håndterer spesielt seksualiteten sin slik det er påkrevd, kaster skam over hele familien. Kvinnenes oppførsel definerer æren til en sosial gruppe, hevder

¹⁰ Disse symbolhandlingene er ikke i bruk på samme måte lenger, men var gjeldende på 80-tallet. Jeg har

Schneider i en artikkel (1971:2). For å beholde sin ærbarhet, kreves det at kvinner skal være jomfruer når de gifter seg, og at de senere er trofaste mot ektefellen sin. Kona skal være den snille, forståelsesfulle hustruen som ikke krever, men som ofrer seg for mannen og barna sine (Melhuus, 1997).

Rosander og kvinners respektabilitet i Marokko

Rosander viser med sin monografi fra den spanske enklaven Ceuta i Marokko hvordan kvinnene konstituerer moralske fellesskap og er dommere over hverandres oppførsel (Rosander, 1991). Hun bruker ikke begrepene ære og skam. I stedet bruker hun begrepene respektabilitet og moralsk kapital for å forstå hvordan kvinnene oppnår større eller mindre respektabilitet. Den kvinnen som er mest respektabel, er den kvinnen som er leder for det moralske fellesskapet.

En kvinne med dårlig rykte har lav respektabilitet. Rosander tenker seg oppsamlet respektabilitet som kvantifiserbar i form av 'morslk kapital' (Rosander, 1991:183; Bourdieu, 1977). Konseptet 'morslk kapital' refererer til kvinnens tilskrevne 'morske arv' gjennom familiens sosiale status og morske omdømme. I tillegg inkluderer det kvinnens egen "morality", akkumulert over tid, som resulterer i hennes oppnådde morske omdømme. En kvinne med stor morslk kapital, som er akseptert og bekreftet av kvinnens morske fellesskap, er en respektabel kvinne. Hun har et stort og lojalt støttenettverk, som Rosander kaller for kvinnens morske fellesskap. I fellesskapet mellom kvinnene vil kvinnen med størst respektabilitet være uformell leder. Hun har større muligheter for handling, enn en kvinne som mangler godviljen og kreditten "provided" av substansiell morslk kapital (Rosander, 1991:183). Ei kvinne med stor morslk kapital kan for eksempel tillate seg å gå ut en tur uten at noen sprer rykter om henne pga. det. En kvinne med liten morslk kapital kan oppleve at de underligste historier blir fortalt om henne etter at hun bare har vist seg i porten.¹¹

Rosander bruker begrepet prestisje i forbindelse med respektabilitet. Prestisje er avhengig av en kvinnes respektabilitet, mener Rosander (1991:183). Respektabilitet binder sammen kriteriet for moralitet, som er personsentrert, med den kollektive rangsdimensjonen ved prestisje og status (Ball, 1970:340). Prestisje følges av makt og kontroll. En prestisjefylt kvinne har også stor betydning som dommer i de kontinuerlige evalueringene som gjøres i det morske fellesskapet. Hun "manages to control the outcome of the moral debates and thereby

imidlertid fått bekreftet fra informanter at det var slik før.

fortify her own position among the other women" (Rosander, 1991:184).

Rosander mener at 'moralitet', 'status' og 'respektabilitet' er abstrakte, kvalitative kategorier. På den andre siden er begrepene 'moralsk kapital', 'oppsamlet respektabilitet' (respectability record) og 'prestisje' konkrete, kvantitative enheter, knyttet til en rangeringsskala (1991:185). Både slik Rosander og jeg tenker oss det, utgjør respektabilitet en positiv verdi for den enkelte (Rosander, 1991). Denne verdien kan akkumuleres.

RESPEKTABILITET, SLIK DET ER BESKREVET BLANT AFRIKANSKE KVINNER

Rosander (1991) knytter akkumulering av kvinnelig respektabilitet til kvinnelige fora som fellesskap mellom søstre og mødre, og mellom kvinner som støtter hverandre. Den kulturelle konstruksjonen av respektabilitet og moralitet varierer, likesom konstruksjonen av kjønnsrelasjoner.

Rosander (1991) skildrer marokkanske kvinner som hun mener akkumulerer respektabilitet i form av moralsk kapital. Dette gjør de bl.a. i halvoffentlige domener som ved brylluper og navngivingsfester. Og de gjør det i private domener som innad i familien, i hjemmet. Hun fokuserer ikke på den seksuelle dyden slik vi kjenner det fra litteraturen rundt ære- og skam. Men fokuset hennes er likevel på de rent kvinnelige sfærene. Disse sfærene er viktige for kvinners verdighet, og dermed også for kvinnes respektabilitet. Jeg vil gå nærmere inn på noen av disse problemstillingene i kapittel 5.

Mitt spørsmål er videre om denne formen for moralsk kapital, som de marokkanske kvinnene akkumulerer, lar seg konvertere over i det offentlige rom, det være seg politiske eller religiøse felt. Slik Rosander skildrer kvinnene og relasjonene de har, lar ikke det seg gjøre (1991).

Hvis vi går over til de afrikanske kvinnene er min hypotese at mange av dem akkumulerer respektabilitet i form av moralsk kapital ut fra andre idealer om kvinneroller enn dem man finner i middelhavsregionen. Begrepet respektabilitet er annerledes konstruert i Afrika. Dette har med den kulturelle konstruksjonen av kvinneroller å gjøre. Mens respektabilitet og seksualitet i middelhavsregionen er knyttet til ærbarhet og dyd, er ikke dette tilfelle i Afrika. Jeg vil hevde at i Afrika er idealer om fruktbarhet vel så viktig i kontrollen av seksualiteten som kontroll av dyden til kvinnene

Jeg vil starte med å presentere noen forfattere og tekster der temaet er kvinners respektabilitet. Ikke alle forfattere bruker selve begrepet respektabilitet. Jeg mener likevel at

¹¹ Informantene til Rosander er muslimer, og kan vanligvis ikke vise seg utenfor huset uten mannens tillatelse.

tekstene er sammenlignbare da de omtaler det samme. Noen bruker benevnelsen verdighet (Shebi, 1997; Erlandsson, 1997), andre skriver om prestisje (Bovin og Holtedahl, 1971). Jeg vil også undersøke om hvorvidt akkumulert respektabilitet lar seg konvertere over i andre felt enn der den dannes.

Skramstad, respektgrunnlag for kvinner i Gambia

Skramstads informanter er hovedsakelig muslimske mandinka'er i byen Bakau i Gambia (1990). Hun bruker både begrepene respekt og respektabilitet i en artikkel. Hun skiller ikke mellom respekt og respektabilitet på samme måte som meg. For Skramstad er respekt knyttet til det jeg kaller for respektabilitet.

Respect is a basic value in the Gambian society. Gambians do not speak much about honour or shame but rather about respect. One should not only respect elders and ancestors, but also oneself and other people. Prostitutes are said not to respect themselves (Skramstad, 1990:10).

Skramstad refererer til en ufullstendig spørreundersøkelse av Øvregaard (Skramstad, 1990: 10), gjort i Bakau der hun spør hvilke kvinner de ønsker å bli identifisert med. Konklusjonen er at kildene for respekt i første omgang er knyttet til ekteskap, til å være religiøs, og til å være generøs¹². Religiøsiteten det er snakk om er knyttet til islam. Ellers mente mange av kvinnene at hardt arbeid var viktig for å oppnå høy status i samfunnet. Men det kan se ut som om hardt arbeid ikke var fullt så viktig når det gjaldt å bli respektert (Skramstad, 1990:10-11).

Det kan med andre ord synes som om de gambiske kvinnene skiller mellom høy status, som kommer av hardt arbeid, og grunnlag for respekt, som følger av det jeg kaller for respektabel atferd. Grunnlaget for respekt ligger i opprettholdelsen av moralsk sett høye standarder knyttet til familie, religion og gavmildhet. Manglende respekt følger av manglende bruk av symbolene som blir assosiert med respektabel atferd, som for eksempel å bli assosiert som ei ustabil eller prostituert kvinne. Høy status og prestisje kommer derimot av hardt arbeid. Dette skillet ser ut til å være viktig, også for mine informanter, og jeg vil skrive mer om det i kapittel 5.

Bovin & Holtedahl, Frie kvinner i Mangaland, Niger

Bovin og Holtedahls monografi fra Mangaland på grensen mellom Niger og Nigeria, har flere interessante momenter om kvinnestatuser (1971). Mangaene er muslimer, og bor innenfor området for det gamle Burnu-emiratet med hovedsete i Maïduguri. Mangakvinnene gifter og

¹² Disse idealene samsvarer med idealene for kvinnelighet blant muslimske Mangakvinnene i Niger (Bovin & Holtedahl, 1975:29).

skiller seg gjerne mange ganger i løpet av sitt livsløp. I mellom ekteskapene betegnes de som *karuwa*, fri kvinne. Mens de gifte kvinnene står under mannens kontroll, er *karuwa*-kvinnene enten under farens kontroll, eller de står fritt som frie kvinner.

Statusen til *karuwa*-kvinnene er på mange måter ambivalent. For det første har de ideelt sett ikke krav på samme respekt og hensynsfullhet som en gift kvinne, men på den andre siden har de flere valgmuligheter og står friere. De er ikke underlagt de samme tabuer som de gifte kvinnene. Det er de som introduserer nye moter i området, de kan oppføre seg mye friere enn gifte kvinner i forhold til menn, og de kan utfordre menn åpenlyst. De gifte kvinnene har også måter å vise at de er tilgjengelige for menn på, men disse er mer skjulte, og ikke så åpenlyse som de frie kvinnene sine metoder (1971: 31).

Ser vi videre på prestisjen til de ulike yrker kvinnene har ved siden av å være bondekoner, står *Hajja*, de kvinnene som har gjennomført pilgrimsreise til Mekka, øverst. Det bemerkelsesverdige er imidlertid at *Magajiya*, lederen for *karuwa*, er blant de øverste på listen over hvilke yrker som er mest prestisjefylte (1971: 52). Hun betegnes ofte med det ærbødige "*La Présidente*" av alle de etniske gruppene i området (1971: 79). Bovin og Høltedahl hevder videre at "*Magajiya*'en spiller faktisk en politisk rolle i og med, at hun er en central figur, når viktige besøk og politiske møder finner sted" (1971: 78). Hun har altså en kapitalform, i Bourdieus forstand, som hun konverterer over i det politiske livet. Vi ser her at det finner sted en konvertering der kvinner ikke bare er en del av det private livet i husholdningen, men at kvinnene, i de periodene de lever utenfor ekteskapet også har en aktiv rolle i det offentlige livet.

Selv om statusen til de frie kvinner i Mangaland ikke er like lav som andre steder, finnes det bare to statusmuligheter for voksne kvinner mellom 11 og 45 år. Begge disse går veien om ekteskapet. Enten lever kvinnene i ekteskap, eller er midlertidig utenfor som *karuwa*.¹³ Men de er ikke ubegrenset med tid utenfor ekteskapet. De forsøker å finne seg en mann som de velger å gifte seg med. Ingen kan heller bli leder for de frie kvinnene, *Magajiya*, uten å ha vært gift tidligere (135-136).

Det vi ser forskjellig her, er for det første det Rosander beskriver som at kvinnene akkumulerer prestisje. For det andre ser vi at noen kvinner konverterer denne prestisjen inn i andre felt, nemlig inn i det politiske livet. Dette har vi ikke sett beskrevet fra Middelhavsregionen. Rosander skildrer kvinner som akkumulerer respektabilitet som moralsk

¹³ Enker har en periode etter dødsfallet til mannen der de ikke kan gifte seg, senere blir de frie kvinner hvis de ikke velger å gifte seg på nytt.

kapital, men ikke kvinner som konverterer denne kapitalen over i andre, ikke-kvinnedominerte felt, slik mangakvinnene gjør. Dette leder oss over på nonneordenen Fatimasøstrene i Nigeria.

Shebi og Erlandsson, Katolske nonner i Nigeria

Our Lady of Fatima Sisters of Jos (OLFS) er en katolsk nonneorden som har utgangspunkt i Jos i Nord-Nigeria. Søster Esther Shebi er medlem av ordenen, og Bamidele Erlandsson har gjort feltarbeid blant dem. Disse to har skrevet hver sin artikkel om ordenen i boka "Transforming Female Identities" som er redigert av Rosander (1997). Shebi (1997) og Erlandsson (1997) hevder at Nigerianske kvinner først og fremst får sin status ved å være koner og mødre. Men hva da med enker, ugifte kvinner, og kvinner som ikke får barn, spør de? Hvilken status har de?

I Nigeria, slik det også er i Kamerun, blir ei kvinne navngitt etter navnet på sitt eldste barn. Dette er en æresbetegnelse for kvinner som har barn, men samtidig skaper det et skille til kvinner som ikke har barn. Videre avgjøres rikdommen og statusen til en jorddyrker i Nigeria av hvor mange barn og koner han har. Kvinnene er verdifulle for mennene, ikke for hva de er i seg selv, hevder Shebi, men ut fra hva mannen kan få ut av dem (1997, 130). Fatimasøstrene ser det som sin oppgave å arbeide for at kvinner skal se sin status uavhengig av mann og barn, at de skal kunne framtre som verdifulle kvinner uten dette.

"Our pride is Christ" says the sister when she meets people who find it hard to understand that she has given up motherhood. The sisters find their dignity in more spiritual values and through this can help other women who have lost their status (widows, barren or unmarried women), for instance by introducing the concept of "spiritual motherhood" (Erlandsson, 1997:144f).

Barnløse kvinner i Nigeria risikerer at mannen tar ut skilsmisse, eller at han tar seg ei ekstra kone (Shebi, 1997:130). Dette kjenner jeg også til fra Ngaoundéré¹⁴. Det interessante med artiklene til Shebi og Erlandsson, er poenget de gjør av at statusen for kvinner i første omgang ligger i at hun er mor, datter og kone. Hun er ikke noe i seg selv ut over dette. Dette er viktige statuser også for kvinnene i Ngaoundéré¹⁵. Bovin og Holtedahl poengterer at det heller ikke i Mangaland finnes muligheter for kvinner til å være enslige i betydningen ugifte. De blir da med en gang kategorisert som frie kvinner. Kvinnene er gifte, skilte eller enker, men de er

¹⁴ Om ei kvinne i kvinnegruppa jeg var med i ble det påpekt at mannen hadde latt være å skille seg eller ta seg flere koner selv om hun ikke fikk barn. Det ble sett på som et særsyn.

¹⁵ Mer om dette i kapittel 5.

ikke ugifte (1975:135f).

Shebi (1997) og Erlandsson (1997) bruker ikke begrepet respektabilitet, men de skriver om status og verdighet som er beslektede begreper. Hva er kriteriet for kvinnens verdighet? Har det med å være kone og mor å gjøre, eller ligger det i det at hun er kvinne, dvs menneske? De mener at i dagens Nigeria får kvinnene sin verdighet hovedsakelig gjennom å være kone og mor. Selv mener de, og da spesielt Shebi (1997), at idealet er at kvinnene først og fremst bør få sin verdighet, ikke først og fremst ut fra det de gjør, men ut fra hva de er i seg selv.¹⁶

Von Bülow. Organisasjonskvinner i Tanzania

Artiklene til von Bülow er basert på feltarbeid blant Chagga i den nordøstlige delen av Tanzania (Bülow, 1995; Bülow et al. 1995). Hun bruker begrepet 'respektabilitet' på en måte som jeg finner svært interessant. I Tanzania og Kenya finnes det en mengde kvinnegrupper som er sponset av staten, humanitære og religiøse organisasjoner (Moore, 1988:155ff; Bülow, 1995; Bülow & al. 1995). Hovedinteressen hennes er hvilke motiver kvinnene har for å delta i de ulike gruppene, og da spesielt noen kristne grupper.

Blant Chaggakvinner er idealet ikke å være for interessert i økonomisk aktivitet. De bør ikke bli for uavhengige av mannen sin da det kan bli tolket som et tegn på utroskap eller at hun regner seg selv som større enn sin mann. Derfor kan hun kun delta i økonomisk aktivitet med mannens tillatelse. Dette er annerledes enn i Vest-Afrika der økonomisk aktivitet for kvinner ikke trenger å være til hinder for trofasthet i ekteskapet (Vaa, 1991; Clark, 1995). Chaggakvinner som handler umoralsk eller mot normene taper prestisje og respektabilitet, og risikerer å bli sett på som løse kvinner, dvs. prostituerte (Bülow, 1995:11). Likevel er aktivitet i kvinneorganisasjoner ansett som respektabelt og prestisjefyllt arbeid, selv om det innebærer mindre slit enn arbeid kvinnene vanligvis utfører.

Hvorfor følger kvinnene så opp organisasjonene? For det første hevder von Bülow at kvinnene former gruppene som individuelle strategier for å oppnå tilgang til kritiske ressurser som i neste omgang "are challenged into personal productive and business operations" (1995:2). For det andre former de moderne "income-generating" grupper for å oppnå innflytelse og makt i lokalmiljøet og i resten av nasjonalstaten. Dette gjelder spesielt lederne i kvinnegruppene som får tilgang til offentlig oppmerksomhet og til det politiske beslutningsapparat (1995:2). For det tredje bruker kvinnene gruppene som et middel til å

¹⁶ Shebis artikkel er hovedsakelig en kulturkritikk basert på feministiske ideer, og hun går ikke inn på hva som

oppnå og beholde prestisjeposisjoner i lokalmiljøet.

Von Bülow hevder at det viktigste i gruppene ikke er solidariteten kvinnene i mellom, men de personlige strategiene gruppemedlemmene bruker dette for å få tilgang til økonomiske ressurser, makt, prestisje og respektabilitet. Denne strategien blir ikke brukt av alle medlemmene i gruppene, men spesielt av de som allerede har prestisje- og respektabilitetsposisjoner. De bruker forumet kvinnegruppene utgjør til å legitimere handlinger som er på grensen av akseptabel kvinnelig adferd i et patriarkalsk samfunn, samtidig som de lykkes i å øke sin status som respektable, moderne kvinner (1995:3).

Vi ser at Chagga-kvinnene akkumulerer respektabilitet. De gjør dette ved å oppfylle idealene for kvinnelighet i den moderne staten og i den allmenne diskursen. Videre ser vi at noen kvinner, lederne i gruppene, konverterer denne respektabiliteten og den økonomiske gevinsten aktiviteten gir dem, inn i andre felt. Dette er svært interessant. Dette gjør kvinnene ved å oppfylle de "moderne" idealene for hva som er god kvinnelighet. "By forming modern development-oriented women's groups engaged in income-generating activities, women demonstrate to the wider society that they are *good, Christian, modern and development-minded mothers and wives*" (1995:2, forfatterens uthevinger). Dette gir kvinnene prestisje og respektabilitet, og gir dem tilgang til økonomiske ressurser de kan utnytte til sin fordel.

Together, these socio-cultural identities make up the essence of what it means to be a good female citizen in contemporary Tanzania according to the dominant discourses, attributing to their holders prestige and respectability within the local community as well as political and economic goodwill from both party, state and donor agencies (Bülow, 1995:2).

Vi ser altså kvinner som akkumulerer respektabilitet og prestisje, og som konverterer den formen for kapital som de akkumulerer over i andre, ikke-kvinnedominerte felt. Idealene for kvinnelighet er annerledes konstruerte for dii-kvinnene i Ngaoundéré enn for Chaggakvinne i Tanzania. Mulighetene for kvinnene i Ngaoundéré til å utnytte donorerers gaver er også langt mindre, da det nesten ikke finnes donorer til slike initiativ. Like fullt uttrykte også de kristne dii kvinnene i Ngaoundéré eksplisitt at motivene for å delta i aktivitetene til de kristne kvinnegruppene gikk ut over de rent religiøse sidene ved gruppeaktiviteten, selv om den religiøse dimensjonen også var viktig for dem. Dette vil jeg skrive mer om i kapittel 7.

Dii og kvinners seksualitet

Jeg hørte ei kvinne si at "jeg kjente ikke menn før jeg giftet meg med mannen min". Det var

gir Nigerianske kvinner verdighet ut over å ha mann og barn.

ikke æren som var temaet, heller at hun var glad i ham, og han i henne. Hun mente at mannen ikke hadde vært utro mot henne, noe som ble ansett å være svært sjelden. Det tas for gitt at alle kvinner, og menn, har en eller flere seksualpartnere. Det trenger ikke oppfattes som skammelig selv om forbindelsene er utenomekteskapelige.

Dii har et gammelt ritual som er sjelden i bruk i dag. Muller forteller at når to unge fant hverandre og sov sammen for første gang, var skikken slik at de hver for seg skulle gi foreldrene gaver morgenen etterpå (1997c: 46f). En katolsk prest hørte om dette, og forsto det som en jomfrutest i klassisk forstand, slik vi kjenner det fra middelhavsregionen (ibid). Muller mener imidlertid at ved å gå ritualet nærmere i sømmene finner han at det ikke først og fremst var dyden som ble beskyttet gjennom dette ritualet. Derimot er det fruktbarheten. Diifolket har nemlig en idé om at jo flere partnere ei kvinne har hatt, jo mindre sjanse har hun til å få barn. Derfor beskyttes de unge kvinnenens seksualitet. Ikke for å bevare dyden hennes, men for å bevare fruktbarheten hennes (Muller, 1997c: 46)¹⁷.

Dette var også et rensesritual der både gutten og jenta gav foreldrene gaver som offer når de gikk over fra å være barn til å bli del av den voksne verden. Når en mann og ei kvinne kom sammen, hadde det en sosial dimensjon som berørte hele landsbyen (Muller, 1997c: 49). Derfor dette ritualet.

Argumentet mitt bygger på at i Afrika er det ikke dyden i seg selv som blir hegnet om, slik vi finner det beskrevet fra Middelhavsregionen. I stedet blir fruktbarheten viktig, slik også Muller gjør gjeldende (1997c). Likeså er den sosiale dimensjonen ved det nye parforholdet viktig. Viktigheten symboliseres ved gavene som blir gitt til foreldrene¹⁸. Parforhold er ikke noe privat, men noe som har betydning for hele landsbyen. Når seksualiteten kontrolleres skjer det altså med et argument om fruktbarhetskontroll, ikke om kontroll av æren til ei kvinne. Fruktbarheten blir kontrollert både når det gjelder menn og kvinner¹⁹.

En informant forklarte meg hva som skjedde tidligere hvis ei jente som var blitt gravid utenfor ekteskap. Det første man gjorde var å bruke alle midler for å finne ut hvem faren til barnet var. Dernest gikk jentas eldste til far til barnets eldste, og krevde at de tok ansvar for dette barnet og for relasjonen, og at de gav de foreskrevne gavene som blir gitt i forbindelse

¹⁷ I tillegg vet folk at det er lite sannsynlig at ei voksen kvinne som har hatt partnere, og som ikke har fått barn, kan få barn. Hvis hun hadde vært fruktbar, var sannsynligheten stor for at hun allerede hadde barn med en av mennene hun hadde vært sammen med. Det er vanlig at unge dii-kvinner blir gravide før de gifter seg.

¹⁸ Både informantene mine og Muller brukte det franske verbet ”*offrir*”. På norsk brukes det tilsvarende begrepet offer, som har samme etymologiske betydning, vanligvis i forbindelse med religiøse handlinger.

med brylluper. Det er altså ikke bare jenta som må stå til ansvar, men like mye den nye far. Dette er annerledes enn i middelhavsregionen.

Spørsmålet er så om dette er en respektabilitetsproblematikk i det hele tatt, i betydningen anstendighetsproblematikk. Hvis kontroll av seksualiteten ikke har med kontroll av kvinners dyd, men med kontroll av kvinners fruktbarhet og fertilitet å gjøre, leder det oss over til en videre respektabilitetsproblematikk. Hvis grunnlaget for kvinners respektabilitet ikke ligger i at hun bevarer dyden sin, hvor finnes den da. I siste delen av dette kapittelet beskriver jeg grundigere hvordan respektabilitet forstås i forholdet mellom gifte og ugifte kvinner. I kapitlene 5-7 vil jeg gå nærmere inn i tre felt av kvinnenens liv og se på hvordan søken etter respektabilitet er avgjørende for handlingsvalgene deres.

Ut fra det jeg nå har sagt vil jeg undersøke hvordan respektabilitet kan akkumuleres. For å få til dette vil jeg undersøke tre ulike felt i kvinnenens liv: familien og slekta, erverv i form av handel, og aktiviteter i kirka. Dette er alle tre felter som har blitt nevnt i forbindelse med kvinners respektabilitet. Jeg vil gå grundigere inn i disse problemstillingene i kapitlene 5, 6 og 7.

SAMMENDRAG

Midtøstens kvinner holdes i hjemmet, og respektabilitet i Rosanders forståelse er knyttet til hjemmet og interne kvinnelige sammenhenger. Den moralske diskursen foregår i interne kvinnelige fora, og respektabiliteten som opptjenes, eller akkumuleres, kan ikke konverteres over i det offentlige livet. Ei kvinne kan for eksempel ikke få en god jobb ved å vise seg respektabel. Hun får heller ikke tilgang til politisk makt ved å vise seg respektabel.

Det vi ser av afrikanske studier, kan virke likt det en finner i middelhavsregionen og Latin-Amerika. Også afrikanske kvinner må beskytte sin seksualitet. Dette gjør hun ved ikke å gå for mye rundt og prate, ved å kle seg anstendig, og ved å leve i ekteskap (Bovin & Høltedahl, 1995; von Bülow, 1995; Skramstad, 1990).

I siste delen av kapittelet vil jeg bruke noen illustrative eksempler på hvordan kvinner akkumulerer respektabilitet som gifte eller som kvinner som lever utenfor ekteskap. Jeg vil diskutere noen av forutsetningene for å være respektabel, og diskutere hvordan kvinnene løser noen av dilemmaene de opplever.

¹⁹ Fruktbarhet gir rikdom slik Bledsoe også skildrer det fra Kpelle (1980: 46ff).

Akkumulering av respektabilitet

Noen kvinner bruker bevisste strategier for å oppnå større respektabilitet. Andre kvinner derimot, ser ikke ut til bevisst å handle slik at de blir mer respektable. Strategiene er forskjellige for gifte og ugifte kvinner, for velstående i forhold til alminnelige, og for gamle i forhold til yngre kvinner. Jeg ønsker å dele kvinnene opp i tre ulike kategorier ut fra mitt kjennskap til hvordan spesielt dii og gbaya klassifiserer kvinner i Ngaoundéré.²⁰

For det første er det kategorien gifte kvinner. For det andre de som i dagligspråket kalles for "femmes libre", eller frie kvinner. De kvinnene som lever utenfor ekteskap klassifiseres enten som frie, eller som enker eller skilte kvinner. Frie kvinner bruker gjerne et moderne formspråk, og lever et relativt fritt liv, slik Bovin & Holvedahl beskriver fra Mangaene (1975), og slik Skramstad skildrer "not steady women" (1990). For det tredje finnes det kvinner som lever utenfor ekteskap enten fordi de er skilte eller enker, men som likevel aspirerer til å føre et respektabelt liv. De kler seg likt de gifte kvinnene, og tar seg slik det blir forventet av anstendige kvinner. Selv om de har elskere, blir ikke dette gjort åpenlyst, slik som med de frie kvinnene. Dette har også å gjøre med kontroll. Kvinner som ikke kan kontrolleres, blir sanksjonert.

Bruken av begrepene respektabilitet og skam har sammenhenger med ulike forståelser av kvinners plass i det offentlige rom. Ære- og skamkodeksen er knyttet til kvinners ærbarhet. Skam får en kvinne, og gjerne hennes familie som konsekvens av dette, når hun og de ikke (klarer å) beskytte ærbarheten hennes. Ærbarheten er i første omgang knyttet til seksualiteten hennes. Ei kvinne som går mye rundt og prater, ei kvinne som går kledd på grensen til det sømmelige eller ei kvinne som tjener for mye penger (med andre ord mer enn hun bør) kan bli beskyldt for å være utro. "Hvorfor ellers gjør hun det?", blir det argumentert.

Jeg vil forsøke å samordne det jeg til nå har sagt med min forståelse av hvordan respektabilitet dannes og vedlikeholdes i Ngaoundéré i dag. Dette vil jeg gjøre ved å skille mellom de to syn på hvordan kvinnene kan fremstå som respektable kvinner. Den første forståelsen er knyttet til utsagnet "Kvinnene har en respektabel grunn til å gå ut". Dette er i første omgang knyttet til gifte kvinner. Den andre forståelsen er knyttet til hvordan og om hvorvidt kvinnene bruker eller ikke bruker individuelle strategier for å oppnå større respektabilitet.

²⁰ Klassifiseringen og ikke minst kjennetegnene for hvordan de ulike kategoriene kvinner er synliggjorte i bybildet er veldig forskjellig hos fulfulde, hausa og Kanuri, og til en viss grad blant mbum-kvinner.

"KVINNENE HAR EN RESPEKTABEL GRUNN TIL Å GÅ UT", GIFTE KVINNER

Von Bülow forteller at hvis kvinnene gikk ut uten grunn, ble det spredt rykter om at de var late og at de var utro. De var altså ikke respektable kvinner (Bülow, 1995a). Bailey forteller at kvinnene i Valloire unngikk å bli sett på åpen gate fordi de da gjerne måtte prate med de som de møtte. Ble de observert slik mens de vekslet et par ord med noen kjente, gikk ryktene om at de var sladrekjerringer og latsabber (1971).²¹

Det er altså mange muligheter, i form av idealer om kvinnelig atferd, som kan brukes til å sette begrensinger for kvinners bevegelsesfrihet. Det kan være i form av muslimske idealer om at koner ikke skal gå ut uten tillatelse fra mannen (Rosander, 1991; Mekoude, 1997; Holtedahl, 1993). Men det kan også være fordi idealet for ei god kone er å være arbeidssom, slik von Bülow beskriver det fra Kilimanjaro (1995a), eller slik Bailey beretter det fra Valloire i de franske Alpene (Bailey, 1971).

Selv om kvinner ikke kan gå ut som de vil, har de sosiale rom der de kan møte likesinnede og prate. Rosander skildrer søstre og mødre som kommer sammen og prater. Kvinnene i Ceuta møter større grupper med kvinner i brylluper og ved navngivningseremonier (1991). Det finnes med andre ord aktiviteter som er moralsk akseptable for ei kvinne å være med på. I Ngaoundéré blant mbumkvinner mener Mekoude at begavelser og brylluper er slike anledninger. Aktivitet i spareforeningen og kvinnegruppa er også en slik aktivitet. Når mbumkvinnene i Ngaoundéré og WaChaggakvinner fra Tanzania startet spareforeninger eller organisasjoner, ble det oppfattet som en respektabel aktivitet. Det gav kvinnene en respektabel, i betydningen akseptabel, grunn til å gå ut og til å sette seg ned og prate (Mekoude, 1997; Bülow, 1995a).

De gifte, kristne dii og gbayakvinnene i Ngaoundéré oppfattet seg selv som kvinner som hadde anledning til å gå ut, i motsetning til de muslimske kvinnene som ikke kunne gå ut uten tillatelse fra mannen (Mekoude, 1997; Holtedahl 1993 & 1997). Men var informantene mine så frie som de av og til ville ha det til? Flere av dem var gift med menn som ikke tillot dem å reise som de ville.

En dag i syboden til Ata var det stor oppstandelse. Vi skulle til Mbé noen dager senere med hele dii-gruppa²² i menigheten, og ei av kvinnene fikk ikke lov av mannen sin til

²¹ Svigerfar fortalte en anekdote til dette med kvinners respektabilitet. Han fortalte at i ei bygda hans hadde noen av de mest respektable kvinnene utenomekteskapelige forhold til tyskerne. Mens de unge jentene som hadde vært ute med tyskerne ble straffet etter krigen, forble de etablerte kvinnene ustraffet. De fortsatte i aktverdige posisjoner i foreningene og på bedehuset selv om det var kjent hva de hadde vært med på.

²² Både mennene og kvinnene i Dii-fellesskapet.

å reise. "Han er håpløs", sa Ata. Hun hadde prøvd å snakke ham til rette, og det samme hadde den mest respekterte mannen i dii-gruppa gjort. Det var ordnet med bosted for kvinnen, og at de skulle passe på henne slik at han kunne være trygg for at ingenting kunne gå galt. Hun hadde selv sørget for penger til å reise. Men kvinnen fikk likevel ikke reise sammen med de andre.

Vi ser altså at når alt kommer til alt, var likevel også de kristne dii-kvinnene avhengige av mannens tillatelse til å gå ut. De kristne mennene var generelt mer lempelige enn de muslimske, men den strenge mannen var ikke aktiv kristen, og hadde ikke de samme idealene for hva kvinnene skulle få lov til som de kristne mennene hadde²³. Han hadde ikke noe godt omdømme verken hos mennene eller kvinnene i dii-fellesskapet, da de mente han var for streng²⁴. Jeg møtte aldri denne mannen. Det var konsensus blant andre grupper i byen, som muslimsk dominerte grupper, om at man ikke skulle la kvinnene få reise som de ville. Det kjente informantene mine til, selv om de ikke var enige med mannens handlingsvalg.

Ann hadde fått sydd seg en ny drakt som hun skulle ha på seg på en festlighet hun skulle ut på med mannen. Skredderen som hadde sydd drakten, hadde imidlertid sydd skjørtet noe kort (etter mannens smak), og litt vel trangt (etter min smak). Ann var litt usikker selv også, men drakten hadde vært dyr. Mannen startet diskusjonen om hvorvidt dette var et sømmelig antrekk. Jeg ble rådspurt, da jeg var på besøk da dette skjedde. Skjørtet var knekort. Ann syntes mannen var litt vel streng. De var jo moderne...

Vi ser her, slik vi så det i det første eksempelet, at mannen er sisteinstans i spørsmål om hvorvidt kona kan gå ut som hun vil, og med hensyn til hva hun skal ha på seg. Konsekvensen er at de fleste gifte kvinner går kledd tradisjonelt, dvs enten i *pagne* eller *kabba*.

Konene har likevel rettigheter. Mannen kan ikke kreve det urimelige. Han har ikke rett på pengene som hun tjener selv, og hun har rett til å delta i respektable sammenkomster. Mannen kan altså bestemme over kona, men hvis han er det de andre oppfatter som urimelig streng, taper han sitt omdømme. En mann som opptrer urimelig vil ofte ha problem med å finne seg ei ny kone, hvis han skulle få bruk for det. Han kan også risikere at vennene hans

²³ Idealene for en moderne, kristen mann gikk på at han skulle legge til rette slik at kona fikk være med på aktivitetene i kirka. Problemet i dette tilfellet var at de skulle reise bort og være borte en natt. Dermed hadde han ikke kontroll over henne denne natta. For det andre er problemet at han har andre idealer for hva kona skal få være med på enn det de aktive kristne har. I en by som Ngaoundéré der muslimene er sterke, er det ikke vanskelig å finne støtte for et syn som innebærer avstenging av koner fra offentlige sfærer. Denne avstengingen støttet ikke de aktivt kristne Dii.

²⁴ Dette gikk på deres verdighet også, på en måte. Spørsmålet var også, uten at det ble uttalt, et spørsmål om de var i stand til å passe på kona hans slik at ikke noe galt kunne skje. Imidlertid var det hans omdømme som ble satt på prøve i deres kritikk av ham. Han hadde vært like urimelig streng tidligere, mente de, og ble betegnet som håpløs. "Han forstår ingenting". De andre hadde imidlertid stor sympati for kona hans, og prøvde å støtte henne.

forsvinner.²⁵

INDIVIDUELLE STRATEGIER

Skramstad (1990) skiller mellom to kategorier frie kvinner i Gambia, som begge er kvinner som har flere enn en mann. For det første er det de prostituerte, og for det andre de hun kaller "not steady women", ustabile kvinner. De prostituerte går ute og "promenerer seg", de går gjerne med bukser og røyker. Skramstad mener at de bruker metaforer som vanligvis er forbeholdt menn. Dette gjør imidlertid ikke "not steady women". Disse kvinnene kler seg slik det forventes, og når de har mannlige partnere gjør de det i det skjulte uten at alle ser det. De gjør det med andre ord ikke åpenlyst. "In a Gambian context women called "not steady" try to manage erotics in a proper way in public, whereas women called prostitutes do not" (1990:9)²⁶. Det er metaforbruken som er viktigst for å gi signal om hvorvidt atferden er mer eller mindre respektabel, mener Skramstad (1990). Mens ustabile kvinner kan være respektable kvinner, blir ikke prostituerte kvinner definert som respektable.

De frie kvinnene i Ngaoundéré er frie i den forstand at de kan gå fritt rundt. De er ikke begrenset av idealer om at koner skal holdes inne. Mange av dem har penger, og kan gå i moderne klær. Hvis de er heldige får de vist seg ute med fremtredende menn, og de kan få innflytelse gjennom sine mektige kjæresten. Disse kvinnene har samtidig liten moralsk kapital. Verken menn eller kvinner respekterer dem høyt. Får de seg en god jobb, blir det sagt at de har vært sammen med en av sjefene, og dermed "jukset" seg til jobben. Er barna skitne eller ustelte, blir det kommentert. Mister de et barn, er folk med en gang mistenksomme på hva som er grunnen. Har hun ikke passet godt nok på barnet sitt? Og har de vært ute med mannen til respektable, gifte kvinner, blir de beskyldt for å drive med hekseri. Om ei slik kvinne hørte jeg det bli sagt at hun hadde sagt at hun ønsket å ødelegge flest mulige ekteskap. Dør ei kvinne etter at den frie kvinnen har vært ute med mannen hennes, blir den frie kvinnen automatisk utpekt som morderen eller som medskyldig til det som ikke sjelden blir betegnet som et drap²⁷.

Kvinner som ikke lever som frie kvinner

I første omgang tenker jeg på skilte kvinner og enker når jeg bruker betegnelsen i

²⁵ Jeg spurte en mann om hva han ville gjøre hvis han oppdaget at vennen hans slo kona. Han svarte at han først ville prøve å snakke ham til rette, og deretter ville han trekke seg unna for ikke å bli identifisert med denne mannen.

²⁶ Dette er det samme skillet som jeg setter opp når jeg skiller mellom å leve og ikke leve som fri kvinne. (Mer nedenfor)

overskriften. Men det kan også være tale om unge kvinner som enda ikke har giftet seg. De færreste kvinner vil karakterisere seg selv som frie. Det vil ofte være uenighet om grensene for hvem som klassifiseres som fri, og hvem som ikke gjør det. Denne klassifiseringen har med diskurser om respektabilitet å gjøre. Ei kvinne som i diskursen anses som respektabel, blir ikke klassifisert som fri. Diskursene om hvem som er, eller ikke er respektable pågår hele tiden, og varierer med hvem som er delaktige i dem.

"Elles ne sont pas respectables. Elles sont tous prostituées"²⁸. Ei venninne og jeg snakket om to søstre vi begge kjente. De to søstrene var begge skilt og hadde henholdsvis fire og fem barn med mennene de var skilt fra. Den yngste av dem hadde for øvrig aldri vært gift med mannen. Til meg fortalte hun at svigerfamilien hadde nektet å betale brudepris fordi de ikke likte henne²⁹. Hun leide et hus der hun bodde med barna sine. Den eldste av søstrene fortalte meg at hun hadde vært gift, men hadde gått fra mannen fordi han slo henne³⁰. Nå hadde hun bygd hus til seg og barna sine på farens område i Ngaoundéré. Dette hadde hun gjort med penger fra spareforeningen sin, fortalte hun meg. Hun hadde brukt lotten sin over to ganger til dette huset, en gang til huset, og en gang til taket³¹.

Historien er klassisk, og er ikke på noen måte enestående verken i Ngaoundéré eller i andre byer i Afrika. Holtedahl beskriver flere lignende kvinnehistorier i to av sine artikler fra Ngaoundéré by (1993; 1997). Selvfølgelig hadde begge disse kvinnene menn som besøkte dem. Det var ikke mulig å leve uten å ha en eller flere mannlige partnere fortalte kvinner meg uavhengig av hverandre, men jeg mener at det ikke er spørsmålet her. Spørsmålet er hvordan de håndterer seksualiteten sin, og hvordan de lever.³²

Dette gjør at vi kan spørre oss om det likevel er forskjell på deres moralske kapital? Eller kan vi forvente at det blir forskjell på den i fremtiden? På sett og vis kan vi ikke det. De to søstrene er del av en stor søskenflokk der jentene ble klassifisert som frie, selv om flere av dem lever i ekteskap. Guttene ble på samme måte klassifisert som late og arbeidsudyktige.

²⁷ Ektemannen blir av kvinnefellesskapene gjerne utpekt som medsamsvoren.

²⁸ "De er ikke respektable. De er alle prostituerte."

²⁹ Størrelsen på brudeprisen var også et viktig signal for hvor respektabel kvinnen ble ansett å være. Mange kvinner skrytte av hvor stor brudepris det var blitt betalt for dem, og at mannen de var gift med var den første mannen de hadde kjent. Det kan være mange grunner til at svigerfamilien i dette tilfellet ikke ville betale brudepris. Vi kjenner alle tilfeller av svigerfamilier som ikke liker kjekke og respektable kvinner. Men når det gjaldt denne kvinnen, kan også begrunnelsen ha vært at hun hadde vært ute med så mange menn at de ikke mente at hun var verdt å bli betalt for.

³⁰ Samboerskap var vanlig i Ngaoundéré, og kan ha litt ulik betydning alt etter hvem som snakker. Ofte sørget familiene for å ordne med brudepriser selv om de unge ikke var gift formelt hos borgermesteren.

³¹ Dette indikerer at kvinnen hadde større summer i omløp. Hun solgte smultboller, fortalte hun meg.

³² Kvinnene nektet å tro at de norske og amerikanske enslige kvinnelige misjonærene ikke hadde menn de var sammen med seksuelt. Da jeg fortalte det, så de på meg med vantrø, "...at jeg var så dum at jeg trodde på det..."

Søskenflokket har med andre ord et dårlig rykte på seg, som vi finner reflektert i venninna mi sin uttalelse.

Jeg mener likevel at vi, ved å studere de to kvinnene nærmere, kan se forskjeller på hvordan de håndterer statusen og respektabiliteten sin. Vi ser at de to kvinnene har valgt hver sin vei for å oppnå godene i livet. Den eldste har valgt en tradisjonell vei som innebærer flittig oppmøte i begravelser, bruk av den alminnelige kvinneklesdrakten *pagne*, i motsetning til vestlige klær, og å bo i farens gård.

Den yngre derimot ser ut til å ha valgt en mer moderne vei, der friheten er stor, men der også de moralske sanksjonene er større enn det de er i tilfellet med storesøstera. Den yngre søstera gikk gjerne med miniskjørt, og prøvde å få seg sekretærjobb i byen, noe som viste seg vanskelig. Hun bruker de symbolene som vanligvis blir assosiert med ei fri kvinne (Skramstad, 1990; Bovin og Holtedahl, 1975). Hun leide hus i bydelen og var dermed ikke under farens beskyttelse. Slik situasjonen er nå, har den yngre mange friheter hun ikke vil ha som gift kvinne.³³

Den eldste av søstrene som hadde bygd hus til seg selv, hadde noen av sønnene på et kristent privatgymnas, hun gikk sømmelig kledd, og møtte opp i kirka og i begravelser. Hun drev med handel, og hun klarte å samle sammen nok penger til å bygge seg hus. Var hun mer respektabel enn den yngre søstera?

Det kan se ut som om den eldste av søstrene handler strategisk for å bygge opp sin egen respektabilitet. Den dagen det lykkes for henne å føre sine barn gjennom en dyr privatskole, vil hun kanskje få større status.³⁴ Alle andre som er på nivå med henne sender barna på offentlige skoler fordi de innser at de ikke har råd til annet.³⁵

Ata snakket ofte om at hun måtte kle seg respektabelt. Hun ville at barna hennes skulle oppfatte henne som en anstendig kvinne. Selv om både Ata og den eldste av søstrene som beskrives ovenfor levde alene med store ungeflokker, forsøkte de å leve et liv som synliggjorde at de ønsket å være respektable kvinner. For gifte kvinner blir dette prosjektet enklere. De har denne typen respektabilitet i kraft av å være gift. De andre må kjempe for å få den ved å kle seg anstendig, og ved å sørge for at barna får mat og skolegang. Da viser de seg som respektable kvinner, og blir verdige mottakere av den respekten som følger med det.

³³ Bovin & Holtedahl mener at for Mangakvinnene var det mange friheter i det å leve som fri kvinne. Det er et mye friere liv enn å leve i ekteskap. Selv om ei kvinne er fri, trenger hun ikke ha mange partnere. Hun har bare dem hun vil ha.

³⁴ Hvis hun mislykkes sier folk at hun er dum som prøver å gjøre seg større enn hun er.

³⁵ Med mindre barna er så flinke at de, etter å ha fullført et års skolegang på den dyre skolen, får stipend til å

Vi ser altså, slik Skramstad (1990), og Bovin og Holtedahl (1975) også påpeker, at det er ikke antall partnere eller selve seksualiteten som blir avgjørende i bedømmelsen av kvinnene, men hvilke metaforer og symboler de bruker i selvpresentasjonen. Det som også blir avgjørende er hvordan denne atferden tolkes av de moralske fellesskapene rundt dem.

Kvinnens respektabilitet – en overgang

Jeg har i eksempelet ovenfor diskutert respektabilitet i forhold til håndtering av seksualitet og til metaforbruken rundt dette. Von Bülow (1995) mener at kvinnene øker sin sosiale respektabilitet ved å være økonomisk aktive, moderne kvinner. I Ngaoundéré kan dette også sies å være tilfelle med en del kvinner, slik Jacobson-Widding uttaler det:

"Whereas social respectability used to be based on 'perfect wifeness', many women will now further their social value by taking active part in the modernization process, either by becoming economic entrepreneurs, or by showing themselves as active Christians, or preferably both" (Jacobson-Widding, 1997:60).

Hvordan de kristne dii-kvinnene i Ngaoundéré gjør dette, vil jeg skrive om i resten av avhandlingen.

I kapittel 5 ønsker jeg å gå inn på hvordan respekt forstås i forhold til respektabilitet, og hvordan kvinneroller og kvinneveritasjoner er konstituert i en slektsskapskontekst. Jeg ønsker å gå inn i noen sentrale kvinnestatuser og kvinneveritasjoner som venninneveritasjoner, mor/datter-vertasjoner og medhustruveritasjoner. Hvordan bruker kvinnene begrepene om disse vertasjonene til å konstituere respektsvertasjoner, og til å konstituere egen og andres respektabilitet?

Adjektivet *respectable* blir ofte brukt sammen med det mye mer brukte verbet *respecter*, vise respekt. Den *respectable* personen er samtidig verdigg til å bli vist respekt. Det finnes ulike grunner til å vise en person respekt. Det kan enten være fordi en person står i en bestemt vertasjon til en annen, som krever respektdatferd, eller det kan være fordi en person har en alder og posisjon som tilsier at man viser vedkommende respekt. "*Il faut qu'on le respecte*", sier folk om slike personer og vertasjonen til dem. "Det er nødvendig å vise ham / henne respekt".

En person kan også vises respekt for å æres, frivilligg. Noen ganger kan det være barn som blir bæret på denne måten, eller det kan være spesielt verdigg personer. Dette er

fortsette videre. Da kan den private løsningen på lang sikt bli billigere.

respektable personer. Det trenger ikke være en motsetning mellom personer som blir vist respekt, og respektable personer. Men det kan være det, hvis den som man må vise respekt bruker sterke maktmidler for å få andre til å vise seg respekt. Jeg vil utdype sammenhengen mellom hvordan jeg oppfatter begrepene respektabilitet, og det å vise respekt nedenfor, og i kapittel 5.

I kapittel 6 går jeg inn i handelsvirksomheten kvinnene driver og diskuterer hvordan de akkumulerer respektabilitet gjennom handelen. Hvordan akkumuleres kapital, og hvordan akkumuleres kapital samtidig som den omdannes til symbolsk kapital? Hvordan er forholdet mellom rikdom og respektabilitet i kvinnenenes handelsvirksomhet?

Kapittel 7 dreier seg om respektabilitet i kirka. Jeg vil gå inn og se hvordan respektabilitet akkumuleres i en kirkekontekst. For å studere dette vil jeg se på hvordan kvinnene konverterer økonomisk kapital, penger, over til symbolsk og moralsk kapital. Denne konverteringen mener jeg foregår gjennom at pengene, dvs økonomisk kapital, overføres til gaveøkonomien. I tillegg samler kvinnene opp symbolsk og moralsk kapital gjennom å besøke hverandre, spesielt i forbindelse med sykdom og dødsfall.

KAPITTEL 3 Kvinnene

-en presentasjon av hverdagen deres samt noe generell etnografi

I dette kapittelet vil jeg først presentere noen av kvinnene jeg skriver om i denne avhandlingen. Deretter vil jeg gå nærmere inn på landsbyorganisering, bosettingsmønster, slektskap- og ekteskapsregler blant dii. Til slutt vil jeg gå litt nærmere inn på det spesifikke med bylivet og om hvordan kvinnene lever der. De økonomiske sidene av livet til kvinnene vil jeg gå nærmere inn på i neste kapittel.

Alle kvinnene jeg skriver om er aktivt med i den kristne kvinneorganisasjonen Femmes pour Christ (FpC), som er kvinnebevegelsen til den evangelisk lutherske kirka i Kamerun (Église Évangélique Luthérienne de Cameroun, EELC). Mange av dii- og gbaya-mennene i kirka var i politiet, militærpolitiet eller i militæret. Dette gjaldt mennene til Thérèse og Haoua. Mennene til Ata og Marie arbeidet også i militæret og politiet da de levde. Andre var ansatt i kirka eller i det offentlige som lærere, som helsepersonell, eller i administrasjonen i kirka. Dette gjaldt mannen til Ann. Ellers var flere kroppsarbeidere som mannen til Fanta, eller hadde annet lavtlønnsarbeid i kirka som mannen til Abbé.

De fleste av kvinnene jeg arbeidet med er dii fra dii-sletta. Men noen, blant dem Thérèse, var gbaya. Jeg har valgt å ta henne med, selv om mye av det etnografiske jeg skriver spesifikt om dii-folket ikke stemmer for henne. Hun er med i den samme menigheten som dii-kvinnene, men de går i hver sin kvinnegruppe.

Kvinnene, en presentasjon

Ata er enke og skredder

Ata er enke og mor til 8 barn. De seks eldste er gutter, og de to yngste er døtre. Den yngste hadde såvidt lært å gå da faren døde for 10 år siden. I tiden etter dødsfallet var Ata svært fattig, og måtte sende to av barna, en gutt og den yngste jenta for å bo hos andre i familien. De bor begge hos yngre brødre av Ata

I den senere tid har Ata fått ei jente av en farbror med beskjed om at det er hennes datter. Denne faren har felles far med Ata sin far, men de har hver sin mor. Det er også stor aldersforskjell mellom halvbrødrene. Mens far til Ata er eldst, er farbroren en av de yngste i

søskenflokket. Ata er eldst igjen hos sin far. Jenta var fire år gammel, og har bodd hos Ata siden hun var to. Denne vesle jenta vet ikke annet enn at det er Ata som er moren hennes. Ata gir litt penger og klær til støtte for de av barna hennes som bor hos brødrene hennes. Hun får imidlertid ingenting for jenta som bor hos henne fordi familien regner henne som adoptert av Ata.

Mannen til Ata var politi. Når Ata snakker om mannen sin, forteller hun om en mann som var veldig snill. "*Nous nous sommes bien entendus*", forklarer hun. "Vi forstår hverandre godt." Hun refererer til Fanta og Moussa. "Ser du hvordan de alltid går sammen? Slik var jeg og min mann også. Vi også var alltid sammen slik de er det." Begge var dii fra dii-sletta. Hun fikk være med på avgjørelser for hvordan pengene skulle brukes, forteller hun, og han brukte ikke opp pengene selv. Han sørget for mat og skolegang til barna.

Da de giftet seg, flyttet de til Banyo der han var politi. Senere bodde de lenge i bamileke-land, i sørvest Kamerun. De flyttet til Ngaoundéré på begynnelsen av 80-tallet, og da hadde han allerede fått kreft i magen. Han arbeidet i Ngaoundéré til han var så syk at han ikke kunne arbeide lenger. Han døde i 1984.

Da de flyttet til Ngaoundéré leide de til å begynne med et hus i Joli Soir. De eldste guttene gikk på den tiden på skole i Ngaoundéré. Hun ville at de skulle bygge et hus som barna kunne bo i hvis mannen ble forflyttet et annet sted. Derfor kjøpte de en liten tomt i Baladji. Det var før de var begynt å bygge opp de store kvartalene som nå er utenfor byen. Da han døde, var huset omtrent innflyttingsklart, og hun gjorde det ferdig med egne midler.

Den eldste sønnen gikk på det tidspunktet på et kristent privatgymnas. Der måtte han slutte da faren døde. De hadde ikke råd lenger. Han dro et år til Mbé, og fortsatte ikke på skolen. Han ville bli musiker. Det er imidlertid ikke lett. Han bor hjemme hos moren, og lever delvis på henne, delvis på tilfeldige småjobber.

Sønn nummer to er student ved universitetet i Yaounde. Siden det ikke lenger er stipend og andre støtteordninger for studenter i Kamerun, må mora forsørge også ham. Hun må også betale de 50.000 F CFA (500 FF) det koster i skolepenger på universitetet. Bøker finnes knapt verken på biblioteket eller i bokhandelen. De siste årene har vært preget av streiker og studentopprør. I tillegg klagde han over at de beste lærerne ofte ble hentet over i statsadministrasjonen og i partiet. Dette er vanlig praksis overfor opposisjonelle. Ata håper sønnen kan få seg en god jobb, så han kan betale skolegang for de minste av søsknene, men det er vanskelig å fullføre studiene slik dagens situasjon er. Arbeidsledigheten blant akademikere er høy, så framtiden er usikker.

Resten av barna går på offentlige skoler og bor hjemme. Flere av dem går på handelsskole og yrkesskole, i håp om at det kan gi bedre arbeidsmuligheter. Ei jente som er Atas niese på morssiden bor der også når hun går på skolen. Hun er barnebarn av Ata sin morbror. Hun kaller Ata for tante siden Ata er fasteren hennes.

Fanta er gift, og har fire barn

Fanta er gift med Moussa. De har 4 barn, tre jenter og en gutt. De to eldste, to jenter, går på skolen. Moussa mener at det er nok med fire barn, i alle fall når de har både gutter og jenter. De har ikke råd til å ha flere barn, mener han.¹ Det er nok med en gutt, mener de. Jenter bør en helst ha minst to av.

Fanta og Moussas eldste datter heter *Gimwané*². Det betyr "Du er fattig". Det var Moussa som satte navnet på jenta, fortalte Fanta. Han hadde nesten ikke familie da både søsknene og foreldrene hans var døde. Da jeg spurte Fanta hvorfor jenta hadde fått dette navnet, svarte hun at det var fordi jenta skulle vite at hun var fattig at hun ikke skulle glemme hvor hennes plass var. "*Quand tu es pauvre, personne va te regarder*" (Når du er fattig, vil ingen se på deg). "Vi er fattige", forklarte Fanta meg flere ganger når vi snakket sammen.

Moussa arbeider på universitetet som utarbeider. "Moussa forteller meg hva han tjener", sa Fanta. Men han var aldri villig til å svare meg direkte på spørsmålet om hvor mye han tjente. Jeg antar at han tjente mellom 15-20.000 F CFA (150-200 FF) i måneden³. Han fikk lønningene utbetalt på kvitteringer som han måtte på et offentlig kontor (Securité Sociale) for å få utbetalt. Dette var vanlig praksis for offentlig ansatte og trygdemotakere. På dette kontoret var det ikke alltid nok penger til alle. Noen ganger fikk han lønna på etterskudd, og andre ganger fikk han ikke lønn i det hele tatt. Noen ganger kunne det gå 2-3 måneder uten at han fikk lønn.

Thérèse er polygam og aktiv i kirka

Thérèse er gbaya og førstekone i et polygamt ekteskap. Mannen til Thérèse er pensjonert kommandant i militæret, og har derfor god pensjon. Pensjonen hans, i likhet med pensjonen til de fleste andre militære, ble ikke redusert da de andre statsansatte fikk redusert lønningene

¹ Fanta snakker av og til om at hvis hun får et barn til, så... Men hun er lojal mot mannen, og jeg fikk henne ikke til å motsi mannen direkte. Jeg tolker situasjonen som at hun kanskje ønsket seg flere barn samtidig som hun innså at de ikke hadde råd til å få flere barn slik den økonomiske situasjonen var. Fanta hadde ikke enda fylt 30. For å unngå å få barn, brukte de tellemetoden. To av de eldre dii-kvinnene snakket om sterilisering. Ei var sterilisert, og ei anna ønsket å sterilisere seg, men fikk ikke lov av mannen.

² Se også avsnitt om Ann. Hun heter "Du er ikke fattig".

³ Jeg vet at det er lønnsnivået for en ufaglært kroppsarbeider i statens regulativ.

sine i november / desember 1993. Likevel er kjøpekraften blitt redusert i og med devalueringen i januar 1994.

Mannen til Thérèse har til sammen 14 barn. Thérèse har 3, og medhustruen har 5 barn. Den eldste gutten er født av ei fraskilt kone. Han var allerede skilt fra henne da Thérèse giftet seg med ham. De andre barna er fra mer eller mindre tilfeldige forbindelser. Han støtter opp om dem økonomisk likevel, fortalte Thérèse.

Haoua brygger øl⁴

Haoua bor, i likhet med Thérèse, i et polygamt ekteskap. Men i motsetning til Thérèse som er førstekone, er Haoua andrekone. Hun har mange barn, den eldste av døtrene har fått et barn som Haoua er bestemor til.

I følge Ata har også Haoua lært å sy, men praktiserer det sjelden. Da regntiden kom i april, begynte Haoua å gå på markene med mannen for å dyrke jorda slik også Thérèse gjorde dette året. Utenom det er Haoua ølbrygger.

Marie er enke og skredder

Marie er stedatter til Haoua. Mor til Marie er førstekone hos far til Marie. Haoua er andrekona hos far hennes. Jeg ble kjent med henne gjennom ei gammel venninne som er kusine til Haoua. Venninna mi skulle vise meg ei kvinne som var flink å sy, og tok meg med til Marie. Senere ble jeg bedre kjent med Marie da det viste seg at hun og Ata var nære venninner.

Marie var enke med tre barn, og i løpet av året jeg var der ble hun mormor til ei lita jente som hun passet på. Dattera gikk siste året på Lycée. Marie hadde enkepensjon, og sydde klær til folk. Hun bodde hjemme hos faren sin, og hadde et rom der. Men hun holdt på å bygge seg et hus i utkanten av byen. Dattera bodde sammen med henne, og hadde på det tidspunktet ikke giftet seg med far til barnet.

Marie og Ata kalte hverandre for søstre, for de var gode venninner, og i samme situasjon. Begge var enker. Ata ville at Marie skulle flytte inn og dele systue med henne, men Marie ville ikke. Det var dyrt å leie systua på markedet, og hun våget ikke, sa hun. Ata var alene i systua, sammen med lærlingene sine. Marie gjorde som de fleste andre dii-kvinner som sydde. Hun sydde hjemme, og en måtte gå til henne for å få arbeidet utført.

Abbé er pottemaker

Abbé er pottemaker og dii, og hun er dermed medlem av smedklanen. Far hennes er smed,

⁴ På fransk brukte de "vin" om hirse-øl, og "bière", øl, om øl på flaske. Det er flere typer hirseøl. Det Haoua

mens mora er pottemaker, slik praksisen er i smedklanen.⁵ Det er ei kvinne til som praktiserer som pottemaker i Ngaoundéré. Hun lager tradisjonelle krukker som blir brukt til oppbevaring av vann, til rituelt bruk, og til matlaging. For at ei kvinne skal kunne bli pottemaker, må hun ha ei mor som er pottemaker, og hun må kunne lage potter. For at en gutt skal bli smed, må mora være pottemaker, mens faren må være smed, forklarte Abbé. Abbé er gift med en utenfor klanen, og derfor kan ikke sønnene hennes bli smeder. Døtrene kunne imidlertid blitt pottemakere, men de har ikke interessert seg for å lære yrket, beklager Abbé.

Abbé har halv stilling som hushjelp. Dermed har hun fast inntekt, og fast arbeidstid. Pottene lager hun om ettermiddagene og om lørdagen. Abbé og mannen har 9 barn sammen. Abbé hadde ei jente fra før hun giftet seg med ham. I tillegg har ei av døtrene deres ei datter som også bor hos dem. Abbé sin mann har fast arbeid. Han fungerer som vaktmester der de bor, så de bor gratis. Siden de har omtrent like store inntekter hver, deler de på utgiftene til mat. De bytter på å kjøpe inn korn. De kjøper annen hver gang. Det går omtrent en sekk korn i måneden.

Ann⁶

Ann er også døpt *Nye waa ne*, "Jeg er ikke fattig". Hun er nummer fem i søskenflokket, og det er vanlig å gi barn langt ute i rekken av søsken slike navn fordi foreldrene sier at nå er de rike som har så mange barn. Når ei jente følger etter flere gutter, er det vanlig å kalle jenta med et hedersnavn som tegn på at foreldrene setter pris på at de fikk ei etterlengt jente.

Ann er gift med en høyere embetsmann. De hadde nettopp flyttet til Ngaoundéré da jeg kom. Hun er dii fra Ngaoundéré, mens han er gbaya. De har to små barn. Ann forteller at det var viktig for henne at hun kunne fortsette skolen selv om hun giftet seg. Det syntes han var greit. Det var et stort bryllup. Hun gjorde ferdig artium (BAC) etter at hun giftet seg. Mannen var velvillig med barnepass. Hun fikk det første barnet året etter bryllupet. Etter at jeg reiste fra Ngaoundéré har hun begynt å studere på Universitetet, og er i dag mor til tre.

brygger i byen kalles bilbil, mens dii vanligvis brygget et annet øl i landsbyene sine.

⁵ Reglene sier at mor må være pottemaker, og far smed for at en kan bli ekte smed. Andre har hevdet at det finnes to typer smeder, de som er ekte, og de som er inngifte med andre. Hvorvidt det alltid har vært gifte mellom klanen og folk utenfra er usikkert. Noen informanter ville ha det til at det var et relativt nytt fenomen.

⁶ Ann forteller om mannen sin at han forteller henne hva han tjener. De fører regnskap sammen, selv om det var han som oppbevarte pengene. Selv om Ann og mannen hennes sin lønn var det mangedobbelte av hva de andre av vennene mine hadde, har de også mange flere forpliktelser og forventninger rundt seg. Slekta forventer at de skal støtte dem. Ann hadde noen av niesene og den yngste søstera boende hos seg i perioder. Etter at faren til Ann døde, måtte hun også betale skolepenger for noen av brødrene sine og for den yngste søstera si. I tillegg hadde mannen hennes forpliktelser overfor sin egen slekt.

Sammendrag

Alle kvinnene, med unntak av Ann, er vokst opp i landsbyen. De er således første generasjons innbyggere i byen. Samtidig har de alle litt skolegang og prater fransk. Noen har fullført grunnskolen, andre har mindre. Ann studerer på Universitetet. Ann studerer sammen med noen av barna til de andre informantene mine. Både Ata og Marie har barn som har fullført BAC. Klisjéaktig kan det sies at ”de står med et bein i landsbyen, og et i byen”. Kvinnene har referanseverdiene sine i landsbyen, samtidig som de også har lært å tenke moderne, og lever i byen. Jeg vil derfor presentere bakgrunnen deres fra landsbyene rundt Mbé på dii-sletta (*la plaine dii*) før jeg går nærmere inn på livene deres i byen.

De fleste av disse kvinnene vet hvem de andre er, selv om de ikke alle har daglig omgang med hverandre. Skulle en av dem dø, ville opp til flere av de andre møte opp for å kondolere, og noen ville ta seg tid til å sitte noen netter og våke med de sørgende.

Mbé og landsbyene rundt

I kapittel én beskrev jeg kort området der informantene mine bor, og kommer fra. For å repetere er det rundt 7 mil mellom Ngaoundéré og Mbé. Mbé er den største av landsbyene på dii-sletta, som er området mine informanter kommer fra. Mens Ngaoundéré ligger på Adamaouaplatået på rundt 1000 m.o.h., ligger dii-sletta i lavlandet rett nord for Ngaoundéré. Mellom Ngaoundéré og dii-sletta er det en bratt fjellskråning som tidligere var uframkommelig og vanskelig å forsere. I dag er det imidlertid lagt asfaltvei mellom Ngaoundéré og Garoua. Den veien går forbi landsbyene på dii-sletta. De ligger langs veien som perler på en snor. På grunn av høydeforskjellen mellom platået og dii-sletta, er også klimaet forskjellig. Det er mye varmere i lavlandet enn oppe på høydedraget.

Mbé er i dag den landsbyen med størst autoritet av landsbyene på dii-sletta⁷. Dette kommer delvis av at Mbé er en landsby som består av mange landsbyer. Landsbyene er blitt flyttet mange ganger, og mennesker fra flere landsbyer har bosatt seg innenfor denne ene landsbyen. Hver av disse landsbyene har en høvding, *gbanàà*, som er underlagt *gbanií*, den øverste høvdingen, som også er høvding i Mbé⁸. Rundt *gbanií* og *gbanàà* er det et hoff, og et

⁷ Franskmennene satte høvdingen i Mbé til å være størst i sitt *indirect rule* system. Tidligere hadde tyskerne satset på Wak som bosted for den største av høvdingene. Det har ført til en konflikt mellom Wak og Mbé som ennå ikke er løst. I dag er dog Mbé den største landsbyen, og sjefen der, *gbanií*, har et overordnet ansvar for landsbyene rundt.

⁸ Muller har talt opp 14 ulike landsbyer i Mbé. Dette tallet er imidlertid litt usikkert da noen av dem er svært små (Muller i personlig samtale). Far (genitor) til Adissa er *gbanaa* i en av dem.

råd av eldste som rådgir sjefen. Disse siste er valgt fra hele befolkningen, og består av respektable menn av alle klaner⁹.

Tidligere var hver dii-landsby autonom med en egen autonom høvding, *gbanàà*. Ordet er en sammentrekning av *gban* og *naa*. *Naa* er den som har eller gir materiell rikdom. *Gban* (utt. ng som i "seng") brukes i flere sammenhenger for en leder. Under *gbanàà*, står lederne for de patrilineære avstammingsgruppene, *gban kii*. Disse kalles på fransk *père de famille*, "far i familien". De er spesielt sentrale personer ved ekteskapsforhandlinger, ved begravelser og ellers ved diskusjoner i familien. Det er blant annet de som mottar brudeprisen. Som regel er det menn som er *gbankii*. Men det kan også i enkelte tilfeller være kvinner, slik Ata var det i sin avstammingsgruppe. Kvinner kan ikke bli *gbanii* eller *gbanàà*.

Siden hver landsby er autonom, har også hver landsby sine særegne ritualer som preger landsbylivet. Mange av disse er felles, men de har ofte et litt variert preg fra landsby til landsby. Kommer en som antropolog til Mbé, er det to ting en fort får rede på, og som er sentrale i landsbylivet. Den ene er omskjæringen av guttene og det andre er *sion*-kulten. Hver gang det er en stor fest i Mbé, er det samtidig omskjæring av noen gutter. Guttene blir omskåret i 8-12 års alderen. I forbindelse med omskjæringen må de være i bushen to til tre måneder sammen med de som omskjærer, *zanan*¹⁰. Tidligere varte denne initieringen lenger, og inkluderte en omfattende innføring i ritualer og tradisjoner. Nå er initieringsperioden lagt til sommerferien på skolen, og de fleste religiøse elementer er skallet bort (Lode, 1998, Muller, 1997a). Ingen kristne jeg møtte hadde noen religiøse motforestillinger mot omskjæring av gutter. Alle gutter i dag blir enten omskåret på sykehus eller tradisjonelt. Mange i byene omskjærer ikke guttene sine tradisjonelt, men på sykehus. De begrunner dette med at det er mye styr, at guttene blir utsatt for mye smerte og at det er for tøft. I tillegg er det dyrt.

Sion-kulten er en kvinnelig helbredelseskult. Noen kvinner får en sykdom som manifesterer seg ved at de mister matlysten. Men noen ganger spiser de mye, kunne informantene mine fortelle. De fortalte at de hadde diskutert sykdommen med en vestlig lege

⁹ Det finnes også noen som kalles *ini vɛ*, *grands* på fransk. En informant mente det var en ny kategori, Muller refererer til at mange dii-landsbyer, som dogon-landsbyene ved Poli ikke har en høvding, men en *big man* som sjef (jfr. det Muller skriver om ulike typer høvdinger, 1999).

¹⁰ *Zanan* betyr direkte oversatt "en person som man er redd", "person qu'on a peur". Men folk bruker også ordet *zág nan* (*zág*: panter, *nan*: couscous, mat; altså den som er en panter etter mat, og spiser mye) om omskjæreren. Da jeg spurte litt rundt om dette, svarte folk ulikt. For det første høres de to ordene veldig like ut. Men det jeg fikk ut, var at *zanan* er også *zág nan*, for de som omskjærer spiser mye. Kvinnene sa at når de sendte mat til barna i bushen, tar *zanan* den beste maten. De slår dem, vekker dem om natta, osv for at de skal bli menn og kunne tåle lidelser. Ellers kan *zág nan* brukes som skjellsord, eller på spøk når noen spiser litt mye.

som hadde sagt at de ikke kunne kurere denne sykdommen på sykehuset. Derfor syntes det å være almen enighet om at dette var en sykdom som måtte kureres i landsbyen blant *sion*-kvinnene. Kvinnene som fikk sykdommen ble tatt med til landsbyen og til *sion*-kvinnene. Den syke kvinnen ble malt med et rødt fargestoff, hun må ikke røre eller snakke med noen, hun får bjeller på seg og går rundt i landsbyen. Der hun kommer får hun mat, men de passer på at hun spiser av egne fat som hun tar med seg. Hun lærer også et eget språk i løpet av initieringsperioden. Anastasie Mekounde som er sosiolog og har arbeidet med mbum-folket, mente at det var et slags omvendt mboum de lærte seg. *Sion*-kulten finnes også hos mboum (Mekounde i samtale, 1994). Kvinnen blir frisk når hun har lært dette språket. Samtidig blir kvinnen medlem av *sion*-kulten. De har samlinger når nye kvinner blir tatt opp, og de er med og danser ved store fester i landsbyen.

Ved store fester danser *sion*-kvinnene dansen sin. Kvinnene holder lange stokker som de danser med i hendene. Da må andre rundt være forsiktige. Kvinner som ikke er initiert kan bli syke eller ufruktbare hvis de kommer for nært, og mennene kan miste penis hvis de kommer borti stokkene *sion*-kvinnene danser med. *Sion* er en svært aktiv bevegelse, og det foregår stadig initiering av nye kvinner i kulten. Jeg møtte ingen som mente at det var noen motsetning mellom det å være kristen og det å være *sion*-kvinne.

Muller mente å kunne påvise at *sion* hadde en tendens til å følge den matrilineære arvelinjen. Var mor medlem av *sion*-kulten, var det stor sjanse for at en av døtrene fikk sykdommen senere. Muller mente til og med at i enkelte tilfeller, hendte det at menn fikk sykdommen. Dette gjaldt spesielt de tilfellene der det ikke var døtre (Muller i samtale, juni, 1995)¹¹.

BOSETNINGSMØNSTER BLANT DÌÌ

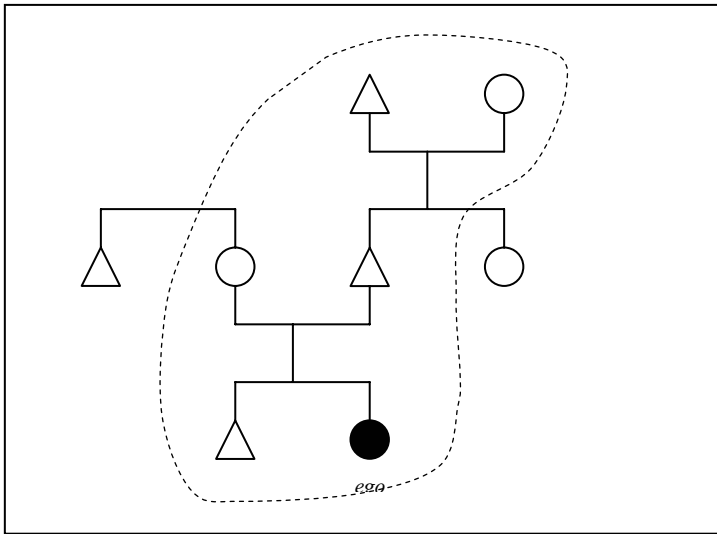
Dìì har i utgangspunktet et patrivilokalt residensprinsipp. Men både menn og kvinner har rett til både bolig og jord både matri- og patrilokalt. Når guttene begynner å bli voksne, bygger de vanligvis et eget hus¹² på farens område i landsbyen. Dette huset flytter kona inn i når de gifter seg, og de bygger ut med flere hus etter behov. Dette fører til at nær slekt på farssiden gjerne bor i nærheten av hverandre.

Mens menn residensmessig er stasjonære, flytter kvinnene flere ganger gjennom

¹¹ Vi ser altså at i enkelte tilfeller blir menn kvinner, som når kvinner blir fedre i familien, *gbang kii*, og at menn ved enkelte tilfeller blir kvinner. Muller (i samtale, 1995) mente til og med at de, i *sion*-sammenheng, ble husket som kvinner (se Laura Bohannan, 1952, for mer om dette fenomenet).

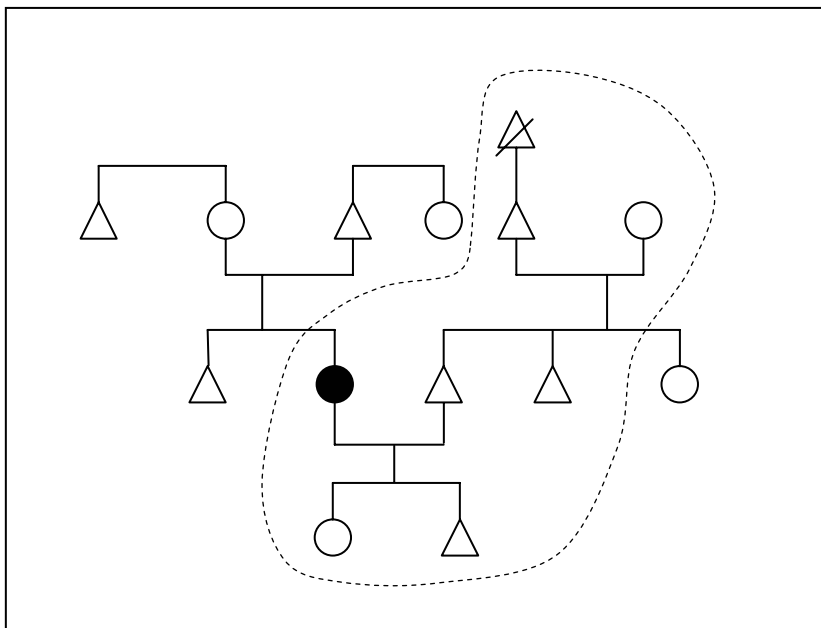
¹² Ethvert hushold består av en rekke hus. De fleste har fra gammelt av bare et rom i hvert hus. I den senere tid er

livsløpet mellom ulike avstammingsgrupper. Som barn bor hun sammen med foreldrene hos den patrilineære avstammingsgruppa (fig I).



Figur I. Kvinnen som barn. Hun bor sammen med mor, far, og fars patrilineære avstammingsgruppe.

Når kvinnen gifter seg og får barn, flytter hun vanligvis til mannens gruppe, og bosetter seg der (fig. II).

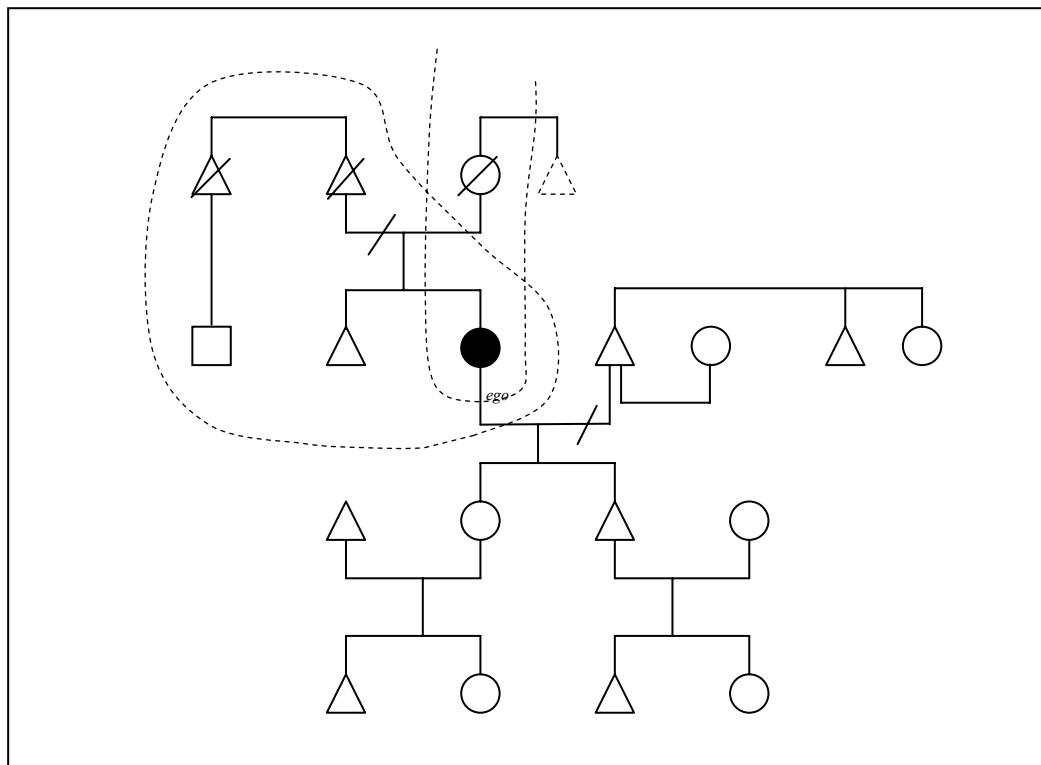


Figur II. Kvinnen som voksen, gift kvinne. Hun bor sammen med mann, barn, og mannens patrilineære avstammingsgruppe.

Når kona blir gammel, og ikke er fruktbar lenger, har mange menn lyst til å ta seg ei ny kone. Hvis barna eller broren til kvinnen ser at hun ikke har det godt i ekteskapet, kan de

det blitt vanligere å bygge flere rom i hvert hus etter europeisk mønster.

gå til mannen hennes, og be ham om å fri henne ut¹³. Da vil hun bli tilbudt et hus hos et av barna sine, hos sin brors eller sin mors avstammingsgruppe (fig III).



Figur III. Kvinnen som gammel og skilt / enke. Her bor hun sammen med sin brors patrilineære avstammingsgruppe, men hun kan også bo med sin mors avstammingsgruppe eller med sine barn.

Atas mor bodde i ekteskapet sammen med mannen. Men hun hadde det etterhvert ikke godt, for han var muslim, mens hun var kristen. I tillegg tok han ei kone nummer to. Ata forteller at de så at moren hadde det vondt, og de tok henne ut derfra. Hun fikk et hus hos broren sin, Yakoubou. Der bodde hun noen år. Etter en stund ble moren mye ertet og plaget av barna i husholdet til broren. Derfor tok Ata henne derfra, og bygde hus til henne hos morens mors avstammingsgruppe¹⁴. Dette huset er Ata sitt, men det er moren som bor i det. Hvis barna ser at mora har det godt i ekteskapet, og hvis mannen og kona har et nært og godt forhold, blir det vanligvis ikke skilsmisse. Det er imidlertid svært vanlig at eldre dii-kvinner enten er enker eller skilte.

Til slutt tar jeg med et moment som jeg ikke har skissert over. Mange dii-barn blir

¹³ Det er da også vanlig at det blir betalt en kompensasjon til mannen der han blir løst ut symbolsk etter brudeprisen. Dette skjer også hvis mannen dør. Da også betaler barna til enken, eller søsknene hennes ut mannen og farens familie.

¹⁴ Det ble ikke spesifisert om det var morens mors patrilineære eller matrilineære avstammingsgruppe, men siden det vanligvis er de patrilineære avstammingsgruppene som danner grunnlag for bosetning, regner jeg med at det var morens mors patrilineære avstammingsgruppe hun bodde blant.

oppdratt hos andre enn sine biologiske foreldre. Da Ata var liten, vokste hun opp hos sin mormor. Grunnen til dette var at moren, da Ata var avvendt, fikk et nytt barn. Dermed avlastet mormoren moren. Kun minstemann bodde hele tiden hos moren sin. Både foreldrene til Ata og mormoren bodde i Mbé. Ann sine foreldre hadde også barnebarn boende hos seg. Barn av mødre som ikke er gift blir også ofte oppdratt av mormor. Både Abbé¹⁵ og Marie hadde barnebarn boende hos seg og som de passet på som sine egne barn. Andre ganger er det farmor eller en annen slektning som oppdrar barna slik vi skal se det i husholdet til Ata.

Det er vanlig at barn vokser opp hos en slektning på fars- eller morssiden. Dette kan være hvis det er krise og matmangel i en familie. Det kan også være fordi andre i slekta ikke har barn, og ønsker seg ei datter. Ata har fått ei jente hos en av farbrødrene sine fordi han visste at hun alltid har ønsket seg døtre. Ata fikk to døtre selv, men måtte gi fra seg den ene til en bror da mannen døde. Hun hadde ikke råd til å ta seg av alle barna sine. Derfor fikk hun ei datter av en farbror noen år senere. Denne dattera regner Ata som mor si, og vet ikke om noen annen mor.¹⁶ Ut over dette står barn i prinsippet fritt til selv å velge hvor de ønsker å bo. Av praktiske grunner gjelder dette spesielt når de blir større.

Konklusjonen blir at i landsbyen velger de fleste gutter å bosette seg patrilokalt, og konene flytter til dem. Mens menn er residensmessig stasjonære, flytter kvinnene mellom ulike grupper gjennom livet. Barn bor ofte sammen med andre enn sine biologiske foreldre. Men jeg har hørt mange kommentere at barna likevel viser størst lojalitet til sin biologiske mor når de blir voksne, selv om de har hatt ei fostermor tidligere. Både barn og voksne har imidlertid rett til å bosette seg der de ønsker det, både i mors og fars slekt. Dette gir i praksis store variasjoner i bosetningen når en ser befolkningen under ett.

SLEKTSSKAP

I dette avsnittet ønsker jeg å gi en generell innføring i dii's slektskaps- og klassifiseringssystem¹⁷. Det vil jeg gjøre med fokus på respektshierarkierene. Konsekvensene av dette med hensyn til respektabilitet, og diskusjonene rundt respekt og respektabilitet skal jeg diskutere nærmere i kapittel 5. Her vil jeg imidlertid fokusere på hvordan dii regner slektskap, og på hvilke termer de bruker på slekta. Jeg vil også kort drøfte dii sitt slektskaps-

¹⁵ Den senere tid har jeg hørt at dattera til Abbé har giftet seg med barnefaren.

¹⁶ Adissa syntes det var litt vondt dette, for mora til jenta gikk i samme kvinnegruppe som Adissa, og hadde ikke flere døtre. Da hun ventet et nytt barn, håpte Adissa at det ble ei jente, for hun hadde vondt av den biologiske mora til jenta. Veslejenta kalte den biologiske mora si for "den snille damen".

¹⁷ Spesielt interesserte i detaljer utover de jeg har beskrevet her, henvises til Muller, 1997d, og til å gjøre egne undersøkelser. Materialet er delvis eget, delvis fra Muller.

og klassifikatoriske system i forhold til noen av de andre folkegruppene i området.

Dii regner avstamming patrilineært. De patrilineære avstammingsgruppene har en leder, vanligvis mannlig, som kalles *gbankii*. Denne har fast møterett, sammen med de andre *gbankii* i landsbyen hos høvdingen, *gbanàà*. *Gbankii* spiller en viktig rolle i forbindelse med konflikter i avstammingsgruppa, ved forhandling av brudepris og ekteskapsinngåelser, og ved dødsfall i avstammingsgruppa. Barna tilhører altså først og fremst den patrilineære avstammingsgruppa. Men det betyr ikke at de fornekter morssiden, er folk raske til å tilføye når en spør dem om avstamming. Morssida, matrilinejen, er viktig spesielt ved oppdragelse av barna. Det er ikke sjelden at mormor oppdrar barnebarna sine. Morbror er tett knyttet til nevøene og niesene sine, og det forventes at han er snill og omsorgsfull overfor dem. Mors søster har også et svært nært og intimt forhold til søsteren sine barn

Flere av nabofolkene til dii, og samtidig de som er nærmest lingvistisk, regner avstamming enten matrilineært eller som dobbel unilineær avstamming. Dette gjelder *chamba* (Fardon, 1993), *péré* og *koma*. *Dowayo* regner avstamming i patrilinejen, og det samme gjør *mbum-folkene*¹⁸ som er mer distanserte språklig. *Gbaya* regner også avstamming patrilineært, men med et omaha klassifikatorisk system (Burnham, 1980: 90; Muller, 1997d).

Systemene for avstamming, og analysene av dem, har vært til gjenstand for debatt i regionen. Problemet i "ceinture matriclanique" (det matriklanske beltet)¹⁹ (Fardon, 1993) er at få av gruppene er skikkelig studert. Det er også store variasjoner mellom ulike klaner i samme folkegruppe. *Duupa*, som språklig ligger nær opptil dii, ser ut til å ha et system der alle barna tilhører den patrilineære avstammingsgruppa med unntak av det siste, som kan velge selv, eller som tilhører den matrilineære avstammingsgruppa (Gariné's doktorgradsavhandling, 1995 referert i Muller, 1997d: 134).

Muller hevder at det ikke finnes tegn på dobbel avstamming hos dii (1997d; 125). Selv om de regner avstamming patrilineært, har dii et slektskapsterminologisk system som vanligvis er assosiert med et matrilineært regime. Muller (1997d) fremmer en teori om at dii kanskje har regnet slektskap matrilineært tidligere. Jeg lurer imidlertid på om det også kan også være en mulighet for at dii er eller har vært dobbelt unilineære eller "egentlig" regner avstamming kognatisk, bare vi ikke har funnet det ut? Eller er det kanskje våre kategorier som er for snevre til å sammenfatte variasjonsbredden i de ulike samfunnene? Det vil føre for langt å føre denne debatten videre her, men jeg ville nevne dette som en liten kommentar til

¹⁸ Her regner jeg både *mboum*, *mboum mbere*, *moundang*.

¹⁹ Ikke innbefattet *mboum-folkene* og *gbaya*.

spørsmålsstillingen her.

Dii's klassifikatoriske system

Muller definerer dii's klassifikatoriske slektskapssystem som et patrilineært crow-system med en svak matrilineje (1997). *Nà'á* er mor, mors søstre, og mors medhustruer. I tillegg kalles svigermor for *nà'á*. *Bà'á* er far, fars brødre og svigerfar. *Gbankii* kalles også for *bà'á*. Når informantene skulle oversette termen *gbankii* til fransk, brukte de begrepet "père de famille", far i familien.

Når en sier *nà'á* eller *bà'á* på dii, skiller en ikke mellom bestemt og ubestemt form, og en skiller heller ikke mellom entall og flertall. Ei mor kan være mora som har født en, eller en annen bestemt person, det kan være ei mor generelt, det kan være mors søstre, ei kvinnelig leder eller det kan være en gruppe mødre. Mine mødre, mener de da. Det samme gjelder bruker av farstermen. I tillegg brukes både *nà'á* og *bà'á* i høflighetstiltale eller omtale av personer en viser respekt. Den som kaller en person *bà'á*, *nà'á* eller *tógó* (faster, FZ), blir selv kalt barn, *waa*, av vedkommende. *Waa* må vise respekt til *bà'á*, *nà'á* og *tógó*. Jeg kaller det en respektsrelasjon.

Til mors bror, onkelen, eller søsters sønn / datter, brukes termen *paa*. Dette er en term der den som kaller, og den som blir kalt bruker samme termen. Dette er en spøkerelasjon og ikke en respektsrelasjon. Bestemor og bestefar, på begge sider, kalles henholdsvis *à'á* og *à yée*. Den som kaller, svares med samme term. Det vil si, barnebarnet blir selv kalt med *à'á* eller *à yée*, avhengig av om det er bestemor eller bestefar som tiltaler. Det er altså kjønnet på bestemor eller bestefar som bestemmer termen. Relasjonen mellom besteforeldre og barnebarn er også en spøkerelasjon, og ikke en respektsrelasjon.

Parallellsøskenbarn klassifiseres som eldre eller yngre søster eller bror. Hvorvidt en er eldre eller yngre bestemmes av hvem som er født først, ikke av aldersrekkefølgen på foreldrene. Når det gjelder kryssøskenbarn er dette litt mer komplisert. Dette kommer for det første av at deler av systemet bryter med crow-systemet²⁰. For det andre at det i følge Muller er ulik praksis på hva man kaller fasters barn (FZC), og hva man kaller morbrors barn (MBC). Fars søster kalles *tógó*, og er på en måte en slags mor, sier de. Barna hennes kalles mor og far, *nà'á* og *bà'á* (Muller, 1997d). I følge Muller (1997d) kalles kryssøskenbarn på morssiden (MBC) for barn, *waa*. Dette fordi en gutt kan arve sin morbrors kone. Henne kaller han for kone, *kée*. Barna hennes er *waa*, barn. (Muller, 1997) Dette er begrunnelsen for at matrilinejen

²⁰ På dette punktet sammenfaller ikke dii's klassifikasjonssystem med crow-systemet. Der er FZ = FZD (Muller,

er svak²¹.

Det klassifikatoriske systemet er i endring som følge av at folk flytter til byen. Dette fører til at de unge ikke får ordentlig opplæring i sitt eget folks tankegang. Byen er heterogen med et utall av språkgrupper. Det er vanlig med ekteskap på tvers av språkgruppene, noe som gjør at barna ofte får kjennskap til to ulike tradisjoner²². Unge i byen og i landsbyene kaller kryssøskenbarn med deres vanlige navn. I byen har de innført det franske *cousin(e)*, søskenbarn, som betegnelse på kryssøskenbarn. Når det gjelder parallellsøskenbarn kalles de fremdeles for bror og søster både i byen og i landsbyen.

Arveregler

Når det gjelder arvereglene arver sønnene faren, mens døtrene arver moren. Det betyr at det er enkelte ting bare menn kan arve og andre ting bare kvinner kan arve. For eksempel arver kvinnene kjøkkenutstyr, mens menn arver husene og jorda. Et viktig moment når det gjelder arv av jord er at det er rikelig med jord til alle, og at jord derfor sjelden blir gjort til gjenstand for alvorlige konflikter. Dette arvesystemet er også i endring for i følge kamerunesisk lov arver konene sin mann sammen med barna. Det varierer hvordan dette blir praktisert, men jeg mener å ane en tendens, spesielt blant utdannede i byene, til å gi konene større arverettigheter etter mennene sine.

Erverv følger ættelinjene. Arvesystemet i smedklanen synliggjør godt hvordan dette foregår. Sønnene blir smeder, og døtrene blir pottemakere. For å bli smed, må en mann ha en far som er smed, og ei mor som er pottemaker. I tillegg må han beherske håndverket. For å bli pottemaker må ei kvinne både ha ei mor som er pottemaker, og hun må beherske håndverket. Det samme gjelder musikerne. De ulike instrumentene er knyttet til ulike patrilineære ættelinjer, og det er kun medlemmer av bestemte avstammingsgrupper som kan spille de enkelte instrumentene. I tillegg må imidlertid personene, som er potensielle musikere, lære seg å spille.

Jeg vil konkludere med at dii regner barn for å tilhøre farens patrilineære avstammingsgruppe, men (og dette men er viktig for kvinnene) at slekt regnes på begge sider. Dette ser vi også når vi kommer inn på ekteskaps- og eksogamireglene. Det finnes helt klart

1997d).

²¹ Lars Lode har ikke gjort systematiske undersøkelser, men han mener likevel å ha belegg for at det ikke er patrilinejen som er sterkest, men derimot matrilinejen (Lode i samtale, april, 1998). Jeg går ikke videre inn på dette her, men det kan gjøres til gjenstand for videre undersøkelser.

²² Jeg bruker her begrepet tradisjon ut fra at det finnes en idé om noe som er felles innen en folkegruppe, og som ikke finnes hos de andre. Jeg går ikke inn i de faktiske forholdene rundt hva som er likt/ulikt, men bruker

patrilineære avstammingsgrupper. Men enkelte typer gjenstander og erverv arves kun langs matrilinejen, og det finnes plikter som kun er knyttet til matrilinejen. Såvidt jeg vet finnes det ikke matrilineære avstammingsgrupper som sådan hos dii. Dette stemmer også overens med Mullers observasjoner.

EKTESKAP

Ekteskap blant dii kan enten være arrangerte, ekteskap som kommer i stand etter at to unge finner hverandre, eller en blanding av disse to formene. I det andre tilfellet, flytter gjerne de to unge sammen og får barn. Hvis en av dem har en stilling som gjør at de må gifte seg borgerlig, gjør de det. For ansatte i offentlige stillinger er det et krav at de må gifte seg borgerlig for å få barnetrygd, for eksempel. Hvis slektene aksepterer forholdet går de inn i en forhandling om brudepris. Hvis ikke de aksepterer det, slik vi så det med de to søstrene i forrige kapittel, står kvinnen veldig svakt ved en eventuell skilsmisse, og hun står også svakt hvis familien til mannen finner ut at de vil finne ei anna kone til ham. Han blir da gjerne tvunget til å akseptere brudd med den illegitime kona, til fordel for ei ny, gjerne svært ung jente fra landsbyen, som familien har gått god for²³.

Vi har altså to organisatoriske enheter, landsby- og slektsenheten på den ene siden, som arrangerer ekteskap ved hjelp av gavebytter og på den måten kontrollerer fertiliteten. Informantene kaller dem for "mariages traditionnelles", dvs. tradisjonelt inngåtte ekteskap. For det andre er det de offentlige myndighetene som kontrollerer livene til innbyggerne ved å kreve borgerlig inngåtte ekteskap. De borgerlig inngåtte ekteskapene kan enten være monogame eller polygame. Borgerlige ekteskap gir stor grad av beskyttelse til kvinnen ved dødsfall eller skilsmisse. Det gir henne også rett til å overta mannens pensjon hvis han skulle dø. Borgerlige inngåtte ekteskap kan bare heves ved dom²⁴. De inngås hos borgermesteren. Muslimene går vanligvis til imamen i moskéen for å inngå ekteskap. Ingen av mine

begrepet på selve idéen om de genuine dii.

²³ Noen vil ha det til at det er mennene som kontrollerer fertiliteten, men jeg kan ikke forstå det annerledes hos dii enn at det både er eldre kvinner og menn som er de som kontrollerer fertiliteten til de unge, og dette gjelder fra gammelt av både unge gutter og jenter. I byen er det imidlertid unge jenter som blir mest kontrollert. Dette er nok fordi den patrilineære avstammingsgruppa sjelden får trøbbel med eventuelle barn sønnen deres blir far til. De får derimot problemer med døtrenes barn. I landsbyen måtte avstammingsgruppa ta ansvar både når døtre og når sønner fikk barn utenfor ekteskap.

²⁴ Kamerun følger samme praksis som Frankrike der det ikke finnes offisielle kirkelige ekteskap. Hvis ekteskap skal være offentlig gyldige må de inngås borgerlig, hos borgermesteren. Jeg møtte mennesker som ikke likte borgerlige ekteskap, for de var så vanskelige å heve. Spesielt blant fulani og hausa som hadde høy skilsmisseprosent var det et viktig argument mot å gifte seg borgerlig. Men jeg møtte sjelden kvinner som sa dette. Kvinnene hadde mye større vern ved offentlig inngåtte ekteskap, enn ved tradisjonelt inngåtte ekteskap. Og så lenge mange hadde både tradisjonelt og borgerlig inngåtte ekteskap gjorde de nytte av fordelene med

informanter hadde vært hos imamen, men alle hadde borgerlig inngåtte ekteskap i tillegg til de tradisjonelle²⁵.

Når det gjelder gavebyttene i forbindelse med ekteskap, er dette oftere en sak mellom de to familiene²⁶, enn mellom de to unge. Folk forteller at familiene gjerne fortsetter å diskutere brudeprisen lenge etter at de unge har flyttet sammen. Dette kan det være ulike grunner til. I byen er det ikke uvanlig at unge fra to forskjellige folkegrupper finner hverandre. De to folkegruppene har ulike systemer for gavebytter i forbindelse med ekteskap, og det kan være vanskelig å komme fram til en enighet mellom familiene. Det kan også være individuelle grunner til at mannens avstammingsgruppe ikke vil betale brudepris til kvinnens avstammingsgruppe. I forrige kapittel fortalte jeg om ei ung kvinne som hadde mange barn, og der svigerfamilien ikke ville betale brudepris for henne. De mente sannsynligvis at hun hadde vært ute med for mange menn. Men konflikter mellom ulike slektsgrupper kan også få slike konsekvenser.

Svært mange ekteskap er arrangerte. Det skjer enten ved at en mann ser ei jente, og får familien til å organisere et ekteskap med henne. Men det kan også bli arrangert ved at kvinnene i hans familie blir bedt om å lete etter ei høvelig kone til sønnen. Jeg spurte noen informanter om hva som var kriteriene for å finne ei kone til en sønn, eller hvordan de gjorde det generelt. Det var vanlig å sjekke litt opp, og se om det var ei ung jente som kunne passe. Ei informant påpekte at det var viktig at hun kom fra en god familie. Da jeg spurte henne om å spesifisere, snakket hun om hekseri. Hun ville ikke at det skulle være mye hekseri i slekta til kvinnen. Det kom fram at det gjerne var mer hekseri i enkelte familier enn i andre. Videre kan det være interessant hva kvinnene gjorde for å oppdra døtrene til å bli gode koner. Da var det viktig at de lærte å arbeide og å lage god mat. Ata lot for eksempel dattera bruke ved til å lage mat med en periode, selv om de vanligvis brukte parafin. Dette for at dattera skulle lære det om hun giftet seg og måtte flytte til landsbyen. Der gikk det ikke an å kreve å få parafin til å koke mat på.

Gavebytter i forbindelse med brylluper

Anns ekteskap ble arrangert slik de tradisjonelle reglene er for forhandling av et ekteskap.

Ann giftet seg med Joseph da var hun 20 år gammel. Da var han ferdig på

begge.

²⁵ Noen antropologer liker ikke betegnelsen tradisjonell fordi de synes det smaker av essensialisme. Jeg bruker begrepet tradisjonell for å skille det som hører til i landsbyfeltet

²⁶ Når jeg bruker betegnelsen familie her, er det familien i vid forstand. Jeg gjør det for å slippe å skille mellom matrilinejen og patrilinejen. Alt er familie.

universitetet, hadde fått arbeid, og ønsket å finne seg ei kone. Han var på besøk hos sin kusine som var gift i Ngaoundéré. Hun foreslo Ann. Ann gikk på den tiden i ei bibelgruppe hos kusina til Joseph. Han så henne da hun var i bibelgruppa, uten at hun visste det. Han forhørte seg litt mer, og dro til far til Ann med kusina som mellomledd.

Inntil da hadde ikke Ann visst noen ting, sier hun selv. Faren ville egentlig at hun skulle fullføre skolen og ta artium før hun giftet seg, men samtidig var det et godt gifte. Men han ville ikke ta noen avgjørelser uten at Ann ble spurt. Hun svarte at hun først ville ta BPC (omtrent tilsvarende realskoleeksamen). Imens kom Joseph ofte til Ngaoundéré, og de møttes kun med andre til stede. De forlovet seg etter at hun hadde bestått BPC, og giftet seg sommeren etter.

Mannen som ønsker å gifte seg, brudgommen, ber ei kvinne fra slekta si om å være mellommann. Hun går til far til jenta, og de har med seg en gave. I kapittel 5 beskriver jeg hvordan dette forløpet går ved et ekteskap i Ata sin familie, mellom hennes ”datter”, egentlig yngre parallellkusine og en mann. Første gang hadde mannen og hans folk med seg 5000 F CFA som ble gitt videre til *gbankii*. I dette tilfellet var dette Ata. Siden Ata blir klassifisert som *gbankii*, klassifiseres hun også som far, *bà'á*, siden denne statusen defineres som den øverste lederen, eller faren, i den patrilineære avstammingsgruppa. Neste gang brudgommens folk kommer har de også med seg en gave. Denne var på 10.000 F, og ble gitt til brudens mor. Når bryllupet står, kommer brudgommens familie med en eller to geiter, og med klær til brudens foreldre. Hvis de er fattige nøyer de seg ofte med en hane, og et plagg til hver av brudens biologiske foreldre. Geitene og hønsene brukes til bryllupsmat. I rike familier får opptil flere av brudens foreldre flotte klær. Selve brudeprisen blir gjerne betalt i avdrag etterhvert. Selve brudeprisen kalles på fransk for *dot*. Men som vi har sett, inngår den som en del av et omfattende gavebytte i forbindelse med ekteskapsinngåelsen.

Det varierer litt fra gruppe til gruppe hvordan disse gavene fordeles innad i slekta til bruden. I Ata sin avstammingsgruppe så vi at den første delen gikk til brudens *gbankii*, mens den andre delen gikk til brudens mødre. Selve brudeprisen skulle komme etter hvert. Da jeg spurte Ata om hvordan de kom til å fordele den, svarte hun at hun kom til å insistere på at brudens biologiske far skulle ta pengene. Sannsynligvis kom han til å nekte for det, mente hun. Da kom hun til å ta et beløp som tilsvarte det hun hadde lagt ut i forbindelse med bryllupet, og be brudens biologiske far om å ta resten. I andre grupper, slik jeg har forstått at det var tilfellet ved Ann sitt ekteskap, beholdt *gbankii* alt. Hvis det blir skilsmisse uten at bruden har fått barn, kan brudgommens familie komme til å kreve tilbake brudeprisen. Da er det bare selve brudeprisen som kreves, ikke de første innledende gavene. Ata mente at den som fikk brudeprisen gjør klokt i å vente med å bruke pengene til det første barnet er født, i

tilfelle det blir gjort krav på dem senere.

Foreldrene til bruden har også sine oppgaver. Mødrene til bruden har ansvar for alt utstyr til kjøkkenet som gryter, skåler, ildsted, osv. Fra gammelt av besto utstyret i medgiften av keramikk, kalebasser (tomme greskar), stokk til å røre i couscousen (tjukk mais eller hirsegrot), kniv, og andre småting. Det var altså begrenset. I dag er disse kravene utvidet til å være varer som må kjøpes som glass, asjetter, blikkfat, gryter, osv. De første gavene som gis er beregnet til å være med på å utstyre bruden. Mor til jenta brukte av pengene hun fikk til å utstyre jenta slik at hun fikk nok av kokekar og kjørler til huset. I Ata sitt tilfelle var ikke de 10.000 F nok til dette, så mor til jenta la på litt ekstra med penger slik at hun fikk nok. Likeledes brukte *gbankii* pengene hun fikk til mat til festen. Hun la også på litt slik at jenta fikk pyntet seg, og til noen småting som manglet av ”medgiften”. Vi ser altså at det både er et brudeprissystem- og et medgiftsystem i en og samme familie.

Det er derfor jeg foretrekker betegnelsen gavebytter i forbindelse med gavene rundt ekteskapsinngåelser, og ikke medgift eller brudepris. Begrepet brudepris bruker jeg til selve den siste gaven, som blir gitt over tid. Hvis jenta ikke får barn, eller hvis det blir skilsmisse uten at hun har fått barn, kan denne siste delen av brudeprisen bli krevd tilbake.

Eksogami

Dii har strenge eksogamiregler. Utgangspunktet er at en person ikke kan gifte seg med en han eller hun er i slekt med. Dette gjelder all slekt, både på mors- og farssiden. I praksis er dette vanskelig å overholde fullt ut. Totalt er det rundt 40.000 dii, og går en litt tilbake i tid, er de fleste i slekt.

Når to unge ønsker å gifte seg, blir de nektet hvis det er allment kjent at de er i slekt. Er de derimot så distanserte at kun de aller eldste vil kunne gjøre rede for sammenhengene, eller hvis opplysningene kommer sent i prosessen, og de to unge samtidig har vokst opp i hver sin landsby, vil de unge gjerne få gifte seg likevel. Det er fordi de gamle kan finne slektskap mellom de fleste dii, hvis de setter seg ned og gransker forholdene. Derfor kan ofte folk si, hvis en spør om de er i slekt, "Ja, vi er vel i slekt. Det er de fleste. Men jeg kan ikke gjøre rede for det..." Hvis to som ønsker å gifte seg med hverandre har vokst opp i samme landsby, og det ikke er åpenbart at de ikke er i slekt, vil ekteskap vanligvis bli frarådd, ble jeg fortalt. Det som imidlertid ikke er uvanlig, er at to medhustruer er fra samme slekt, og at to brødre finner seg koner som er i slekt.²⁷

²⁷ Informantene mine fra dii kommenterte forskjellen på ekteskapsreglene til fulani og dii. Hos fulani er det

Klassifikatoriske termer på allianseforhold

Kée er en term som betegner kona (W) til en mann, men også om hans eldre brødres koner (eBW). Også konene til morbror kalles *kée* (MBW, samt MFBSW og MMZSW). Videre klassifiseres konas yngre søstre (WyZ), som *kée*. Alt dette er kvinner som er potensielle koner til en mann hvis kona hans skulle dø. Dette er samtid kvinner som han har en spøkerelasjon til. Eldre søstre av ektefellen må en mann respektere som han respekterer sine svigerforeldre. Ingen mann gifter seg med ei kone som han må respektere så høyt. Konas eldre søstre blir klassifisert sammen med svigermor (Muller, 1997).

W betyr husbond og betegner egen mann såvel som hans yngre brødre (HyB), samt alle som klassifiseres som dette. En kvinne kaller også sine eldre søstres menn (eZH, HZS, HFBDS og HMZDS) for ektemann (Muller, 1997). *síg faa* betegner medhustruen og alle som klassifiseres som det. Det vil si HBW såvel som HMBW/HZSW. (Muller, 1997) Foreldrene til ektefellen, svigerforeldrene, kalles som tidligere nevnt for *nà'á* og *bà'á*, mor og far.

Muller mener (1997) at konetermen *kée* på dii indikerer potensielle koner hvis den ene av partene dør. På samme måten brukes mann, *w*, om potensielle menn i tilfelle en av partene dør. Dette er vanlige måter å bruke ektefellebetegnelser på overfor svigerfamilien i samfunn med leviratekteskap. Men det Muller ikke sier noe om, er rolleforventningene til potensielle koner, og til svigerfamilien generelt (også i kap 5).

SEKSUALITET OG FERTILITET I FORBINDELSE MED EKTESKAP

I Afrika er seksualitet i første omgang knyttet til fertilitet (Muller, 1997c). Fra middelhavsregionen kjenner vi til jomfruritualer, knyttet til beskyttelse av kvinners ærbarhet og dyd. Disse kjennetegnes ved ritualer som at den unge brudgommen skal vifte med blodlakenet, eller at kvinner opererer inn igjen jomfruhinner før de skal gifte seg. I Ngaoundéré hørte jeg aldri noen diskutere jomfruritualer, eller at det ble poengtert at det var viktig for ei kvinne å være jomfru når hun giftet seg. Det som ble sagt, var at de passet på jentene sine så de ikke kledde seg utfordrende, og at de ikke gikk rundt og promenerte seg, som de sa (se også Skramstad, 1991). Dette skrev jeg mer om i forrige kapittel. Poenget her er å gjøre rede for hvordan seksualiteten er knyttet til fertilitet. Kontroll av seksualitet er viktig, for det har med legitimering av avkom å gjøre og ikke med kontroll av ærbarhet, mener jeg.

Presten Samaki Samuel, som jeg konfererte med om dette, kunne fortelle at hvis ei

vanlig med ekteskap mellom søskenbarn, forteller de. Det kan ikke vi akseptere. Det er derfor vi er så fattige, resonnerer de videre. For fulanerne beholder rikdommen i slekta ved at de gifter døtrene sine med slektninger.

jente i landsbyen ble gravid utenfor ekteskap, krevde familien hennes at hun fortalte hvem som var faren. Ville hun ikke fortelle det, prøvde de å lirke det ut av henne. Innimellom kunne morbroren brukes til dette, siden han ble ansett å ha et nært forhold til henne. Når de så hadde fått vite det, gikk de til faren og fedrene til den kommende faren, og krevde av dem at de skulle ta ansvar for jenta deres og for barnet. I dette ligger en sterk ideologi om at en mann har ansvar for sine barn. Det var hans barn, og de krevde at han skulle ta dattera deres og ordne opp på skikkelig vis.

Det som skjer i byen i dag, er at den unge jentas foreldre sjelden har sanksjonsmuligheter overfor menn. Det kan være fordi han er av en annen etnisk gruppe. Det kan også være fordi avstammingsgruppa til mannen ikke vil betale for jenta fordi de sier at hun ei fri kvinne²⁸. Hvis da ikke foreldrene til jenta presser på mannens familie slik at de tar ansvar for barna til paret, kan jenta bli ei fri kvinne uten egentlig å ønske det og uten egentlig å ha gjort noe annet galt enn å leve sammen med mannen hun var glad i. I byen kan det også hende at far til barnet ikke har økonomisk mulighet til å ta seg av barnet og mora. I landsbyen var imidlertid ikke dette akseptert. Siden alle som hadde helsa i orden kunne dyrke jorda, var ikke det en relevant problemstilling.

I landsbyen var det mulig med skilsmisse, og nytt giftermål senere for ei ung kvinne som hadde barn fra ungdomstiden, slik vi ser at både mor til Ata og at Abbé hadde. Dette bekrefter resonnementet mitt som jeg fremmer i forrige kapittel der jeg sier at det ikke er verdigheten som blir satt på spill ved seksuell aktivitet, men kontroll av seksuell aktivitet har med kontroll av fruktbarheten å gjøre. Ei ung kvinne som har et barn fra et ungdomsekteskap har vist at hun er fruktbar. Hun kan dermed være et godt gifte. Ei kvinne som begynner å bli godt voksen uten å få barn har, slik folk regner det, hatt mange seksualpartnere. Hun er derfor uegnet siden grunnene til at hun ikke har barn sannsynlig er at hun ikke kan få barn²⁹. Respektabilitetssidene ved dette vil jeg gå nærmere inn på i kapittel 5.

Landsby / by og tilpasning i byen

Det har vært gjort mye forskning rundt "afrikanernes tilpasning i byen". Den kamerunske

Men det kan ikke vi gjøre, og derfor forblir vi fattige, sier de.

²⁸ "Femme libre". I kapittel 2 beskriver jeg nærmere hva denne klassifiseringen innebærer.

²⁹ For det første har mange kjønns sykdommer som gjør dem ufruktbare. Dette får både menn og kvinner lettere ved stor seksuell aktivitet enn ved liten. For det andre er det et spørsmål om ei kvinne som er voksen, og som ikke har fått barn, i det hele tatt er i stand til å få barn. Det at hun er sammen med menn er en selvfølge for folk. Dermed skulle hun også bli gravid og få barn, så sant hun er fruktbar.

sosiologen og teologen Jean-Marc Ela hevder i "La ville en Afrique noire" (1983: 46) at afrikaneren ikke etablerer seg i byen, de bare bor der. De opprettholder forbindelsen til landsbyen og til folk fra sin egen språkgruppe, og lar det være de viktigste impulsene i livet sitt. Den afrikanske byboeren har gjerne bedre kontakt med en fra samme landsby som bor på den andre kanten av byen, enn med sin egen nabo.

Når jeg ser på mine informanter ser jeg at de bruker store deler av tiden til å opprettholde forbindelsen til folk fra de samme landsbyområdene. Men dette kan også forstås på den måten at de opprettholder forbindelsen til slekta, i vid forstand. Blant dii er landsbyene små. Og siden bosetningen generelt sett er patrivirilokal, er de fleste fra samme landsby i slekt. Dette var jeg også innom når jeg diskuterte eksogamireglene ovenfor. Inngifte kvinner ble regnet som tilhørende den landsbyen faren deres er fra. Dette er i tråd med at de blir regnet som medlemmer av avstammingsgruppa som de ble født inn i også etter at de gifter seg. De blir altså ikke medlemmer av mannens avstammingsgruppa.

Hvem holder så folk mest kontakt med, de fra samme landsby, eller naboene? For det første er disse gruppene i stor grad sammenfallende i bydelene i Ngaoundéré, og for det andre er folk fra samme folkegruppe aldri langt unna. En har altså mulighet til å holde mer kontakt med de naboene som kommer fra samme landsby eller landsbyområde. I tillegg bygger folk opp nære relasjoner med hverandre ut fra om de er muslimer eller kristne, hva slags sammenhenger de er med i, hvem de er gift med, og hvor de arbeider. Jeg mener at folk dyrker relasjonene til andre fra samme landsbyområde som de selv, og som de samtidig har andre interesser til felles med. Det kan være at de går i samme menighet, er naboer, eller at de er i nær slekt.

Folk forflytter seg konstant mellom landsbyen og byen. Byfolk reiser til landsbyen for å besøke familien, for å handle varer som de driver salg med, for rekonvalesens etter sykdom, eller når de er syke av en sykdom som ikke kan kureres på sykehus, og for å delta i ritualer, fester og begravelser. Landsbyfolk drar til byen for å gå på skole, arbeide, besøke familie, for å handle og drive handel, og ved spesielle anledninger som begravelser, fester ol.

Jeg reiste til landsbyen Mbé to ganger sammen med noen av informantene mine. Begge gangene var i forbindelse med fester. Den første gangen var da ADECAM hadde generalforsamling. I den forbindelse ble det holdt fest for en minister som var dii. Den andre gangen dro jeg sammen med dii-gruppa i menigheten for å delta i en prestevigsel.

Et typisk trekk ved Mbé er alle de halvferdige, tomme sementhusene med bølgeblikk som står langs veien og innenfor murene som avgrenset den enkelte families bo-område.

Disse husene blir bygget av utflyttede dii. De håper å flytte inn i dem når de ble gamle. Mennene bygger stort sett på området til far sin. Men ikke alle husene er eid av menn. Noen er eid av kvinner. Ata bygde hus til mor si, og Abbé ønsket å reparere huset til foreldrene sine. Kvinnene i byen fortalte at de bygde eller reparerte huset til mødrene eller foreldrene sine. Dette viser tydelig hvor tett folk er knyttet til landsbyen der de kommer fra. Mange bygger hus i landsbyen før de bygger i byen. De gir store gaver i landsbyen, og til slekta i landsbyen³⁰.

Selv om folk bor i byen, har livet i landsbyen stor betydning og innvirkning på livene deres. Folk snakker om landsbyen på to måter. For det første bruker de landsbyen som metafor på det enkle, primitive, det usiviliserte og som stedet for bevaring av "tradisjonen". For det andre snakker de om landsbyen med referanse til en bestemt landsby, og da helst sin egen landsby. Alle har en landsby de presenterer som sin egen, selv om de ikke har bodd der. Dette er nesten uten unntak landsbyen der den patrilineære avstammingsgruppa de er medlemmer av, hører til. De kan også snakke om at de skal til landsbyene, i flertall, uten å presisere nærmere hvilken landsby det er snakk om, for å delta i f.eks. en begravelse. Derfor har jeg til nå brukt mye tid på å presentere bosetningsmønster, slektskapsregler og regler for ekteskap i landsbyene rundt Mbé. I fortsettelsen vil jeg gå nærmere inn på hvordan kvinnene i byen lever når de er i byen. Dagliglivet til de kristne kvinnene er delt mellom familie og slekt, arbeid og aktivitet i kirka.

Kvinnene i Ngaoundéré by

I kapittel 1 skrev jeg litt om hvordan Ngaoundéré by var organisert og om hvor kvinnene jeg arbeidet med bodde. For å repetere kort, bor de fleste av dem i de gamle dii- og gbaya-bydelene som i dag bærer navn Joli Soir og Baladji. Noen bor også i bamilekeområdet i Baladji. Området kvinnene bor i ligger rett ved markedet, og ikke langt fra menigheten de fleste av informantene er aktive i. Ann bor et annet sted i byen og er aktiv i en annen menighet.

Fra gammelt av har hver folkegruppe hatt hvert sitt område i byen, men disse skillene er i ferd med å viskes ut. Navnene på områdene er fremdeles i hevd, og kjennere ser hvem som bor i de ulike områdene da byggeskikk og måten å organisere husene i husholdet varierer. For eksempel er det i sango-området vanlig at folk går rett gjennom gårdstunet. "Se

³⁰ Dette er også med på å øke deres moralske kapital.

så simpelt de bor”, sa en av mine informanter om måten de bodde på.

Husene står veldig tett i disse bydelene for de ble bygd ut og fortettet før myndighetene begynte å organisere boligfelt i områdene rundt byen. De enkleste husene består av 2-3 små rom, med kjøkken inni huset. Toalett eller bad er det vanligvis bak, i et eget hus eller bak en innhegning. De største gårdene har flere hus. De er beregnet på polygame hushold, og der er minst et rom til hver kone. Noen ganger er det en liten leilighet med kjøkken til hver kone. De største gårdene har en større gårds plass enten foran eller bak huset.

Tradisjonelt er husene i Adamaoua runde med et rom i hvert hus, og strå på taket. Men i byen er det vanligst å bygge husene firkantet, etter mønster av fransk kolonistil, og med flere rom i hvert hus. Kjøkkenet og toalett er det fremdeles vanlig å bygge i egne og dertil egne hus / innhegninger. Vanlige mennesker med gjennomsnittlig økonomi, bygger husene i jordblokker og støyper sammen med sement. Husene pusses etterpå med sement, så sant eieren har råd til det. De færreste har råd til vinduer, men de har glugger som kan låses når de går hjemmefra. Takene er av bølgeblikk.

I byen består et gbaya eller dii-hushold av en mann med en eller flere koner, og med deres barn. Ofte har de yngre søsken, nieser eller nevøer som går på skole i byen, boende hos seg. I mange hushold bor det også voksne døtre med barn. Det bor også eldre mennesker i noen av husholdene, men de fleste er der midlertidig og har fast tilholdssted i landsbyen når de blir gamle. Dette kan enten være døtre som etterhvert vil gifte seg, det kan være enker eller skilte kvinner. Marie bodde slik hos faren sin med alle sine. I landsbyen er det mer plass, og ofte er det rom for å gi plass til et nytt hushold som grenser til det gamle. I byen er ofte ikke denne muligheten, og derfor må de som vil ha sitt eget flytte vekk fra sitt gamle hushold og inn på et nytt område.

Boligområder ble tidligere tildelt av *lamido*, som er fulfulde og tradisjonell sjef i Ngaoundéré. Han tildelte boligområde etter hvilken folkegruppe tilflytterne tilhørte. Selv om denne praksisen ikke har vært konsekvent, og ikke følges lenger, bor folk i byen fremdeles i stor grad i nærheten av de som kommer fra den samme språk- eller folkegruppen.

De fleste av informantene mine bodde i bydelene Joli Soir og Baladji. Disse to bydelene, *quartier*, gikk i ett, og dannet ett boligområde. Det som kalles "Quartier Dii" ligger i Joli Soir. Der ligger også "Quartier gbaya". De lå i sentrum og grenset opp mot "Petit marché", som var det mest aktive markedet i byen på den ene siden, og kirka og stadion på en annen. Mellom "Petit marché", og Joli Soir og Baladji, lå ei gate som ble kalt for "*circuit*". Dette fordi at det lå barer langs hele gata. Parallelt med denne gata, i Joli Soir og Baladji, lå

gata der de lagde og solgte tradisjonelt øl. På en tredje side grenset bydelene opp mot "centre commercial" der større butikker og banker lå. Både Joli Soir og Baladji ligger utenfor de gamle bymurene som avgrenset byen Ngaoundéré. På den fjerde siden grenset bydelene opp mot det som tidligere var "fremmedbydelen" Madagascari og jernbanen. Her ble opprinnelig tilflyttende funksjonærer sørfra plassert.

Når en går gjennom Baladji i regntiden (april – oktober), ser en maisplanter på hver minste flekk. Ingen har store åkrer inne i byen, men folk har utnyttet hver kvadratmeter av den plassen de har. Alt ledig areal blir utnyttet til å dyrke på. Ellers har mange av husholdene tilgang til åkrer utenfor byen der de enten selv dyrker, eller har folk til å dyrke for seg. Hovedsakelig dyrker de mais, kassava (maniok), peanøtter og søtpotet. Men det finnes også en og annen bananplante og busker med grønne blader som brukes i sausene. De som dyrker for salg, dyrker et vidt spekter av grønnsaker som selges på markedet alt etter sesong. De som har åkrer i nærheten av elva kan dyrke ulike grønnsaker året rundt.

KIRKEFELLESSKAPET

Kvinnene jeg arbeidet med går regelmessig på møter i kirka og på gudstjenestene om søndagen. De er også trofaste på kvinnemøtene om ettermiddagene. Kvinnene møtes i kirka en gang i uka. Diï-kvinnene møtes hver fredag, og gbaya-kvinnene hver tirsdag fra klokka 15.00. Det vil si, møtene skal begynne klokka tre, men er sjelden ordentlig i gang før halv fire. Mange kvinner kommer enda etter det. I tillegg har kvinnene i de ulike språkgruppene i hver bydel møter en gang i uka. Både diï- og gbayagruppene har tre undergrupper hver, som møtes i bydelene Joli Soir, Baladji og Sabongari. Mange kvinner er kun aktive i disse undergruppene, og går sjelden på møtene i kirka om fredagen. Men alle går i kirka på gudstjeneste. Det er langt flere dií som går på gudstjeneste i kirka enn de som også er aktive i dií-gruppa eller kvinnegruppa. Informantene mine hører med blant de mest aktive i gruppene, og de er med på kirkelige aktiviteter opp til tre ganger i uka.

I kirka er det bibeltime en gang i måneden, og mange er med i styrer som har møter innimellom. På ettermøtet etter gudstjenesten møtes dií-gruppa som jeg også kaller for dií-fellesskapet. Kvinnene i denne gruppa er også med i kvinnegruppa som møtes hver fredag i kirka. Mennene i dií-gruppa har ikke noe eget møtested, men når de skal samle inn penger til spesielle prosjekter, gir de under ettermøtet. Noen ganger får også mennene være med på kvinnemøtene i bydelene.

For å summere opp, alle kristne går vanligvis på gudstjenestene om søndagen. Dette er

den største samlingen i løpet av uka som når flest. Mange, spesielt menn, deltar bare på gudstjenesten. Noen av språkgruppene, som dii, har ettermøter etter gudstjenesten som samler rundt 30 kvinner og menn hver søndag. Mange av kvinnene er i tillegg med i kvinnegrupper. De mest aktive kvinnene går i kvinnegrupper to ganger i uka. En gang er i kirka, og en gang i undergrupper i bydelene. Kvinnegruppene er oppdelt etter de ulike språkgruppene i menigheten.

Thérèse er i likhet med Ata svært aktiv i kirka. De to ble innviet som eldste på den samme gudstjenesten, er jeg blitt fortalt i ettertid. Thérèse er en av de øverste tillitsvalgte i Femmes pour Christ (FpC), som er kirka sin kvinneorganisasjon. Dette var hun valgt inn i rett før jeg kom, og det endret betingelsene for handelsvirksomheten hun hadde drevet i den perioden jeg hadde kontakt med henne. (Fra oktober 1994-juni 1995). Thérèse har også faste oppgaver under gudstjenesten om søndagen. Hun og ei anna kvinne leder liturgien fra benkene.

I forbindelse med vervet i FpC, må Thérèse delta på en rekke kvinnestevner i løpet av tørketiden (fra november til mars). Hun måtte være med på 7 av 15 kvinnestevner i regionen. Da reiser de hjemmefra torsdag morgen, og er ikke tilbake før søndag kveld. Disse stevnene er distriktvisse. I perioder var hun borte hver helg fra torsdag til søndag. Det sier seg selv at hun ikke kunne klare å drive mye med handel når hun de dagene hun var hjemme måtte ta sin del av matlaging og husarbeid.

Fanta og Moussa var et av de få ekteparene som var aktive i kirka og i dii-gruppa sammen. De kom ofte sammen, og selv om de ikke satt sammen når det ikke var forventet, var det lett å se at de hørte sammen. Moussa hadde ansvarsoppgaver i forbindelse med gudstjenesten, og etter at jeg reiste, ble han utpekt til å være *diacre*³¹ i menigheten. Han satt også i styret i dii-gruppa. Fanta var ei av de mest aktive kvinnene i gruppa, hun var sekretær i kvinnegruppa sammen med Lady, og var alltid til stede på møtene.

Haoua var ung da hun giftet seg. Derfor ser menigheten litt gjennom fingrene med at hun lever i et polygamt hushold. Haoua får dermed gå til nattverd, og er leder for ei kvinnegruppe i FpC som møtes i bydelen hennes hver tirsdag. I tillegg er hun som regel med i dii-gruppa som møtes i kirka hver fredag.

Denne korte presentasjonen av noen av kvinnene sin aktivitet i kirka fører over til en litt grundigere presentasjon av noen kvinner. De er både dii og gbaya, og de har valgt ulik tilpasning i byen.

Konklusjon

Jeg begynte kapittelet med å presenterte et knippe kvinner med hovedvekt på deres familieforhold, og deres aktivitet i kirka. Jeg fortsatte med å beskrive bosetning, landsbystruktur, og slektskap- og ekteskapsregler hos dii fra dii-sletta. De fleste av informantene kommer derfra eller har foreldre som kommer derfra. Videre var jeg raskt innom problematikken rundt forholdet mellom by og land, før jeg fortsatte med å beskrive bymiljøet der informantene bor og noen av fellesskapene de deltar i. Jeg vil i konklusjonen peke på noen av argumenter jeg har ønsket å føre frem.

Når det gjelder bosetningsmønsteret hos dii, er menn residensmessig stasjonære, og bor patrilokalt gjennom hele livet. Kvinnene flytter flere ganger, og bor ofte på tre steder gjennom livssyklusen. For det første bor de i barndomshjemmet patrilokalt med sin egen patrilineære avstammingsgruppe. Når de gifter seg, flytter de patrivirilokalt, til mannens avstammingsgruppe. Når kvinnene blir gamle er det mange som enten blir enker, eller som skiller seg fra mannen. Da flytter de ofte enten til en bror eller til et av barna sine. Mange blir også boende hos mannen livet ut. I tillegg er det veldig vanlig at barn bor hos slektninger i perioder av oppveksten.

Når det gjelder ekteskapsreglene hos dii, poengterte informanter flere ganger at en kan ikke straffe ei jente som har et barn fra et ungdomsekteskap. Dette stemmer overens med argumentet mitt om at det ikke er selve dyden eller ærbarheten som blir krenket ved seksuell aktivitet utenfor kontroll. Det er heller fertiliteten som blir vernet om. I den grad fertiliteten blir hegnet om, er ikke seksualiteten noe problem. Ei ung kvinne som har et barn fra før, trenger ikke å være et upassende gifte, men ei kvinne som er blitt godt voksen uten å gifte seg, er upassende. Dette fordi hun, for det første blir regnet å ha hatt mange partnere, og for det andre at hun derfor har mindre sjanse for å være fruktbar. Dette er poenget bak kontrollen av de unges seksuelle aktivitet.

I neste kapittel vil jeg gå videre og skrive mer om kvinnenenes økonomiske aktivitet. Dette omfatter både de økonomiske relasjonene mellom ektefellene og økonomien i handelsvirksomheten kvinnene driver.

³¹ Diakon. En hjelpetjeneste.

KAPITTEL 4 Økonomisk tilpasning

-med spesiell vekt på kvinner

I forrige kapittel beskrev jeg bosettingsmønster, landsbyøkologi og etnografi rundt slektskap og ekteskap for dii fra området rundt Mbé. Videre beskrev jeg bosettingsmønsteret blant dii i Ngaoundéré. Jeg skrev også om hvordan kvinnene der aktiviserte seg i kirka. Det vil jeg gå nærmere inn på i kapittel 7. Til slutt presenterte jeg et knippe kvinner som alle er aktive i kirka, og som alle bor i Ngaoundéré. De fleste er første generasjons innbyggere i byen, men alle har litt skolegang slik at de kan en del fransk.

I dette kapittelet vil jeg gå nærmere inn på disse kvinnenes økonomiske tilpasning. Kvinnene jeg bruker som informanter er handelskvinner. Hva betyr det å være handelskvinne? Hvordan driver de handelen, og hvorfor gjør de det? Kvinnene tjener penger på handelsvirksomheten sin. I dette kapittelet vil jeg diskutere noen av vilkårene for å tjene penger på handelsvirksomhet.

Kapittelet er delt i to. Den første delen vil jeg gå gjennom noen enkeltkvinner handelsvirksomhet. Dette vil jeg gjøre gjennom å fortsette presentasjonen fra forrige kapittel, men denne gang med vekt på de økonomiske sidene ved livene til kvinnene. I den andre delen vil jeg gå nærmere handelsvirksomheten til kvinnene og begrensningene som møter dem. Disse begrensningene går på forhold som alder, tilgang på kapital, mannens økonomiske evne, og på nasjonale rammevilkår. Jeg vil også gå nærmere inn på forholdet mellom kvinners erverv i landsbyen og i byen. I landsbyen er kvinnene hovedsakelig jorddyrkere sammen med mannen. Jeg mener at forholdet mellom kjønnene i husholdet, og fordelingen av de økonomiske midlene, er viktige for å forstå husholdsorganiseringen i byen.

Jeg mener at kvinnenes økonomiske aktiviteter gjennom handelsvirksomheten også har et respektabilitetsaspekt. Spørsmålet er om kvinnene kan akkumulere respektabilitet gjennom handelsvirksomheten de driver, og hvordan det eventuelt kan la seg gjøre. I kapittel 2 definerte jeg respektabilitet i forhold til moralsk kapital. Spørsmålet er om respektabilitet også kan akkumuleres gjennom å akkumulere økonomisk kapital, eller gjennom den kulturelle kapitalen som kvinnene akkumulerer blant annet ved å tilegne seg kunnskaper. Disse spørsmålene vil jeg gå nærmere inn på i kapittel 6. Der vil jeg også gå nærmere gjennom de enkelte handelsformene, og hvordan kvinnene driver selve handelen i respektabilitetsøyemed.

Commerce

Commerce blir brukt av informantene som en fellesbetegnelse på ulike uformelle økonomiske aktiviteter som kvinner og menn driver. *Commerce* kan også betegne formell økonomisk aktivitet, men det er sjelden blant ”vanlige mennesker”. *Commerce* betegnes som en type erverv i motsetning til jordbruk og til fast, lønnet arbeid. Noen få av kvinnene i gruppa dyrket jorda med mennene sine, og noen få andre hadde fast arbeid eller trygd. Men de fleste av kvinnene hadde handel som hovedervert, eller drev med småhandel i tillegg til jordbruk eller fast arbeid. *Commerce* kan være alt fra gateselgerens handel til storhandel i butikker. Det kan også omfatte håndverk som skredder- og pottemakerarbeid. Det dreier seg altså om selvstendig næringsdrivende i forskjellige former. Den typen *commerce* som mine informanter driver er for det meste uformell.

Det er to hovedkategorier handelskvinner. For det første er det de mange småhandlerne. Og for det andre er det de få som driver handel i stort. I dette kapittelet vil jeg fokusere på enkeltkvinnenes handelsvirksomhet. I kapittel 6 vil jeg systematisere dette nærmere med hensyn til de ulike kapitalformene som kvinnene akkumulerer i handelsvirksomheten sin. Videre vil jeg der se på hvordan disse kapitalformene brukes for å akkumulere respektabilitet.

”Vi er handelskvinner”. Handel i byen

”*Nous faisons tous nos petits commerces,*” sier kvinnene om seg selv. ”Vi driver alle med vår småhandel”. Ervervsmessig definerer altså kvinnene jeg har arbeidet med seg som handelskvinner som driver småhandel. De skiller mellom *commerçants*, handelsfolk, og seg selv som småhandlere. Og det at de er handelskvinner, som driver småhandel, er en sentral side ved deres selvforståelse. Det er kun noen få av kvinnene som driver handel i større skala.

Noen folkegrupper i Vest-Afrika har lengre tradisjon enn andre for handel. Det gjelder blant annet Igbo og Hausa (Cohen, 1969) i Nigeria, og Ashanti i Ghana. I Ngaoundéré og Kamerun for øvrig er det Hausa og Bamileke som er kjent som de dyktigste handelsfolkene. Disse blir regnet som de som tjener mest av handelskvinnene. Hausa-kvinnene i Ngaoundéré driver omfattende handelsvirksomhet innenfra murene gjennom klienter (Holtedahl, 1993). Bamileke-kvinner reiser, kjøper opp, selger, og driver spareforeninger. Samtidig gjør de store penger på ulike former for handel.

Andre grupper kvinner er imidlertid kjent for å tjene mindre enn dii- og

gbayakvinnene. Det gjelder en del kvinner fra landområdene som i dag ligger innenfor grensene til Tchad og RCA¹. Dette gjelder også en del kvinner fra den nordligste provinsen i Kamerun. Noen av disse ble hentet til Adamaoua som slaver, mens andre har flyktet fra krig og tørke i Tchad. Mange av disse kvinnene er fattige og tjener lite i forhold til kvinnene jeg har beskrevet i denne oppgaven. De tilhører altså et skikt under mine informanter.

Vi skal se at de fleste av kvinnene har flere bein å stå på for å tjene penger. Noen får pensjoner fra staten. De som syr, driver samtidig litt småhandel, og noen har fast inntekt ved siden av håndverket de driver. Og til slutt er det et par av kvinnene som dyrker jorda i perioder. Jeg vil nå presentere handelsvirksomheten til kvinnene som jeg presenterte i forrige kapittel. I kapittel 6 vil jeg drøfte forholdet nærmere mellom de ulike handelsformene, og se på hvordan kvinnene akkumulerer ulike kapitalformer gjennom handelsvirksomheten.

Ata

Ata fikk seg egen bod på markedet ikke så lenge før jeg kom. Der syr hun klær for folk, helst kvinneklær, og selger litt småvarer. Hun prøver seg fram med litt forskjellige typer varer. Småbrød ble solgt med 10% fortjeneste. Hun måtte legge ut for hele beløpet om morgenen, og tapte det hun ikke fikk selge i løpet av dagen. Ikke sjelden gikk det med tap. I tørketida (november til mars) tapte brødet seg raskt pga. harmattanvindene. Da fikk hun ikke alltid solgt det hun hadde kjøpt inn, og varene måtte spises opp av barna. Hun solgte sigaretter, tobakksblader, buljong-kuber, drops og peanøtter. En dag jeg kom på besøk i boden hennes, oppdaget jeg for øvrig at hun ikke solgte sigaretter lenger. Hun fortalte at det var fordi de hadde sagt i kirka at de ikke burde selge sigaretter. Videre prøvde hun seg også på melsalg, men det gav hun opp da hun mente at hun ikke tjente nok på det i forhold til innsatsen. Problemet var også at hun var redd for tyveri. Derfor bar hun selv, eller fikk andre til å bære varene hjem om natten. Det var tungt å bære melet fram og tilbake mellom systua og hjemmet hver dag.

Ikke så lenge før jeg reiste, fikk Ata 10.000 F av meg (24.mai). Noe av dette kjøpte hun salt og vaskepulver for. Etter å ha pakket det inn i småpakker, telte hun over, og fant ut hva hun ville komme til å tjene hvis hun fikk selge alt. Jeg har ført en oversikt over salget av vaskepulver og salt:

¹ Den Sentralafrikanske Republik.

Varer	Utgifter	brutto-inntekt	netto-inntekt
Salt	2900F	3250F	350F
Vaskepulver	2000F	2250F	250F
Totalt	4900F	5500F	600F

Såpepulveret forsvant fort. Saltet var det ikke stort nok marked for, så det var ikke utsolgt da jeg dro noen uker senere. Vaskepulveret gav dermed god gevinst, mens saltet gav liten gevinst, siden det ble liggende lenge uten å bli solgt. Dette så vi også hos Fanta. Mel som hun brukte lang tid på å selge, gav dårlig gevinst siden det bant opp kapital over lengre tid.

Ata har noen jenter som går hos henne for å lære å sy. Tidligere betalte de 5.000 F i måneden for opplæringen. Etter devalueringen har hun måttet redusere prisen til 3.500 F i måneden for i det hele tatt å få lærlinger. Tidligere hadde hun 4-5 lærlinger om gangen, men det er det ikke marked for lenger. I løpet av de 7-8 månedene jeg var i Ngaoundéré, var totalt fire kvinner under opplæring hos Ata. Ei var der hele tiden. For det meste var det to kvinner der. To av jentene fikk syopplæringen betalt av fedrene sin. Ei var foreldreløs og betalte opplæringen selv. Hun og søsknene fikk en relativt stor pensjon siden var mindreårige, og siden faren hadde arbeidet lenge før han døde. Den fjerde av kvinnene var eldre enn de andre tre, og var fra RCA Hun hadde en egen symaskin som hun arbeidet på. Jeg forsto det slik at det var mannen hennes som betalte for opplæringen. De to sistnevnte var de mest aktive lærlingene.

Ata får en enkepensjon etter mannen på rundt 20.000 i måneden. En stund etter devalueringen hadde hun problemer med at hun ikke alltid fikk pengene, slik det var for mange som mottok trygder og lønninger fra staten. Men en gang hun var på kontoret der de deler ut pengene², møtte hun en ansatt som oppdaget at hun var enke med så mange barn. Det som hadde skjedd i forkant av dette var at det var omfattende kontroller for å sjekke om handelsfolkene på markedet betalte skatt³. Det hadde ikke hun gjort fordi hun sa at hun ikke hadde hatt råd. Hun ble tatt sammen med mange andre, og måtte møte opp på skatteinnkrevingskontoret og betale inn skatt og straffeskatt. Ved hjelp av lån, klarte hun å skrape sammen nok penger, og gikk på kontoret for å betale det inn. Det er det samme kontoret som betaler ut lønninger og trygder. Da møtte hun denne mannen som senere hjalp henne med å få ut pensjonen sin. Han syntes synd på henne, og sa at hvis hun senere fikk

² Sécurité Social.

³ Jeg spurte om ikke folk betalte til skatteinnkreverne for å slippe skatten. Men det var ikke mulig, mente Adissa, for de sendte innkreverne i mange omganger og det var forskjellige folk som kom fra gang til gang. Derfor ble det for dyrt for mange å betale seg ut av forpliktelsene direkte til skatteinnkreverne. Men det som skjer er at de rikeste handelsfolkene har sine metoder til å slippe å betale skatt med. For de fattigste av handelsfolkene, som Adissa, var det billigere å betale skatt enn å kjøpe seg ut av forpliktelsen

problemer, måtte hun spørre etter ham. Således gikk det til at hun etter dette fikk pengene sine hver måned.

Fanta

Fanta har lært å sy. Hun har vært lærling hos Ata. Derfor kaller hun Ata for mor, *nà'á*. Det var ektemannen Moussa som betalte syopplæringen for Fanta. Innimellom syr hun for folk. Hun har imidlertid ikke nok oppdrag til at hun kan bruke all sin tid som sydame. Derfor driver Fanta også med salg av mel. Hun kjøper maiskorn i sekker. Hun vasker kornet, tresker, maler og sikter det. Deretter selger hun det videre. Hun har et stort vaskevassfat med mel stående på gata utenfor huset der de bor. Noen ganger selger hun selv, og andre ganger selger de eldste døtrene for henne.

Hvor mye hun tjener på en sekk korn på 50 kilo, varierer med sesongen. Før jul koster en sekk fra 10-12.000 F CFA (100-120 FF). Den samme sekken korn kostet i mai 14.000. I tillegg betaler hun for bærer til å bære kornet for henne, for tresking og for maling.

Utgifter:	
Kjøp av korn:	10-14.000
Bærer:	200
Tresking:	700
Maling av melet:	700

Vi ser av dette at hun har 1.600 F CFA i utgifter på en sekk korn i tillegg til innkjøpsprisen. Netto tjente hun 2.000 F CFA (20 FF) per sekk.

I tillegg til de rene utgiftene ved tillagingen, varierte tiden det tok for å få solgt en sekk. Brukte hun lang tid på å selge en sekk, ville den totale inntjeningen være dårligere enn om hun solgte den fort. Fanta forklarte meg at i regntida, som ble betraktet som den beste sesongen for selgerne, kunne hun selge en sekk med mel på ei uke. Da ville hun kunne tjene opp til 8.000 F i måneden. Andre ganger var det vanskelig å få solgt melet. I tørketida, dvs. perioden fra desember til mars, brukte hun opp til en måned på å selge en sekk. Når det var vanskelig å få solgt melet, prioriterte hun noen ganger å vente med å kjøpe inn korn til det ble lettere å selge. Da brukte hun kapitalen på andre handelsformer.

Når mannen Moussa ikke får lønna si, må hun ta av melet hun skal selge for å lage mat av. Dette likte hun ikke, for da tapte hun samtidig kapitalen sin og tjente mindre. Vanligvis holdt hun adskilt melsekken hun brukte i husholdningen, og den hun solgte av. Hvis hun ikke selv tok av melet, hadde Fanta regnet ut at hun ville komme til å tjene 2.000 F CFA i netto på en sekk. Hvis hun tok av melet til husholdningen, tjente hun 1000-1500 F CFA på en sekk korn alt etter hvor mye familien spiste av sekken.

Fanta selger avokado fra huset når hun får tak i rimelige avokado. En gang kjøpte hun for 1000 F CFA, en annen gang for 1500 F CFA. Hun kjøpte da for 5 F CFA/stk, og solgte videre i Ngaoundéré for 10 F CFA/stk. Hvis hun fikk solgt alt hun hadde kjøpt, ville hun tjene dobbelt så mye som hun la ut. Ofte fikk imidlertid gjester og barna smake på avokadoen. En dag jeg kom på besøk, holdt hun på å flette håret til minstejenta Lillian på halvannet år. Lillian var sulten, og fikk avokado å spise. Det er umulig å flette håret på ei sulten jente, sa Fanta. Lillian hadde stor appetitt, og forærte flere avokadoer den ettermiddagen. Dermed var også morens fortjeneste mindre. Jeg fikk også avokado da jeg kom på besøk.

Andre ganger kjøper hun hvetemel og sukker, og lager smultboller som dattera selger på markedet for henne. En gang fikk hun en hane som gave fra slektninger i landsbyen. Den solgte hun da hun var tilbake i byen, og beholdt fortjenesten selv.

Begrensningene til Fanta lå i første omgang i tilgangen på kapital, og at hun hadde små barn som hun måtte passe. Selv om hun fikk god hjelp av mannen, måtte handelsvirksomheten hennes knyttes til hjemmet. For det andre var hun og Moussa så fattige at kapitalen og handelsvarene hele tiden måtte brukes i husholdningen. Hun hadde dermed konstant behov for fornying av kapitalen. Men det å ha handelsvarer som kunne brukes i husholdningen, var samtidig en ressurs. Hun hadde alltid mat i huset, selv om de ikke hadde penger til å kjøpe mat for.

Fanta og Moussa ønsket å bygge hus, og holdt på å kjøpe tomt. Denne tomten lå i et av de nye boligfeltene i utkanten av byen. For tiden leide de et hus til 4-5.000 F CFA (4-500 FF) i måneden. I huset hadde de et elektrisk lysrør som koster 4-5.000 F CFA i kvartalet. De fikk noe korn fra foreldrene til Fanta som bodde på Dii-sletta. Vanligvis sendte foreldrene en sekk korn i året til dem. En ordinær stor husholdning som husholdningene til Ata og Abbé brukte en sekk med korn i måneden. Ut fra det jeg vet om antall besøkende Fanta og Moussa har, og at de hadde små barn, kan jeg tenke meg at en sekk med korn varer i omtrent to måneder. De hadde en liten husholdning. I tillegg til dette har de utgifter til skole og klær til barna, til grønne blader og kjøtt til sausen, og til andre forefallende utgifter som f.eks. innsamlingene i kirka.

Thérèse

Da jeg traff Thérèse i oktober, lagde hun en bønnenrett og en tomatsaus med kjøttboller i. Dette ble lagt i hvitt brød (*pains*), og solgt på Lycée Classique et Moderne, en ungdomsskole / gymnas i byen. Skolen lå ikke langt fra hjemmet hennes. Brødet kjøpte hun hos en libanesisk baker, og tjente 10% av salgssummen. Dagen begynte tidlig, med å varme opp maten hun

skulle selge, og lage det i stand. Samtidig måtte hun sende barna sine på skolen. Hun prøvde å være på plass med bordet sitt utenfor skolen når barna kom i 7-7.30 tida. Hun gikk fra skolen i 13-tida. Derfra gikk hun direkte på markedet for å kjøpe varer til neste dags salg. Salgsmaten skulle gjøres i stand og lages. Hun hadde en gutt som hun betalte for å hjelpe seg, men han kom ikke alltid, og han sendte ikke alltid beskjed når han ikke kom.

I tillegg til salgsarbeidet måtte hun lage mat hjemme. Hun og medhustruen byttet på å kjøpe inn og lage mat til husstanden. I desember brøt systemet hennes sammen. Dette var de to hovedgrunner til. For det første var det i løpet av desember og januar fem dødsfall som hun måtte reise og hjelpe til i. Hun var borte nesten sammenhengende i en måned rundt jul. Dette tæret kraftig på økonomien hennes siden hun hele denne perioden ikke fikk drevet sin vanlige handel. For det andre er det dyrt å reise i begravelser. Reisen var dyr, og ofte krevdes det en del gaver i tillegg. Dette gjaldt spesielt hvis det var et nært familiemedlem som var død. Mannen hennes var også mye borte etter det ene dødsfallet. Den perioden fikk ikke de hjemme underholdningsbidrag. Thérèse klagde seg til meg. Hun hørte ikke noe fra ham på en lang stund.

Sesongen for kvinnestevner trådte til for fullt samtidig med tørketiden. Kvinnestevnene tok mange helger for de som skulle være med på dem. Begravelsene tok også mye tid. Dermed fikk hun ikke tid til å drive noe handel i løpet av en lang periode. Hun gav opp, og fant ut at hun ville prøve seg på en ny handelsform som var mindre tidkrevende. Hun prøvde seg på salg av *donga*, en kjøttsaus i bananblader, som gbayakvinner ofte selger. Det var faste priser på *donga*, men det gav liten avkastning. Thérèse regnet på det, og fant ut at den økonomiske gevinsten var svært liten tatt i betraktning av at hun brukte hele dagen på tilbereding og salg.

Samtidig med dette kom mannen omsider tilbake etter å ha vært på reise i lengre tid. De fant ut at de ville dyrke jorda dette året. Det hadde de ikke gjort på mange år. Thérèse gav derfor opp *donga*-salget. De fikk tak i et stort åkerstykke, leide traktor til å pløye det opp, og bodde i ei lita hytte ved åkeren i lange perioder om gangen fra april av. Hun kom bare tilbake av og til for å gå i kirka og på kvinnemøte, og for å se til barna.

Når det gjelder de økonomiske forholdene i husholdet er de påvirket av den økonomiske utviklingen i samfunnet. Da valutaen ble devaluert i januar 1994, førte det til en sterk prisøkning, også på lokalproduserte jordbruksvarer. Det medførte at det nå lønnet seg bedre å dyrke jorda enn det hadde gjort tidligere. Mannen til Thérèse hadde to koner, som kunne bytte på å passe de barna som gikk på skolen og som var igjen i byen. Han hadde

kapital til å leie traktor og kjøpe store åkrer. Konsekvensen for Thérèse var at hun bodde på åkeren det meste av tiden fra april av, og at hun ikke drev handel den tiden.⁴

Haoua brygger øl

Ølbrygging er organisert rundt laug. I Haoua sitt laug er de 5-6 kvinner. De brygger i en turnus der de holder på 3 døgn i strekk. Haoua og kolleger hennes i laug brygger en øltype som kalles *bilbil*⁵. *Bilbil*-ølet kommer tradisjonelt fra touppouri-folket som holder til ved Yagoua i Extrême Nord. De er kjent for å være glad i det sterke, og ølet sies å være sterkt. Tradisjonelt dii-øl var ikke så sterkt, sa folk. Haoua og vennene hennes mente at *bilbil* var sterkere enn flaskeøl, mens tradisjonelt dii hirseøl var svakere.⁶

Haoua brygger øl 2-3 ganger i måneden. Lederen for laug leier skuret de holder til i for 6.000 F i måneden. Hver av kvinnene betaler 500 for dagen i leie av skuret til lederen for laug⁷. Kvinnene arbeider intensivt i tre dager, med tillaging og salg av øl. De begynner med å legge kornet i bløt over natta. Morgenen etter tørkes det i sola, og males. Deretter legges det i store oljefat sammen med vann. Blandingen koker en hel dag. Morgenen etter tilsettes gjæren. Denne blir spart opp fra kvinne til kvinne i laug. Mister de gjæren, eller blir den ødelagt, får de ny i et av de andre laugene i nabolaget. Det er mange laug med ølbryggere som holder til i den samme gata. Etter at de har hatt gjæren i, starter de med å selge. Salget er vanligvis ferdig til middag. Ølet blir fort sterkt, sa kvinnene. Kvinnene lager tre porsjoner øl av en sekk med korn, og dette salget går over tre dager.

Haoua har følgende utgifter til hirsekorn, leie av lokaler og til ved. Uten at hun sa det, regner jeg det som sannsynlig at hun også har utgifter til maling av kornet og til bærer. Dette utgjør til sammen 900 F ekstra på utgiftssiden.⁸

Korn, 50 kilo:	12.000
Leie av lokaler, 3 dager:	1.500
Ved:	3.000
Totalt:	16.500

⁴ I følge tradisjonen har kvinnene rett på kompensasjon når de hjelper mannen på åkeren. Jeg spurte ikke Thérèse hva hun fikk i kompensasjon, men det kan godt være en eller flere sekker med korn. I tillegg dyrker de sine egne ting som grønnsaker og peanøtter. Dette bruker de når de lager mat til husholdet, og de dyrker for salg.

⁵ Noen kalte det *bilibil*, og andre kalte det *bil bil*.

⁶ Nigel Barley har en diskusjon rundt styrken på tradisjonelt øl (dowaya er nabo med dii). Han mener det er veldig svakt. Jeg har ikke prøvd dette ølet, men det er ikke det samme som de selger i landsbyen.

⁷ Denne kvinnen som leier skuret for dem, tjener altså store penger, og er sannsynligvis une grande femme, ei stor kvinne, som de har respekt for, og som de ikke våger å kritisere. Haoua kritiserte henne aldri så jeg hørte det.

⁸ Jfr. Takstene Fanta oppgav.

Inntektene på ølsalg er store i forhold til det mange andre kvinner tjente på salget sitt. Ølet selges for 25 og 50 F per enhet, og det drikkes av kalebasser (gresskar-boller). Til sammen tjener Haoua fra 26-31.000 F CFA (260-310 FF) de tre dagene salget varer. Det betyr at hun har 10-15.000 F CFA (100-150 FF) i netto-inntekt på tre døgnns hardt arbeid. Til sammenligning har en veiarbeider 15.-20.000 F CFA (150-200 FF) i månedslønn, hvis han i det hele tatt får den utbetalt.⁹

Uka etter at Haoua hadde avsluttet en økt, snakket jeg med henne. Da hadde hun brukt opp det meste av det hun hadde tjent uka før. Hun hadde da kjøpt seg ei håndveske, og resten hadde gått med til betaling av gjeld, og til andre løpende utgifter. Hun kunne eller ville ikke gjøre nærmere rede for hvor pengene hadde tatt veien.

Abbé er pottemaker

Abbé arbeider i halv stilling som hushjelp. Dermed har hun fast lønn hver måned.

Ved siden av dette, er hun pottemaker. Pottemakerne lager krukkene ved å starte på bunnen og bygge dem oppover ved å legge leire rundt og rundt. Hun bruker ikke dreieskive. Det er ikke vanlig. Tradisjonelt lages krukkene runde og i alle størrelser. Abbé drar til et fast sted ved et elveleie der hun finner leire, eller hun betaler noen til å finne leire til henne. Videre må hun kjøpe ved til brenning av krukkene. Leiren koster det transporten til elveleiet koster, og veden kjøper hun på markedet. Det er tungt arbeid å lage krukke.

Tradisjonelle krukke brukes til oppbevaring av vann og til koking. Krukkene brukes også i rituell sammenheng. Abbé mener at det er for lite å tjene på å lage slike krukke, og har derfor spesialisert seg på pyntekrukke. Disse er folk villige til å betale mye mer for enn det de tradisjonelle vannkrukkene koster, sier hun. I tillegg er kokekrukkene på lang vei blitt erstattet av metallgryter, og i byen brukes plastdunker til å oppbevare vann i. Dermed er det mindre marked for de tradisjonelle leirkrukkene.

Skulle Abbé laget krukke til tradisjonell bruk, ville hun tjent lite på håndverket sitt, men siden hun utnytter nye nisjer, tjener hun penger på krukkene hun lager. Abbé liker ikke å fortelle hva hun tjener av frykt for at mannen skal få vite det. Da vil han ta pengene hennes, sier hun.

Abbé og mannen hennes bytter på å kjøpe inn korn til maten. De kjøper en sekk med

⁹ Før lønnsreduksjonen året før var imidlertid minstelønna i statens fastsatte krav rundt 30.000 F. Vi ser at i forhold til minstelønna slik den var før, tjente ikke Haoua spesielt mye. Hun tjente fra 20-45.000 på en måned. Arbeidsbyrden de 6-9 døgnene i måneden hun arbeidet var stor, og tilsvarte dobbel arbeidstid. Ut fra dette siste regnestykket, forstår vi Haouas uttalelser om at pengene forsvant fort.

korn annen hver måned. De betaler ikke husleie der de bor. Utgiftene til husholdet deles med andre ord mellom dem. Hun har også forpliktelser i landsbyen der hun kommer fra. Siste gang jeg traff henne holdt hun på å reparere foreldrene sitt hus i landsbyen. Taket var blitt revet av i en kraftig storm.

Anns handel

Der Ann bodde tidligere, solgte hun fisk på markedet for å få ekstrainntekter. For å kjøpe fisken måtte hun dra til innsjøen Mbakkaou ved Tibati. Hun tok taxi til jernbanestasjonen, nattoget videre til Ngaoundal, og så taxi igjen til Mbakkaou. Der var det å kjøpe inn fersk fisk, og komme seg tilbake. Hun måtte selge fisken på markedet med en gang hun kom hjem så den ikke ble ødelagt. Hele prosessen tok to døgn.

Tidligere hadde også Ann forsøkt seg på salg av saftis til skoleunger. Ann hadde på det tidspunktet tilgang på fryser, så hun lagde saftis i små poser som hun solgte til skolebarna. Da hun flyttet til Ngaoundéré, vurderte hun hvilken handelsform hun skulle velge. Det var ikke marked for mer fisk i Ngaoundéré, sa Ann til meg. I tillegg var det slitsomt. Hun hadde ikke stor fryser, og kunne derfor ikke lage saftis for å selge til skolebarn, slik hun hadde gjort tidligere. Ei nabokone som hun hadde nære relasjoner til, var godt kjent for de gode smultbollene sine. Ann ønsket ikke å konkurrere med henne ved å begynne å lage smultboller.

Hun endte opp med at hun ville forsøke seg på stoffsalg, det vil si de stoffene, hovedsakelig bomullsstoffer, som kvinnene bruker til å lage klærne sine av. I Ngaoundéré vil de fleste vite, bare ved å se på et stoff eller på merket på jaren, hvor dyrt og hvor fint personen går kledd. Prisen blir regnet å ha sammenheng med kvaliteten, slik at de dyreste er de beste. De kamerunesiske regnes for å være dårligst fordi fargene og stoffkvaliteten generelt er dårlig, og fordi de er billigst. De beste stoffene er hollandske. Engelske er også bra. Av vestafrikanske er de fra Elfenbenskysten like dyre som de hollandske. Deretter kommer stoffer fra Togo, Benin og Nigeria, som ligger hakket over kamerunesiske i pris.

Stoffprisene lå litt høyere i Ngaoundéré enn i Maroua.¹⁰ Maroua er en større by, og har en mer pengesterk handelsstand enn Ngaoundéré. Kommunikasjonen mellom Ngaoundéré og Maroua går med småbusser. De må bytte bil i Garoua. Det er en god dagsreise fra Ngaoundéré til Maroua. Veiene var gode og asfalterte. Ann fabulerte litt om å dra helt til Kousseri, som er grenseby til Ndjamena, hovedstaden i Tchad. Der selges det mye smykker, og stoffer fra ørkenhandelen. Men det var ofte væpnede overfall langs veiene, så reisen ble

¹⁰ Dette utjevnet seg litt mens jeg var i Kamerun, slik at det ble mindre lønnsomt etterhvert.

betegnet som farlig. Spesielt var disse overfallene rettet mot den typen busser som Ann reiste med.

Ann begynte med salg av stoffer. Hun dro til Maroua og kjøpte opp stoffer som hun dro tilbake til Ngaoundéré for å selge. Etter dette har hun imidlertid gitt opp handelsvirksomheten. Nå studerer hun på Universitetet. Senere i kapittelet skal vi se hvordan hun skaffet seg kapital til å drive en så kapitalkrevende handelsform som stoffhandel var. Men først vil jeg si litt mer om handel i byen i forhold til jordbruk i landsbyen.

Handelsvirksomheten

Det er nærliggende å spørre hvordan handelsvirksomheten til kvinnene påvirker relasjonen mellom ektefellene. Sosiologen Jean-Marc Ela mener at kvinnene driver handel for å bli mer frigjorte fra mennene, økonomisk og sosialt (Ela, 1983: 112). Mot denne typen påstander har det vært påpekt at de fleste kvinnene økonomisk sett tjener lite på handelen. Vaa hevder, med empiri fra Bamako i Mali (1991), at det at kvinnene tjener penger, kanskje mer enn mannen, ikke påvirker ansvarsforholdene mellom menn og koner når det gjelder å se etter sine familier. Dette fordi mennene søker sitt omdømme gjennom kontakt med likesinnede og ved å oppfylle forpliktelser overfor andre menn, mens kvinnene får sitt omdømme ut fra hvordan de blir evaluert som koner, mødre og husholdersker (Vaa, 1991:129).

Noe av dette mener jeg å kjenne igjen fra Ngaoundéré også. Kvinnenes omdømme som gode handelskvinner blir vanligvis regnet å tilføre husholdet noe positivt. Når kvinnene søker å holde handelen sin litt skjult overfor ektemannen, er mitt inntrykk at det har med at de ønsker å skjule for ham hvor mye de tjener. Hvis han vet hvor mye hun tjener, er det lettere for ham å gjøre krav på pengene. De kvinnene som klarer å holde skjult hvor mye penger de har overfor mannen, får styre over pengene sine selv. Det betyr imidlertid ikke at han ikke liker handelen deres. Von Bülow hevder fra Kenya at kvinnene der ble sett på som frie og uavhengige når de drev handel (1991). Mennene oppfattet kvinnenes økonomiske aktivitet der som tegn på utroskap. Denne tankegangen finner jeg ikke igjen i Ngaoundéré.

Jeg vil først foreta en sammenligning mellom kvinners erverv i jordbrukslandsbyene og kvinners erverv i byen. Dette for å vise forskjeller og likheter mellom de to ervervsformene. Kvinnene ser ut til å velge ervervsform ut fra hva som til enhver tid gir mest inntekter, som tar minst tid, og som er mest praktisk for dem selv. I landsbyen er det jordbruk og ølbrygging som anses som det beste for de fleste av kvinnene. I byen er det imidlertid handel, i vid forstand, som anses som det beste.

Deretter vil jeg se på hvordan kvinnene skaffer seg kapital til handelsvirksomheten sin, og på hvordan de bruker pengene de tjener på handel. Ulike husholdstyper gir ulike rammevilkår for kvinnene, og for hva slags handelsform de velger. Jeg vil også her gå inn og se på hvordan endringer i de økonomiske forutsetningene fra staten og IMF¹¹ har påvirkning på det enkelte hushold. Til sist vil jeg se på om det er forskjell på alderen til kvinnene og handelsformen de velger.

KVINNERS ERVERV I LANDSBYEN OG I BYEN

Erverv i dii-landsbyene, jordbruk

Mens dii-kvinner i byen klassifiserer seg som handelskvinner, klassifiserer dii-kvinner i landsbyen seg som jordbrukskvinner. I det tradisjonelle jordbruket har mann og kone(ne)¹² et felles landområde til jordbruk¹³. Mannen disponerer størstedelen av dette, og kvinnene hjelper ham på hans del. Kvinnene disponerer imidlertid en mindre del av åkeren der hun dyrker peanøtter og grønne blader som brukes som grønnsaker. Etter innhøsting gir mannen henne en eller to sekker med korn¹⁴ eller kassawa som takk for hjelpen¹⁵.

I husholdet er forpliktelsene delt mellom mann og kone. Mannen skal se til at det er nok korn til at alle i husholdet får mat. Kona skal lage god mat¹⁶. Hun står også for grønne blader og peanøtter til sausen. Skal de ha kjøtt, er det mannens oppgave å skaffe det til veie. Han skal også sørge for at hun får nye klær med jevne mellomrom.

Han dyrker mais, hirse eller injam (jams) med hennes hjelp. Tidligere var hirse hovednæringen til dii-folket, men nå har mais i stor grad overtatt. Injam dyrkes hovedsakelig for salg, og informanter fortalte at pengene ofte ble brukt til å betale skolepengene for barna. Etter innhøstingen ligger det store hauger med injam langs veien forbi dii-området. Dette kjøpes opp av lastebiler som kommer forbi og samler opp. De selger det videre i byene sør og nord for dii-sletta.

I tillegg til å dyrke jorda, har dii-kvinner solgt hirseøl langs stiene og veiene som gikk forbi landsbyene. Dette er fremdeles den viktigste handelsformen blant kvinnene i landsbyer som Mbé. Kvinnene brygger og selger øl til de reisende. Noen kvinner selger imidlertid andre

¹¹ Det Internasjonale pengefond (IMF) og Verdensbanken bestemte at F CFA skulle devalueres, og at statens utgifter skulle reduseres.

¹² Det er vanlig med polygame hushold.

¹³ I forrige kapittel gikk jeg nærmere inn på arvereglene og på hvordan området ble tildelt.

¹⁴ Kornet kan enten være hirse eller mais.

¹⁵ Jeg regner med at dette var korn som hun brukte til å brygge øl med, og selge.

¹⁶ Hos fulanerne er det skilsmissegrunn hvis maten ikke er god.

matprodukter som f.eks. smultboller og ristete peanøtter. Enkelte er også pottemakerer, men dette gjelder bare kvinner fra smedklanen¹⁷.

Vi ser altså at kvinnene og mennene i landsbyene har delt økonomi i husholdet¹⁸. Det betyr at mennene har sine oppgaver og plikter, men også sine muligheter, som de ikke trenger å gjøre rede for overfor konene. På samme måte har kvinnene en separat økonomi, og sine egne penger. Dette er viktig for kvinnene.

Det er flere grunner til at kvinnene i byen ikke dyrket jorda i særlig grad. For det første fremhevet kvinnene jeg snakket med at det var svært tungt arbeid. Det tar mye tid, og det krever at man i lange perioder bor på åkeren i små, enkle hytter. Dette kommer av at de fleste jordene ligger et stykke fra byen, slik at det tar uforholdsmessig lang tid å gå til og fra byen hver dag. Det gjør at kvinnene har problemer med å passe skolebarna som krever tilsyn i byen. Barna begynner på skolen når de er fire år, og det er for tidlig å la dem bli alene i byen. Et annet moment er at det gav svært liten prestisje å dyrke jorda. Spesielt mennesker med litt skolegang, hadde et håp om å slippe å dyrke jorda.

Til sist gav det å dyrke jorda relativ liten avkastning i forhold til andre inntektsformer som krevde mindre arbeid. Dette endret seg imidlertid etter devalueringen i januar, 1994. Konsekvensen var at flere av mine informanter tok opp igjen jordbruket i 1995 etter å ha latt det ligge i flere år. Bøndene var blant de som virkelig tjente på devalueringen. Prisene på varene deres steg, og dette gjorde at de fikk økt kjøpekraft. Dette var i motsetning til de offentlig ansatte som fikk lønnen sin redusert rett før devalueringen¹⁹. Dette leder meg over til kvinners hovedervert i byen, som er handel, i vid forstand.

Ervert i byen, handel

Dii-gruppa fra menigheten var på biltur. Langs veien var det folk som hadde tatt oppstilling for å selge ulike varer. De solgte fortrinnsvis ved, frukt og inyam (yams). Yams er dii-folkets hovedinntektskilde ved siden av peanøtt- og maisdyrking. Det sto også noen langs veien og solgte "candaou" som er en palmefrukt. Vennene mine heiv seg over fruktene. Jeg skjønnte ikke helt hvorfor det var så attraktivt for jeg er ikke spesielt glad i den frukten. Trevlet er det også, så de er vanskelige å spise. De rundt meg forklarte at de først skulle spise frukten, og så

¹⁷ Kvinnene i smedklanen er pottemakerer mens mennene er smeder. For å bli pottemaker må ei kvinne for det første være født inn i smedklanen og ha ei mor som er pottemaker. For det andre må hun kunne håndverket.

¹⁸ Dette er idealet når en spør hva som forventes av de ulike parter. Noe annet er at det finnes mange unntak. Både Fanta og Ann visste hvor mye mennene tjente. Adissa visste også hvor mye mannen tjente da han levde. Blant alle disse ekteparene fantes det en høyere grad av økonomisk samarbeid enn det som ble regnet som vanlig.

skulle de plante steinen. Deretter skulle de selge det nye skuddet. Skuddet ble brukt i maten og ble regnet som en delikatesse.

Eksempelet ovenfor viser hvordan det foregår en kontinuerlig inntektsakkumulasjon blant kvinnene. Ingen reiser et sted uten å ta med seg en vare som kan selges på stedet de kommer til. Drar de til Mbé tar de med seg ferskt kjøtt, løk eller tomater. Drar de tilbake til Ngaoundéré tar de gjerne med seg mango, appelsiner, yams eller tørket kjøtt. Identiteten som handelskvinner er altså svært viktig for kvinnene. De er ikke bare handelskvinner når de er på markedet. De er handelskvinner hele tiden. Kontinuerlig tenker de som handelskvinner

De fleste av dem driver med flere ulike handelsformer, slik jeg har vist i presentasjonen av kvinnene. Handelsvirksomheten til kvinnene er preget av at de kontinuerlig er på jakt etter nye måter å akkumulere penger på. Dermed blir heller ikke vesensforskjellen mellom handel og jordbruk så stor heller. Begge deler dreier seg om å utnytte den nisjen som til enhver tid er mest lønnsom økonomisk.

Dette blir imidlertid begrenset av ulike forhold. For det første er alderssammensetningen og størrelsen på husholdet avgjørende for mulighetene kvinnene har til å velge handelsform. Ei kvinne som lever i et polygamt ekteskap eller ei kvinne som bor i et hushold med store barn som kan lage mat og passe mindre barn kan ha stor frihet til å drive handel²⁰. Ei ung kvinne med mange små barn som må passes, og som samtidig ikke har råd til å ha slektninger boende hos seg, er i stor grad bundet til huset. Hun har dermed begrensede muligheter til å drive handel. Vi så likevel at Fanta, som var i en slik situasjon, utnyttet mulighetene i situasjonen.

Kvinnene er også begrenset av endringer i de statlige rammevilkårene og av sykdom og død i nær familie. De statlige rammevilkårene endres og gjør at kvinnene tar nye valg. Sykdom og død i familien tar enormt med tid og ressurser fra kvinnene. Oppspart kapital forsvinner gjerne i løpet av et sykdomsleie. Medisiner og sykehusopphold er dyrt. Likeledes er begravelseritualene dyre og tar mye tid. Etterpå må de bygge opp igjen det de tapte.

Sammendrag

I jordbruksøkonomien, slik mine informanter snakket om det, var konas arbeid på åkrene verdifull. I tørketiden, når åkrene lå brakk, lagde kvinnene øl og mat som de solgte til forbipasserende. På samme måte som det var verdifullt for husholdet at kona dyrket sin egen åker og drev sporadisk med handel, anser menn i byen det som verdifullt å ha ei kone som

¹⁹ Jeg vil skrive mer om dette mot slutten av dette kapittelet.

kan tjene penger. Mennene verdsetter kvinnes muligheter og evner til inntektsakkumulasjon på flere måter. For det første er brudeprisen høyere for ei kvinne som har skolegang enn for ei som ikke har det. For det andre bruker mange fedre penger på å gi døtrene opplæring i for eksempel søm. Da regner de med at det vil bli lettere å få dem gift, og de vil bli verdsatt mer.

Noen menn betaler syopplæring til kona si, slik at kona kan få anledning til å tjene penger som syerske. Både Ata og Fanta hadde menn som hadde betalt for opplæringen sin i søm. Ata hadde kontinuerlig lærlinger som gikk hos henne for å lære å sy. Disse betalte for seg. Ata tok 5000 F CFA per måned av lærlingene. Før devalueringen kunne hun ta mer, sa hun. På den tiden jeg arbeidet i Ngaoundéré hadde hun hele tiden mellom to og tre lærlinger. Tidligere hadde hun hatt rundt fem. Fanta hadde gått i lære hos Ata. La oss se hvordan Ata startet som skredder.

Da de fremdeles bodde i sørvest Kamerun, fant Ata ut at hvis hun fikk lære å sy, kunne hun kjøpe inn kjoler, asjetter og glass til huset. Derfor ba hun mannen om å betale for opplæring i søm til henne. Det gjorde han, og etter det kjøpte han en symaskin til henne.²¹ Hun gikk til syopplæring, og begynte etter hvert å tjene penger. Hun sydde hjemme, og etter en stund hadde hun nok kjøkkenutstyr. Derfor fant hun ut at hun ville hjelpe mannen med å betale skolegang for barna. Mye av det hun siden tjente gikk med til å betale skolegang. Etter at mannen døde, måtte hun forsørge familien med inntektene fra syingen, samt med enkepensjonen hun fikk fra staten.

Menn hjelper altså til med både startkapital og opplæring for konene sine. Mye av dette forventes det at hun betaler tilbake. Det forventes også at hun hjelper til i husholdet med inntekten hun får. Derfor setter mennene pris på kvinnes arbeid. Mange menn er også behjelpelige med å finne eller sørge for barnevakt. Mennene sitter ikke barnevakt selv. De er imidlertid ofte behjelpelige med enten å la noen store barn bo hos dem, eller de betaler hushjelp, hvis de har god inntekt. Det forventes av barn som bor slik hos en familie at de hjelper til med matlaging og barnepass. Som takk for dette får de ofte gratis kost og losji, samt gratis skolegang.

Menn, både fedre og ektemenn, bruker altså penger på å utdanne kvinnene sine. De gir dem skolegang eller yrkesopplæring, som opplæring i søm. Dette verdsettes i annen omgang av de som for eksempel skal ta jenta til ekte. Opplæringen hennes blir på mange måter et bevis på at hun kan bli ei dyktig svigerdatter. Når mennene bruker penger på konene sin

²⁰ Dette kan være begrenset av at noen menn som ikke liker at konene reiser bort uten dem.

²¹ Om hun lånte penger av ham til dette, eller fikk det, er litt uklart. Jeg forsto det slik at hun fikk noe av dette i gave, og noe betalte hun tilbake.

utdannelse, er det i annen omgang fordi de regner med å tjene på det selv også. Dette så vi i tilfellet med Ata. Mannen brukte penger på å gi henne en opplæring som i første omgang tjente henne selv. I andre omgang brukte hun pengene på barna, og det tjente de alle på.

Alt dette forteller meg at kvinnenens handelsvirksomhet blir verdsatt. Men hvordan samler de sammen kapital til handelen utover det de eventuelt får hjelp til av ektemannen sin? Og hvordan brukes pengene de tjener? Hvordan påvirker de ytre rammevilkårene i husholdet hvilke muligheter kvinnene har til å drive handel? Og til slutt, hvordan påvirker endringene i staten kvinnenens mulighet til handel?

HVORDAN SKAFFE KAPITAL TIL HANDELSVIRKSOMHETEN?

La oss først se på hvordan Ann får kapital til handelen hun starter. Ovenfor skrev jeg at hun lånte penger til startkapital av mannen. Men det var ikke nok. Ann lånte også penger fra spareforeningen til den eldre søstera si.

Det vil si, det var den eldre søstera til Ann som lånte dem for Ann og sto ansvarlig for pengene. Den eldre søstera til Ann er lærer, og hadde en spareforening sammen med kollegene sine. Disse pengene måtte Ann betale 20% renter for på en måned. Ann betalte etter en måned tilbake 60.000 F CFA (600 FF) for et lån på 50.000.

I tillegg til dette, skulle mannen til Ann snart ut og reise, og tok ut reisekasse noen uker før han reiste. Hun fikk låne fra den. Det var svært viktig at disse pengene ble levert tilbake i tide.

Før reisen lånte Ann:

fra søsteras spareforening:	50.000F	Betalte tilbake 60.000 etter 1 mnd.
fra mannens reisekasse:	50.000F	Betalte tilbake etter 14 dager.
fra mannen:	50.000F	

Underveis lånte Ann fra ei venninne for midlertidig å betjene tilbakebetaling av tidligere lån. Dette ble også tilbakebetalt etter en måned.

Hun reiste altså til Maroua med 150.000 F CFA, som skulle gå med til både innkjøp og reise. Hun kom tilbake med en del stoffer til klær, og hadde også med seg noen store *tassaouer*, blikkfat, og noen mattermoser som var produsert i Nigeria. Stoffene fikk hun raskt solgt. *Tassaouene* var store, og vanskelige å bli kvitt. Da jeg dro, et halvt år senere, hadde hun fremdeles flere av dem igjen. En av mattermosene beholdt hun selv. Noe fikk mora. Stoffene forsvant relativt fort. Men mange av dem ble solgt på kreditt, og disse pengene viste seg vanskelige å få inn.

Hun klarte, ved å låne noen penger ekstra en kort stund, å betale tilbake lånene fra mannens reisekasse og søsterens spareforening. Pengene ble raskt betalt tilbake. Da hun lånte

pengene fra spareforeningen til søstera, hadde hun håpet å få til to turer til Maroua før mannen dro. Men når kvinnene var så sene med å betale for varene de hadde kjøpt, hadde hun ikke kapital til en ny tur. Dessuten hadde hun bundet kapital i varer som sto uten å bli solgt. Hun klarte likevel å få til to turer før jul. I tillegg kjøpte mannen med noen stoffer fra Elfenbenskysten for henne, som hun tjente godt på. Også disse beholdt hun flere av selv. Noen av dem hadde hun imidlertid problemer med å få solgt.

Etter 6 måneder hadde hun fremdeles 50.000 F CFA utestående og varer som ikke var solgt. Hun hadde selv ikke noe utestående hos andre. I tillegg til dette hadde hun gitt noe i gaver til mora. Hun beholdt noe selv fordi hun ikke fikk solgt det. Andre ting beholdt hun fordi hun hadde kjøpt det til seg selv. Vi ser altså at hun ikke økte kapitalen sin i løpet av perioden²², men hun fikk mer klær selv, og flere kjørler til kjøkkenet.

De færreste kvinnene har mulighet til å skaffe seg så mye økonomisk kapital som det Ann har. Noen muligheter har likevel de fleste. De fleste kvinnene er med i en *cotisation*²³, en spareforening. I noen av spareforeningene kommer alle kvinnene hver måned med et fast beløp som blir utdelt til alle kvinnene på omgang. Ata var med i en spareforening der alle kom med 1000 F annen hver uke. Andre fattigere kvinner som Fanta, var med i en spareforening der kvinnene kunne spare det de ville, og så fikk de ut potten sin en gang i året på en felles dag. På omgang kunne så hver enkelt av kvinnene låne av de utestående pengene til en fast rentesats, slik Ann fikk det i søsteren sin forening.

Ann engasjerte seg etter hvert i en spareforening for konene til mannens kolleger. Hun mente at der var det bl.a. gode muligheter for å låne penger, og "det kan vi fattigere benytte oss av", mente Ann. Forpliktelsene var overkommelige, og passet hennes behov. Det var mulig å sette inn penger på en egen konto. Pengene som var spart slik ble delt ut en gang i året, på en fast dag. I løpet av året ble de lånt ut til medlemmer som har bruk for å låne penger. Denne spareforeningen ble ledet av bamileke-kvinner. De var kjent for å være flinke handelskvinner. Derfor ble spareforeninger som var ledet av bamilikekvinner ansett for å være veldrevne foreninger, og dermed attraktive²⁴.

De fleste kvinnene hadde altså to muligheter til å skaffe seg penger. Enten lånte eller fikk de fra mannen eller andre slektninger, eller så lånte, eller sparte de sammen i en

²² Den viktigste grunnen til dette var at faren til Ann døde i løpet av perioden som blir omtalt etter et dyrt sykeleie. Alt overskudd i hele denne perioden gikk med til sykehus, begravelse og sørgeseremonier.

²³ I Ngaoundéré kalles det for *cotisation*. Andre steder i Vest-Afrika kalles det for *tonin*.

²⁴ Også Adissa var medlem av en spareforening som var ledet av bamilikekvinner. Det å være medlem av en spareforening var risikofyllt. Det var nødvendig at alle medlemmene oppfylte sin del av forpliktelsene.

spareforening. I det følgende vil jeg beskrive hvordan kvinnene brukte pengene de tjente i handelsvirksomheten.

ANVENDELSE AV KAPITALEN SOM ER OPPTJENT VED HANDELSVIRKSOMHET

Spør en dii- og gbayakvinnene i Ngaoundéré om hvorfor de driver med handel, svarer de at de trenger penger til lommepenger. Det kan være ei ny veske, gaver, samt kollekter i kirka og i kirkelige sammenhenger slik vi skal se det i kapittel 7. Dette er hovedsakelig ting mannen ikke betaler for ut. Kvinnene får husholdningspenger av mannen. Det er vanlig at kvinnene tar noe av dette til egne behov. Dette krever at de sparer inn på andre poster i husholdningsbudsjettet slik at det ikke synes at noe er borte²⁵. Men det er likevel ikke nok penger for majoriteten av kvinnene. De fleste av kvinnene bruker av pengene de tjener i husholdet. Dette så vi med enkene, men det er også vanlig at kvinnene betaler mye av skolepenger til barnas skolegang²⁶.

Thérèse og Haoua sier at de driver handel for å ha litt lommepenger. De trenger penger til kollekten i kirka, og til å ha når de skal på besøk i et dødsfall eller i et sykeleie²⁷. Ellers trenger hun penger når hun vil ha seg nye ting som mannen ikke betaler for, svarte Thérèse. Vanligvis var det mannen til Thérèse som betalte mat og utgifter ved sykdom. I og med at han hadde en god inntekt, har Thérèse vanligvis liten bruk for å bruke sine penger i husholdet. Men da mannen hennes var på reise i lengre tid uten å sende husholdningspenger hjem, måtte Thérèse og medhustruen bruke av de pengene de tjente til mat og medisinerutgifter.

Slik jeg kjente Haoua, brukte heller ikke hun mye av det hun tjente i husholdningen. Denne var det mannen som sto for. Hun brukte sine penger på egne behov. En gang hun hadde solgt øl viste hun meg ei flott veske som hun hadde kjøpt. Hun hadde brukt over halvparten av det hun tjente på denne veska. Vi ser altså at mye av det kvinnene tjener blir brukt til gaver og til personlige behov.²⁸

Ata startet med syopplæring før mannen ble syk. Det var for å spare penger til å kjøpe kjørler og servise til kjøkkenet. Etter en stund hadde hun nok, og gikk over til å bruke mesteparten av pengene hun tjente til skolegang for barna. Samtidig beholdt hun noe til

²⁵ Dette at kvinnene tar fra husholdningspengene er en almen kjent ting som de fleste mennene aksepterer.

²⁶ Offentlig undervisning er i utgangspunktet gratis. Men foreldrene må betale skolebøker og ulike avgifter i forbindelse med eksamen er og opptak på skolen. Noen av disse avgiftene er ureglementerte, og varierer derfor fra skole til skole. Mange av barna går på kristne privatskoler der foreldrene må betale. Men siden det på privatskolene vanligvis er mindre ureglementerte avgifter går totalsummen ofte opp i opp.

²⁷ Se kap. 7 for nærmere diskusjon om hvordan dette foregår.

²⁸ Pengene konverteres over i en gaveøkonomi og danner en form for symbolsk kapital. Dette var viktig for både Thérèse og Haoua. (Mer om hvordan denne konverteringen foregår i kapittel 7).

lommepenger. Det er vanlig at kvinnene bruker av sine inntekter til skolepenger for barna, mens mannen betaler husleie og mat.

Spør en Fanta det samme spørsmålet, kommer det fram at hun og mannen prøver å hjelpes ad for å holde husholdet, som er kjernefamilien, i gang. Selv om han egentlig skal skaffe mat og betale husleie, blir ikke alltid lønnen utbetalt²⁹. De er derfor avhengige av å hjelpe hverandre. Selv om Fanta bruker mye av det hun tjener i husholdet, passer hun på å spare litt til å gi bort når det er påkrevd.

Abbé har faste økonomiske forpliktelser i husholdet. Hun og mannen deler på utgiftene til mat på den måten at de kjøper korn annen hver gang. Abbé og mannen bor gratis mot vaktmestertjenester for huseieren. Men både Fanta og Abbé arbeider også for å ha til egne lommepenger. Ata og Marie er enker, og har begge enkepensjon fra staten. Enkepensjonen er imidlertid ikke nok å leve av, så de syr for folk for å tjene til det de trenger.

Et annet moment som raskt kommer frem i samtale med kvinnene om økonomiske spørsmål, er forpliktelsene de tar på seg i forhold til foreldrene, og da spesielt mødrene og de yngre søsknene sine. Abbé og Ata hadde begge byggeprosjekter i landsbyen for henholdsvis foreldrene og mora. Ann støttet også mora økonomisk etter at faren døde, og har betalt skolegang for noen av søsknene sine.³⁰ Fanta støttet ikke foreldrene med penger, men da hun dro på besøk til dem hadde hun med en sekk med løk, fortalte hun. Foreldrene til Fanta hadde mer å rutte med enn det Fanta og mannen hadde, så de sendte korn til henne og mannen etter innhøstingen. Da Fanta kom fra landsbyen fikk hun med seg en hane som hun skulle få inntektene på selv. Hun sa selv at foreldrene støttet henne og mannen mer enn de støttet dem, fordi foreldrene hadde bedre økonomi.

Kvinnene bruker altså pengene de tjener til hovedsakelig fire formål. For det første bruker de dem i husholdet der salgsvarene kan omdannes til mat, eller der tjente penger brukes til nødvendige matinnkjøp i husholdet. I husholdet er også kvinnenes innsats med å betale skolepenger viktig. For det andre har kvinnene behov som de ikke får dekket inn av husholdningsbudsjettet. Det kan være hvis de har lyst på nye klær eller sko, eller mer kjøkkenutstyr, det kan være til spareforeningen sin, eller ved spesielle anledninger. Dette er

²⁹ Pga den økonomiske situasjonen, jfr. Kap. 1.

³⁰ Tidligere fikk enker enkepensjon, og de som allerede er i systemet, får tilgang til pensjonen sin noenlunde regelmessig slik Adissa og Marie fikk. Men etter lønnsnedsettelsene og devalueringen har det blitt mye mer korrupsjon, slik at kvinner som har blitt enker nylig, har problem med å få ut sine rettmessige penger. Alle som har menn som har hatt fast arbeid og betalt pensjonspeng, arver mannens rettigheter, og får først utbetalt en engangssum, og deretter et fast beløp hver måned avhengig av hvor lenge mannen har betalt inn til pensjonskassa.

kvinnens private behov, i motsetning til det første punktet som går på behov for hele husholdet. For det tredje bruker kvinnene en vesentlig del av det de tjener på sine egne foreldre og yngre søsken. Til slutt bruker kvinnene pengene de tjener til gaver. Dette gjelder både gaver i kirka, og til slektninger og venner. Spesielt viktig er det å gi gaver ved sykdom og dødsfall³¹.

BEGRENSNINGER

De ytre begrensningene sees tydelig i beskrivelsen av Thérèse og hennes liv. Hun er gift med en høytstående mann, og de har relativt god økonomi. Inntektene Thérèse har på handelen sin går i første omgang til forpliktelsene hennes i kvinnegruppa og til egne lomme penger. Mannen har to koner. Selv om det ofte er en påkjenning³² å ha ei medhustru, er det samtidig en støtte å ha en som hun kan dele husarbeidet med. Thérèse fortalte at de to kvinnene samarbeider og støtter hverandre. Dermed kan de bruke hverandre konstruktivt. Når Thérèse er borte, hjelper medhustruen henne med husarbeidet. Dermed har Thérèse mulighet til å engasjere seg i kvinnebevegelsen i kirka. Dette hadde hun ikke hatt mulighet til hvis hun hadde hatt små barn som måtte passes, og en mann som hun måtte lage mat til hver dag.

Kvinnene lever i forskjellige typer hushold som igjen gir dem ulike rammevilkår for hvilken handelsform som velges, og hvordan de driver handel. For det første er det forskjell på kvinnene som lever i polygame forhold, de som lever i monogame forhold, og da gjerne kjernefamilier, og de kvinnene som er eneforsørgere i husholdet. Mens Thérèse og Haoua lever i polygame ekteskap, lever Fanta og Abbé i monogame forhold. Ata og Marie er eneforsørgere, og står for alle utgiftene selv. Dette gir ulike rammevilkår som er viktige for å forstå situasjonen kvinnene er i, og hvorfor de handler som de gjør. For kvinner i polygame forhold, er det viktig å holde sin egen økonomi separat. For Abbé var også dette viktig, for hvis mannen fikk nyss om at hun hadde penger, brukte han dem opp. Fanta er i en annen situasjon med en mann som støtter seg, og dermed er det ikke så risikabelt å støtte ham når han trenger det.

For det andre er det forskjell på om kvinnene har tilgang til hjelp fra store barn i husholdet. De som har tilgang på hjelp fra store barn, er mye friere enn de som ikke har det. Disse store barna kan enten være egne barn, eller det kan være barn som bor i husholdet for å

³¹ Mer om dette i kapittel 7.

³² Thérèse ønsket ikke å bo i et polygamt forhold. Da mannen ville ta ei ny kone, ville hun helst ha brutt med ham, forsto jeg på henne. Men de andre kvinnene hadde sagt at hun måtte holde ut. "*Il faut supporter*" (Man må holde ut). Det var ikke rom for å klage. Likeledes var det en smerte for henne at mannen hadde elskerinner.

hjelpe til eller for å gå på skole. I begge tilfellene forventes det at barna som bor i et hushold skal hjelpe til med barnepass, matlaging og annet forefallende arbeid. Noen av kvinnene som lever i polygame ekteskap bruker hverandre og bytter på oppgavene i hjemmet.

Fanta har verken store barn som kan passe de mindre, ei medhustru, eller store barn fra landsbyen som bor hos seg. Dermed er hun bundet til hjemmet. Det setter sterke begrensinger på hva hun kan drive av handel. Selv om mannen Moussa er velvillig til å hjelpe, arbeider han hver dag, og det er begrenset hva han kan hjelpe med. Fanta brygger ikke øl fordi hun og mannen ikke vil, og fordi hun ikke har mulighet til å forlate barna så lenge om gangen. Haoua derimot har voksne personer og store barn hjemme som hun kan overlate de små barna til. Marie, som er Haoua sin stedatter, bor i samme hus som Haoua. Det samme gjør Haoua og Maries voksne døtre.

Ser vi på Thérèse, kunne ikke hun reist i kvinnebevegelsen hvis ikke medhustruen hadde stilt opp ved å lage mat og passet barn. Anne Karin Kristensen, som har arbeidet med disse kvinnene som misjonær, bekreftet mitt inntrykk av at de fleste kvinnene som hadde tillitsverv i kvinnebevegelsen enten var enker og skilte kvinner med voksne barn, eller barnløse kvinner³³. Dette fordi disse hadde lettere for å kunne reise bort.

Det kan altså synes som om de polygame kvinnene er mer mobile enn de monogame. Og kvinner som har råd til enten å ha store barn fra landsbyen boende hos seg, eller å betale en hushjelp, er mer mobile enn de som ikke har mulighet til det. Dette har innvirkning på hvordan kvinnene kan drive handel.

NASJONALE RAMMEVILKÅR

Halveringen av lønningene i november 1993 og devalueringen av CFA med 50 % januar 1994 fikk store konsekvenser på lokalplanet, som vi har sett i beskrivelsen av flere av kvinnene. Prisene på importerte varer ble doblet, og mange varer som matolje, sukker, såpe og peanøtter steg i pris. Stadig snakket folk om at den og den varen hadde steget i pris. Kjøpmenn kjøpte opp store kvanta med varer, og monopoliserte dermed markedet. Monopoliseringen medførte at prisene på varene steg.

Jordbruksvarene steg også i pris, selv om de ikke ble doblet. Det førte til at det ble gunstigere å dyrke jorda enn det hadde vært før devalueringen. Både Haoua og Thérèse utnytter dette, og begynte å dyrke jorda med ektefellene sine for første gang på mange år.

Men hun hadde ikke alternativer, i følge henne selv.

³³ I samtale, 1998.

Folk fikk mindre penger å bruke, og det skapte vansker for de som drev med småhandel. Vi ser at Ann hadde vansker med å få inn kredittene hun hadde gitt. Hun mente at det var lettere før da folk hadde mer penger. I tillegg hadde hun vansker med å få solgt varer som var typiske for gode tider. I gode tider kjøpte kvinnene fine, store matbeholdere. Nå når de hadde mindre penger, var dette noe av det første de sluttet å kjøpe.

Vi ser altså at de økonomiske rammevilkårene gjør at folk som ikke har dyrket jorda på mange år, begynner å dyrke igjen. Vi ser også at de fører til at det er vanskeligere å drive handel fordi folk ikke har like god økonomi som før. Det er vanskeligere å få inn kreditter, og å få solgt såkalte luksusvarer.

BETYDNINGEN AV ALDER I HANDELSVIRKSOMHETEN

På samme måte som kvinnene endrer husholdstilhørighet gjennom livet (kap. 3), endres også handelsformene de velger. De unge (20-30 år), som Fanta og Ann synes å velge flere typer handel, og gjør ulike forsøk. De har gjerne en hovedtype, men samtidig forsøker de seg fram og satser der de tror de har mest å tjene. Mange driver med handelsformer som kan utføres fra kjøkkenet. Dette letter problemet de ellers ville hatt med pass av barn og ordinært husarbeid. Vi ser at Fanta, som er fattig, også satser på handelsformer der varen kan brukes til matauk i tider uten mat.

De litt eldre kvinnene, som Thérèse og Haoua (30-40 år) synes mer etablerte og friere i forhold til barnepass. De har eldre barn som kan hjelpe dem med en del av husholdspliktene, og de ser ut til å ha funnet sin nisje. Selv om de kan komme til å bytte hovedfelt, slik Thérèse gjorde det, satser de enhetlig.

Når det gjelder de yngste av de eldre kvinnene (40-50 år) ser vi mer at disse også er friere. De har store barn, og trenger ikke arbeide noe særlig hjemme. Det er i denne gruppen en finner "de store kvinnene". Disse er gjerne spesialiserte slik vi så det med Abbé og Ata. Marie er i en mellomposisjon mellom gruppe to og gruppe tre. Selv om mange av disse kvinnene er enker og skilte, har mange av dem samtidig arbeidsevnen i behold. I tillegg får de gjerne ansvarsoppgaver i sin egen patrilineære avstammingsgruppe. De bygger hus til foreldrene sine, og det er i denne gruppen en finner kvinnene med størst symbolsk kapital.

Når det gjelder eldre kvinner, bestemødrene, er mange av dem fattige. De har mistet arbeidsevnen, og er derfor avhengige av barn og slektninger for å overleve. Mange er enten enker eller skilte. Når det gjelder handel, observerte jeg flere av de eldre medlemmene i kvinnegruppa som selgere av grønne blader og peanøtter. Salg av grønne blader gikk for å

være en handelsform som spesielt fattige og gamle kvinner drev med.

Konklusjon

Kvinnene sier at de er handelskvinner, og det er de med hele seg. Det er en viktig side ved deres selvforståelse, eller deres identitet. Det som har preget dette kapitlet er hvordan denne identiteten som handelskvinner får utløp i det at de kontinuerlig deltar i økonomiske transaksjoner. Samtidig som kvinnene er spesialiserte innenfor hvert sitt felt, er de konstant beredt til å utnytte nye nisjer. I det daglige livet synliggjøres det ved at kvinnene, hver gang de forflytter seg, er beredt på hva de skal bringe med seg og selge på stedet de reiser til. Reiser de til Sør-Kamerun, har de med seg kjøtt. Reiser de til Diù-sletta har de også med seg ferskt kjøtt og andre varer som det er lettere å få tak i, og som er billigere i byen enn i landsbyen. På tilbaketuren til Ngaoundéré har de med seg tørket kjøtt, yams, korn, frukt og andre varer som dyrkes eller avles fram der.

Det er denne kontinuerlige deltagelsen i økonomiske transaksjoner som gjør kvinnene til handelskvinner, uavhengig av om de er håndverkere, melselgere eller ølbryggere. Med dette går de inn i en tradisjon der poenget er akkumulering av økonomiske verdier. Som jorddyrkere hadde kvinnene bestemte arbeidsoppgaver og bestemte plikter. Selv om de brukte mesteparten av tiden til å assistere mannen i hans arbeid, har de sine egne forpliktelser i husholdet. De har også muligheter til å tjene egne penger gjennom at de dyrker peanøtter som de selger, og at de brygger øl som selges.

I dette kapitlet har jeg fokusert på kvinnene som handelskvinner, og på hvilke begrensninger og valg de tar i forhold til det. Jeg har sett på hvordan de skaffer seg kapital, rent praktisk. Jeg har også sett på hvordan de anvender, og ønsker å anvende pengene de tjener på handelsvirksomheten sin. Jeg har sett på hvordan kvinnenens alder, husholdssituasjon og ytre begrensninger som endringer i nasjonale rammevilkår har betydning for den enkelte handelskvinne, og for det enkelte hushold.

I kapittel 6 vil jeg skrive mer om handelen i forhold til respektabilitet. Kan det sies at denne handelsvirksomheten også har kime i seg til å gi kvinnene mer respektabilitet gjennom moralsk kapital? I neste kapittel vil jeg imidlertid konsentrere meg om kvinnenens respektshierarkier og diskutere sammenhengen mellom dem og akkumulering av respektabilitet.

DEL II

KAPITTEL 5 "Il faut qu'on les respecte"¹

But most of all, respect is a matter of greeting. It is by the way you greet another person that you will acknowledge his or her social identity, and your own as well (Jacobson-Widding, 1997:58).

Jacobson-Widding skriver om respekt, slik jeg også definerte det i kapittel 2, ut fra et handlingsperspektiv. Hilsningen både bekrefter og danner posisjoner, slik jeg skal skildre det grundigere nedenfor. Den består av både verbale og non-verbale uttrykk, og de inngår begge i diskursene om en selv, og om personen en møter. Diskurser består av talehandlinger, og av talehandlinger, slik jeg også forklarte det i kapittel 2. Talehandlingene er de verbale uttrykkene, mens de talende handlingene er de non-verbale. Diskursene både bekrefter og skaper altså personenes sosiale identitet, slik både Jacobsen-Widding (1997) og jeg forstår det. Den sosiale identiteten er sammensatt av ulike sider av personen, der respektabiliteten og det å være respektert inngår som deler av identiteten. Samtidig er både respektabiliteten til en person, og respekten som vises vedkommende knyttet til et vidt spekter av statuser som denne personen har.

Problemstillingen i dette kapittelet er forholdet mellom det å vise, og bli vist respekt, og respektabilitet. I det å bli vist respekt, skapes en status som en respektert person. Denne statusen kan være knyttet både til personens tilskrevne og opparbeidede status. En status som respektert er imidlertid ikke betydningsfull med mindre personene inngår i relasjon med hverandre på en slik måte at det er nødvendig å vise respekt. Dette kan være relasjoner som den mellom svigerfar og svigersønn, eller som den mellom høvdingen i en landsby, *ghanàà*, og undersåttene hans. Dette må imidlertid ikke forveksles med respektabilitet, som er knyttet til personens akkumulerte og tilskrevne moralske kapital slik jeg fremstilte det i kapittel 2. En respektabel person blir vist respekt ut fra et ønske om å ære vedkommende. I dette kapittelet ønsker jeg å elaborere dette med spesiell vekt på hvordan kvinner seg imellom inngår i respektsrelasjoner med hverandre, og på hvordan de akkumulerer respektabilitet i forhold til dette.

I den første delen av kapittelet vil jeg i ta for meg noen alminnelige kvinneroller og relasjonene mellom kvinnene. Kvinner fyller roller som mødre, døtre, venninner, søstre,

¹ "Det er nødvendig at man viser dem respekt".

koner og medhustruer, og som dette inngår de i relasjon med hverandre. Jeg er interessert i hvordan dette konseptualiseres i dagligspråket i møter mellom kvinner. Hvordan utformes rangsforskjellene, og hva er bestemmende for disse? I møtet mellom meg og informantene ble for dem kjente metaforer tatt i bruk for å forklare og klargjøre relasjonene. Derfor ønsker jeg å bruke meg selv og diskursen rundt hvordan ulike personer plasserte meg på rangstigen for å vise hvordan en person som meg, blir posisjonert av ulikt posisjonerte personer i ulike sammenhenger. Mens noen relasjoner defineres relativt egalitært, som venninnerelasjoner, defineres de fleste i forhold til hvem som er over eller under på den sosiale rangstigen. Rangsforskjellene får konsekvenser for hvem som skal vise respekt, og innholdet og utformingen av denne.

I den andre delen av kapittelet ønsker jeg å se nærmere på en bestemt lederstatus, *gbankii*. Denne tittelen blir oversatt til fransk med *père de famille*, far i familien. Det er altså en fars- og mannsstatus, knyttet til lederskap i den patrilineære avstammingsgruppa. De fleste *gbankii* er menn, men noen få er kvinner. Ata var en slik kvinnelig *gbankii*. I Ann sin avstammingsgruppe var den en mannlig *gbankii*. Jeg ønsker å sammenligne respekten og respektabiliteten de har som valgte ledere i slekta. Ut fra dette ønsker jeg å si noe om hva som konstituerer respektabilitet i forhold til hva som konstituerer respekt.

Med utgangspunkt i innledningssitatet vil jeg innlede kapittelet med å ta for meg tiltaleformer på Yak Diì. Dette for å se hvordan respekt konstitueres i dagliglivet til diì-folket.

Tiltaleformer på Yak Diì²

Det er i møtet mellom mennesker at statusen bestemmes. Ved bruk av ulike tiltaleformer, sier personene noe både om seg selv, og om den de møter. Tilskrivning av respekt skjer altså hovedsakelig gjennom bruk av talehandlinger. Jeg vil kort gjøre rede for hvordan hilsningen når to personer møtes brukes til å bestemme relasjonen, og til å stadfeste en relasjon. Språket diì har mange måter å uttrykke det å vise respekt på. Et av ordene for respekt er *na'ee*. *Na* har samme grunnform som *naa*, og betyr "å gjøre stor"³, eller "rik"⁴. *Na'ee* er både et skapende og et handlende verb, altså et verb som "skaper hva det nevner"⁵.

² Yak Diì betyr språket diì.

³ "Stor" som en direkte oversettelse av det franske *grand(s)*. Se også Friedman, (1994: 158f) for diskusjon om *grands* i Kongo Brazzaville.

⁴ Jfr. *Gbanaa* som er landsbysjefen. *Naa* kommer av en rot som har med rikdom å gjøre, den som har, eller gjør rik. (se kap 2)

⁵ Skapende og handlende verb er kjent fra teologien, og er det som skaper hva det nevner. I Eukaristien (katolsk nattverd) blir brødet og vinen således Kristi legeme og blod fysisk og konkret når presten innvier det. Likeså ble jorden skapt da Gud sa de forløsende ord: Bli..., og det ble.

Det foregår noe produktivt i det å bruke respektstermene i tiltale, eller omtale. I det, og ved det at disse respektsformene brukes, foregår det en autoritetstilskriving som danner en type symbolsk kapital for personen som de blir brukt om / til, og for personen som bruker dem. Ved å vise en person respekt, gjør en altså vedkommende samtidig både stor og respektabel. Her er det ikke snakk om det å være fysisk stor, men om personer som blir plassert på et visst nivå på rangstigen. De fleste statuser er kjønnsespesifikke, og nivåene er det til en viss grad. Det betyr at noen statuser er begrenset til kvinner, mens andre er begrenset til menn. Det øverste nivået, sjefsnivået, er begrenset til menn, og de fleste store, *grands*, er menn.

Når en person møter en annen som er på nivå med, eller under vedkommende, hilser han (hun) *mó djamé*, "har du det bra?", og bruker 2.person entall. Denne tiltalen brukes også overfor morbror, og besteforeldre på begge sider. Hilser personen derimot på en som er et trinn over seg selv, som foreldre, eldre søsken eller tante, og de som er på nivå med dem, brukes *ví djamé*. *ví* er 2.person flertall. Formene *mó* og *ví* er de vanligste tiltaleformene i daglig bruk.

Skal en imidlertid hilse på sjefen i sin egen landsby, tiltaler en ham ikke i det hele tatt, en bare omtaler ham i tredje person flertall. "Har sjefene det bra?"⁶ Imellom sjefsnivået og foreldrenivået finnes respekten en viser til store, *grands*, personer. De kalles *ini v#* (utt. inni vå) på dii. Disse består av svigerforeldre, hoff og sjefens råd, av smeder, og av andre høytstående personer som fortjener denne typen respekt. *gbankii*, "far i familien", er også *ini v#*. Videre er svigerforeldre og eldre søsken til ektefellen *ini v#*. En kan også bruke far / fedre (*bà'á*) eller mor / mødre (*nà'á*) i tiltale for personer som en ønsker eller må vise disse typene respekt. En bruker da gjerne flertallsformene av *bà'á* og *nà'á*. La meg imidlertid gå videre og se nærmere på hvordan kvinnestatuser artikuleres gjennom talehandlinger.

Kvinnestatuser

Bledsoe (1980) kritiserer mange nyere kvinnestudier for å omhandle kvinner som en homogen gruppe. Kvinnene besitter en mengde ulike statusposisjoner, hevder hun (1980: 3). For kpelekvinnene i Vest-Afrika er de viktigste posisjonene knyttet til kjønn, alder, ættelinje, å være i besittelse av barn, bosted og rikdom (1980: 4). Dette er det samme hos dii-kvinnene. For dem er også alder, antall barn, situasjon i husholdet og rikdom viktig for deres status. I tillegg er

⁶ En kan eventuelt også bruke fars-formen, i flertall: "Har fedrene det bra?"

"populariteten" til kvinnene viktig. Denne synliggjøres ved at andre snakker vel om dem i diskursene om dem. Videre synliggjøres den ved at de ofte får besøk. Det betyr at de er flittige til å besøke andre, og at andre ser betydningen av å være sammen med dem. Til slutt er generøsitet viktig. Gavmilde kvinner blir høyt verdsatt. Felles for de verdiene som er med på å skape ei populær kvinne, er at det er moralske.

Spørsmålet er om disse moralske verdiene, som er med på å gi kvinnene status og posisjon, kan skilles fra andre statuser som kjønn, antall barn, alder, bosted, osv. Disse siste er kvantifiserbare i det at antall barn kan telles, og inntekter og verdien på huset kan fastsettes med relativt enkle midler. Den moralske kapitalen ei kvinne har, dvs. hennes respektabilitet, er ikke kvantifiserbar direkte, men er like fullt svært viktig for hennes status som ei verdig og ordentlig kvinne.

Jeg ønsker å drøfte tre ulike typer kvinnerelasjoner. Det er relasjonen mellom søstre eller nære venninner, mor/datter-relasjoner, og relasjonen mellom medhustruer. Mens relasjonen mellom mor og datter, og relasjonen mellom medhustruer er hierarkiske, er relasjonen mellom venninner egalitære av type. Det betyr at når venninner kommuniserer som venninner, så underkommuniserer de eventuelle statusforskjeller mellom dem, til fordel for de egalitære sidene ved relasjonen.

For å nærme meg disse relasjonene, og bedre forstå hvordan de er konstituert, har jeg brukt meg selv som eksempel. Jeg vil beskrive hvordan noen av informantene mine klassifiserte meg som venninne / søster, som datter og som medhustru. Ut fra dette vil jeg prøve å si noe om hvordan kvinnene posisjonerer seg i relasjon til hverandre.

"VI ER SVÆRT NÆRE, VI ER SOM SØSTRE"

Et par dager etter at jeg kom til Ngaoundéré dro jeg på besøk til Ann som var ei barndomsvenninne. Da hun presenterte meg for de to barna sine sa hun: "Jeg vil at de skal kalle deg *maman*, mor, er det greit? For du er jo min nære venninne".⁷ Senere har Ann fått bilde av dattera mi. I svarbrevet takket Ann for bildet av "dattera mi" (*ma fille*).

I presentasjonen av hverandre var det ikke uvanlig at ei kvinne presenterte venninna si med å si: "Vi er svært nære. Vi forteller hverandre alt. Vi er som søstre." Ata presenterte Marie som ei slik nær venninne. Ata begrunnet vennskapet med at de begge var enker, og at de derfor forsto hverandre. De brukte betegnelsen *copine intime*, nær venninne, om relasjonen

⁷ Ann brukte stort sett fransk, men snakket dii med mor si og med andre som hadde dii som morsmål. Med mannen brukte hun fransk siden han var gbaya. Hovedspråket i husholdet var dermed fransk.

som har mange fellesstrekk med relasjonen mellom søstre. Ata hadde hatt ei anna venninne som hun alltid gikk sammen med tidligere. Men hun døde et halvt år før jeg traff Ata.

Fanta og jeg var gode venninner, men vi var ikke *copine intime*. Fanta ba barna sine, som en følge av dette, om å kalle meg *tantine Ragnhild*, tante Ragnhild. Kvinnene har kun en eller to venninner som er så nære at de klassifiserer hverandre som søstre. Fanta og Lady gikk alltid sammen på denne måten. De var begge i underkant av 30 år, de hadde begge barn, og deltok i kvinnegruppa i kirka sammen.

Det synes som om praksisen med å bruke slektskapstermer på nære venner varierte litt. Ata klassifiserte brorens bestekamerat og nærmeste nabo i Mbe som bror, *dag yée*. Dattera hans kalte Ata for tante, *tógó*. De var ikke i slekt. Tante brukes vanligvis som oversettelse av kategorien "fars søster". Mors søster klassifiseres som mor, *nà'á*, slik jeg har gjort rede for i kapittel 3. Jeg forsto det ikke som at Fanta og Ladys barn gjensidig kalte hverandre for mor. De valgte heller det franske *tante*. Her brukes tante-begrepet etter europeisk mønster, som ei kvinne som er for nær mor til at hun blir klassifisert med fornavn.

Det kan virke som lengden på vennskapet virker inn på praksisen med å klassifisere venner som søsken. Ann og jeg hadde vært venninner siden vi var små. Far min var god venn og kollega av far hennes. Det var grunnen til at vi opprinnelig var blitt kjent. Den likeverdige relasjonen mellom faren min og faren til Ann, samt erkjennelsen av at vi var like gamle, gjorde at det ble opprettet et nært vennskap mellom oss. Jeg kjente brødrene og søsknene hennes, og hun kjente mine. Den eldste søstera hennes hadde jeg til og med hatt som førskolelærer i barnehagen. Ata hadde også hatt en langvarig relasjon nabogutten, som var brorens nærmeste venn gjennom hele oppveksten. Når det gjaldt Fanta og Lady, var de blitt kjent relativt nylig.

Det ser også ut til at hvordan folk klassifiserer andre utenfor familien ved hjelp av slektskapstermer varierer. Noen gjør stor bruk av det, og utnytter klassifikasjonssystemet. Andre gjør mindre bruk av disse mulighetene. De som gjør det, bruker samtidig muligheten for å klassifisere enkeltpersoner inn i nettverk og relasjon til seg selv. De utnytter potensialet i rolleforventningene som er knyttet til den enkelte type relasjon. Venninnerelasjoner er i utgangspunktet relativt egalitære relasjoner. "Jeg vil være venninna di, for da kan vi snakke åpent sammen", sa Ata til meg.

I nære venninnerelasjoner ble 2.person entall brukt i tiltale. Det ble altså ikke gjort bruk av høflighetstiltale i disse relasjonene. I de tilfeller der kvinner tiltalte og omtalte hverandre med høflighetstermer, ble det ikke definert som et nært venninneforhold. Bruken

av høflighetsformer, som var svært vanlig hos dii, hadde sammenheng med rang og alder. Det var vanlig å tiltale ei kvinne av høy rang og høyere alder enn tiltaler, med høflighetsform. Men nære venninner var åpne med hverandre på samme måte som søstre ble forventet å være det. For å beskrive dette åpne vennskapet, brukte de det franske begrepet "on s'entende", vi lytter gjensidig på hverandre.⁸ Men la oss gå videre og se på hvordan andre klassifikatoriske termer ble brukt.

"JEG ER MOR DI !"

"Du er jenta mi," sa Abbé. "Jeg er mor di siden du er på nivå med døtrene mine. Mannen din (Gunnar) er svigersønnen min." Abbé kjente foreldrene mine relativt godt. Døtrene hennes hadde lekt med søstera mi, og jeg var på alder med eldste dattera hennes. Ata hadde barn på min alder. Hun plasserte oss raskt i forhold til hverandre. "Jeg vil være venninna di, ikke mora di, selv om jeg har alderen til å være det", sa hun. "Hvis jeg skal være mora di, må du vise meg respekt, og da kan vi ikke snakke åpent sammen. Jeg ønsker å prate åpent med deg."

Abbé klassifiserte meg slik det var naturlig ut fra relasjonene vi allerede hadde til hverandre, og ut fra naturlig alders- og statusforskjell. Ata tar utgangspunkt i den typen relasjon hun mener er nødvendig for at hun skal være informant min. For at hun skal være informant min, mener hun at det er nødvendig at vi har et åpent forhold, og at hun skal fortelle meg ting åpent. Hun ønsket ikke at relasjonen mellom oss skulle være hemmet av at jeg måtte vise henne respekt, sa hun. Ata kjente ikke foreldrene mine. Abbé derimot, tar utgangspunkt i relasjonene som allerede finnes mellom oss og lar de være styrende for klassifiseringen.

Ata og jeg vendte stadig tilbake til spørsmålet om posisjonering, og hvilken relasjon vi skulle ha. Etter at jeg hadde snakket med Abbé, refererte jeg samtalen for Ata. "Jeg er både mor og venninne", mente Ata. "Og Gunnar er mannen min". Når jeg nå får brev fra Ata, skriver hun: "Kjære jenta mi. (...) Jeg håper mannen min har det bra..."

Det var en utvikling i forholdet mellom Ata og meg. Da jeg møtte henne, ville hun være venninne, så vi kunne snakke sammen. Etterhvert utviklet relasjonen seg slik at det var mindre naturlig bare å bruke venninneklassifiseringen. Jeg ble venner med barna hennes. De eldste av dem var på min alder, og tilhørte samme type kategori som meg. Ingen av dem hadde barn, og noen av dem var studenter. Den rene venninndefinisjonen av relasjonen ble

⁸ Dette var for øvrig det samme begrepet som de brukte om ektepar som var mye sammen og som hadde felles økonomi. Det trengs penger til ekstra kjærestes. Hvis kona hadde oversikt over alle pengene i husholdet var det

altså opplevd mer og mer unaturlig for meg. Jeg hadde ikke barn, og var dermed per definisjon ei ungjente. Ata var ei seniorkvinne med stor autoritet i mange sammenhenger. Jeg ble kjent med barna hennes som var like gamle som meg, og som var på samme statusnivå som meg. Hun hadde en sønn som studerte, og som var like gammel som meg. Jeg startet å kalle Ata for mor. Samtidig beholdt vi det åpne forholdet. Det var nødvendig for antropolog / informant-relasjonen vi hadde.

Både Abbé og Ata utnytter potensialet i klassifikasjonssystemet til å velge klassifisering ut fra den type relasjon de ønsket seg. For Abbé var det viktig å være mor. Hun hadde arbeidet som tjener hos hvite i mange år, og hun hadde sett meg vokse opp. Det var ikke et egalitært forhold. Alderen og de tidligere relasjonene mellom oss gjorde at det eneste mulige valget for at hun skulle beholde sin selvhevdelse, var en mor/datter-relasjon. Ata hadde et helt annet motiv når hun skulle klassifisere relasjonen vår. I begynnelsen valgte hun venninnerrelasjonen, som gjorde at vi kunne ha den typen åpenhet som var ønskelig fra begge parter. Etter hvert ble det mer naturlig med en mor/datter-relasjon siden hun var så mye eldre enn meg.

I utgangspunktet ble hvite mennesker klassifisert opp i hierarkiet ved at man brukte ærestitler og tiltaleformer på dem. Hvite er, slik folk oppfatter dem, rike, og det gir status. I tillegg har de alltid hatt spesielle posisjoner som prester, leger, lærere, husfruer ol. som har og har gitt dem status. Men det kan synes som om vi som var barn av de misjonærene, vi som var vokst opp der og som folk hadde sett på som barn, ble oppfattet annerledes. På sett og vis var og er vi i en mellomposisjon, slik mange oppfattet oss. Dette gjaldt spesielt de som hadde kjennskap til foreldrene våre, og til andre som oppfattet hvor vi kom fra, slik Abbé hadde. Fortrinnet mitt framfor ”fremmede hvite” var at jeg kjente en del mennesker, og mange flere kjente meg og familien min. Det å ha relasjoner et sted, betyr at det var mennesker som følte seg forpliktet til å hjelpe meg fordi jeg inngikk i relasjon med dem. Jeg var ikke en fullstendig fremmed person som man ikke var forpliktet overfor.

Jeg vil fortsette med å se på hvordan begrepet 'mor' ble brukt.

Kvinnen som mor

Informantene brukte morsbegrepet på to måter. For det første omtalte de mødre generelt som en kategori. Ei mor fortjener respekt fordi hun har født barn. I denne sammenhengen er det uvesentlig hvem hun er mor til, bare hun er ei mor. For det andre snakket informantene om

det samme som å si at han ikke var utro.

mor som "mine mødre". Dette var biologisk mor, "hun som har født meg"⁹, og klassifikatoriske mødre som mors søstre og medhustruer. I tillegg var det andre kvinner som ble klassifisert eller som en selv klassifiserte som mødre av ulike grunner.¹⁰

Ei mor er ei som har født barn, og hun er verdig respekt, uavhengig av hennes andre statuser og posisjoner. Man stjeler for eksempel ikke fra ei mor. Kvinner lar peanøttene som de selger og vekselpengene ligge på gata uten at noen stjeler fra dem. "Stjeler ingen herfra", spurte jeg en informant en gang. Han så fortørnet på meg. En stjeler da ikke fra ei mor. Det ville være det samme som å stjele fra sin egen mor, mente han. Indirekte sa han, "Vi har da verdigheten i behold". Treffer en eldre kvinner på stien, er det vanlig å hilse: Goddag mor!

Ei kvinne endrer status når hun blir mor. Ei barnløs kvinne kan forsøke å adoptere et barn i håp om at de vil hjelpe henne når hun blir gammel. Men flere informanter som hadde hatt andres barn slik boende hos seg, klagde over at de ikke fikk hjelp av dem. De som hadde vokst opp hos dem, prioriterte sine kjødelige foreldre. Ei kvinne som ikke har barn er kraftløs og hun er fattig. Rikdom for ei kvinne er barna hun har. Spesielt takknemlig var dii-kvinnene for døtrene. Derfor kalles gjerne døtre langt ut i rekken av søsken for "Jeg er ikke fattig", "Jeg er rik", eller "Det gjør ingenting". I det siste tilfellet ble barnet født mens faren var syk. Han døde da jenta var rundt et år. Men siden det var ei jente som ble født, gjorde det ingenting, fortalte mora meg etterpå. Døtre som kommer etter en rekke med gutter kan få navn som Ginae, "Det er sant!".

Det er vanlig at kvinner blir kalt etter navnet på det eldste barnet sitt. Dette er en skikk som brukes blant mange av folkegruppene, og som mange av de utdannede venninnene mine i byen også brukte. Kvinnene satte i det hele mer pris på å bli kalt etter hvem de var mor til, enn ut fra hvem de var gift med. Mennene brukte ofte dette navnet på konene sine. Det var en måte å ære dem på. Kvinner som ikke har barn, kan naturlig nok ikke bli kalt med denne ærestittelen (Shebi, 1997:130).

Ei respektabel mor

Jeg ønsket å ha en ydmyk holdning, og kalte de gamle kvinnene i kvinnegruppa for "maman", mor.¹¹ Ata og jeg satt og pratet en dag, og hun refererte til ei av de gamle kvinnene i

⁹ "Elle qui m'a accouchée".

¹⁰ Jeg har gjort rede for klassifikasjonssystemet i kapittel 2.

¹¹ Blant kvinnene var det tre generasjoner. Det var de yngre på min alder og oppover som hadde små barn. Så var det de som holdt på å bli bestemødre som Abbé og Adissa på 40-50 år. De jeg kaller de gamle kvinnene var eldre kvinner på 60-70 år. I dagligtale ble de ofte kalt "une grande mère", ei bestemor. Abbé og Adissa derimot, ble kalt "mère", mor.

kvinnegruppa, Adji, som "ta mère", mora di.¹² Ata ville ikke kalle henne for mor. "Jeg vil ikke vise henne respekt", sa hun. Adji var eldste i kirka, og medhjelper under nattverden. Hun hadde altså en høy posisjon. Ata uttalte det med spøk i stemmen, men samtidig kom det ofte fram at hun ikke likte Adji. De to var ikke i slekt. Det var normalt å kalle Adji for "la maman Adji" siden hun var ei gammel kvinne og siden hun var eldste i menigheten¹³. Dette betød ikke nødvendigvis at en regnet henne for å være en spesiell mor. Jeg har spurt andre om slike tilfeller generelt, og da kom det fram at det gjerne var en spesiell grunn hvis en person lot være å kalle ei kvinne som Adji for mor, *nà'á*. Det kunne være slektskapskonflikter på bakgrunn av ubetalte brudepriser, eller det kan ha vært at Ata mente den gamle kvinnen drev med hekseri og ikke stolte på henne.

Det å være mor, og det å vise seg egnet til å ta seg av sine barn, gav grunnlag for respektabilitet, og det var betydningsfullt som noe som avkrevde respekt i møter mellom mennesker. Eksempelet ovenfor er derfor et unntak.

Mødre blir vurdert langs moralske skalaer ut fra om de regnes som gode eller dårlige mødre. Edel og Edel hevder at de moralske forpliktelsene for ei mor til å ta vare på sitt barn er universelle (1959:34). De moralske implikasjonene er svært gjennomtrengende, ikke bare som restriksjoner, men også i form av positive idealer og fortrinn, i moralsk forstand. Et spedbarn trenger ei mor, enten i form av ei biologisk mor, eller en stedfortreder, for i det hele tatt å leve opp. Det er mor som dekker barnets mest basale behov som behovet for mat.¹⁴

Hva som regnes som godt, og hva som dårlig oppførsel for ei mor varierer imidlertid (Edel & Edel, 1959: 38f). For Akan-kvinnene er det å ha nok mat til barna en av de viktigste side ved å være mor. Hvem som helst kan passe et barn, sier de, men ikke alle vil streve slik som de gjør for å tjene penger til å gi barna mat (Clark 1995: 2). De viser barna kjærlighet ved å gi dem mat og økonomisk underhold¹⁵. For mine informanter var også det å forsørge barna en viktig side ved det å være mor, selv om det i utgangspunktet var fars oppgave å skaffe mat til familien. Enker og skilte kvinner må imidlertid sørge for familiens underhold selv. Det blir videre fremstilt som viktig at barna er stelt, og får mat og skolegang. Barna skal vaskes hver dag, og håret skal stelles. Småjentene blir helst frisert med fletter. Hvis de nekter

¹² I omtale brukes "mère", mor, mens i tiltale brukes "maman", mamma. På Díí heter mor *nà'á*.

¹³ Den gamle Adja er død etter at jeg snakket med henne.

¹⁴ Andre feminister vil steile over et slikt utsagn. Ideelt sett kan en påstå at far bør ha en like sentral posisjon som mor i forhold til sitt barn. Edel og Edel går imidlertid ikke inn på andre nære personer rolle i forhold til barnet, som far og besteforeldre og søskens rolle. Disse relasjonene er heller ikke de viktige her.

Det som imidlertid synes klart, at ei mor eller ei "surrogatmor" må til for at et barn skal få næring og vokse opp.

¹⁵ Dette er i sterk motsetning til idealene i Norge der mors tilstedeværelse blir fremhevet som det viktigste for

det blir håret klippet kort, og får høre at de ser ut som gutter. Det viktigste er ikke at mor passer dem kontinuerlig, men at hun sørger for at de blir passet bra på. Minstebarnet får imidlertid nesten alltid være med mor.

"(...) the moral obligation for a mother to take care of her children" (Edel & Edel, 1959:34) mener jeg har med respektabilitet å gjøre. I begrepet "ei god mor", ligger det elementer som kan knyttes til respektabilitet. "Ei god mor" oppfyller de moralske forpliktelsene som forventes av henne, i diskursene rundt henne. Ei respektabel kvinne i Ngaoundéré er samtidig ei god mor. Og har hun ikke fått barn selv, tar hun til seg barn som hun sørger for. Kvinnen er respektabel ved å oppfylle kravene for respektabel atferd, og en av de viktigste sidene her, mener jeg, er å framstå som ei god mor.

Haoua blir anklaget av Fanta og Ata for ikke å følge opp morsrollen tilstrekkelig. De mente at Haoua, når hun solgte øl, ikke hadde tid til å se etter barna sine ordentlig. Det at Haouas barn var dårlig stelt og skitne ble brukt som bevis på at hun ikke skjøttet sine morsplikter ordentlig. Ata var også mye ute, men jeg hørte aldri at hun ble kritisert for ikke å ta seg av barna sine. Men i motsetning til hos Haoua, var Ata sine barn alltid velstelte og reine.

Vi ser altså at morsrolle er viktig for kvinners status, og i deres framtrede som respektable kvinner. Betydningen av morsstatusen synliggjøres i det dramaturgiske spillet der begrepene mor og barn brukes aktivt. De sier noe om relasjoner, om hvem som skal vise hvem respekt, og hvilken respekt som skal vises. I dette hører det også med hvilke respektshandlinger som er forventet. De moralske sidene ved å være mor, er framtrede. Ei kvinne framstår som ei dårlig eller god mor. Her finnes det alle gradforskjeller. Ei god mor sørger for barna sine, og gir dem stell, mat og skolegang¹⁶. Gjennom å bli vist respekt som ei god mor, viser kvinnen seg som ei respektabel kvinne, og øker dermed sin moralske kapital, og sin anseelse i miljøet rundt seg.

Mor / datter-relasjoner

Fanta hadde gått i sylære hos Ata. Dermed hadde de et respektforhold der Fanta viste Ata respekt. "Jeg er mor hennes", sa Ata. Fanta refererte alltid til Ata som "la maman Ata". Til jul fikk Fanta penger så hun skulle stelle i stand noe mat. Ata fortalte etterpå at hun hadde bedt Fanta om å gjøre det fordi hun ikke hadde hatt tid selv. Fanta var den nærmeste til å be om tjenesten, for Fanta respekterte Ata som en mor.

barna.

En mor / datter relasjon er svært viktig. "Hvis du ikke har døtre, er det som ikke å ha barn", har flere dii forklart meg. Dette begrunnet de i erfaringen av at det er døtrene som tar seg av foreldrene når de blir gamle.¹⁷ Svigerdøtre var ikke så helhjertede som døtre i å ta seg av sine gamle, mente folk. Svigerdattera var mer opptatt av sine egne foreldre enn av sine svigerforeldre. Derfor var døtre best. Dette er på mange måter paradoksalt tatt i betraktning av at dii har et patrivirilokalt bosetningsmønster, og at svigerdatter bor sammen med svigermor si, mens dattera bor et annet sted.

Hva innebærer så en mor / datter relasjon? For det første er det en relasjon der datter skal vise respekt til mor. Samtidig er det forventet å være en nær og intim relasjon. Ata mente at en mor og datter relasjon ikke kunne inneholde for mye åpenhet fra moras side. Samtidig er det en relasjon der det forventes en del åpenhet og nærhet. Ei mor fortalte at hun hadde ønsket seg døtre fordi hun kunne snakke mer åpent med ei datter enn med sønnene sine. Det er imidlertid ikke en spøkerelasjon, men respektrelasjon¹⁸. En lager ikke vitser og morer seg med mor si, slik en kan gjøre det med morbror og besteforeldrene. Datter skal vise respekt til mor, men de har samtidig en nær relasjon der mor er en person datter kan betro seg til.

Jeg vil fortsette med å si noe om kvinnene som koner og medhustruer. Hva særpreger, og hvordan forhandles det om respekt i disse relasjonene som kvinnene inngår i?

"DU ER KONA HANS ! "

Marie-Claire presenterte meg for mannen sin. "Du er kona hans", sa hun. "Jeg er førstekona, mens du er andrekona". Hun lo da hun sa det siste. Jeg protesterte, men vant ikke frem. Senere fortalte jeg om at Marie-Claire og jeg var medhustruer (*co-épouse*) til Hadidja. Hadidja og Marie-Claire var kolleger med Hadidja som overordnet. "Det vil ikke jeg være", sa hun. "Jeg har sagt at jeg er svigerinna hennes. Da kan jeg kommandere henne, og hun må respektere meg." Hun lo. "Hvis hun skal være førstekone kan hun kommandere meg. Slik makt får hun ikke over meg." Verken Hadidja eller Marie-Claire var dii.

Noen dager før avreisen min, ville Fanta at vi skulle bli fotografert sammen, jeg og familien hennes. Vi tok tre bilder. Først tok fotografen et bilde av oss Fanta og meg. Dernest

¹⁶ Kvinnenes inntekter gikk ofte til skolegang for barna mens mannens inntekter gikk til husleie og mat.

¹⁷ De gbayaene jeg har spurt om dette, påpeker at det er viktig både med døtre og sønner. Derimot snakket jeg med ei kvinne fra Nord-Kamerun som bekreftet at det for henne var viktigst med døtre. I hennes gruppe var dessuten brudeprisene svært høye, og det var derfor mye rimeligere med døtre enn sønner. Selv var hun enke med 7 sønner og ei datter. Jeg spurte om hva hun hadde tenkt å gjøre med brudepris for sønnene. Hun mente da at det jo gikk an å gifte dem med kvinner fra andre grupper der brudeprisen var lavere. Diifolket har en lav brudepris i forhold til folkegrupper i Nord-Kamerun og Tchad.

tok han et av hele familien og meg. Til slutt ville de at jeg skulle bli fotografert sammen med Moussa, og det ble gjort. "Her er jeg med kona mi", sa Moussa da vi poserte. Mannen til Ann kalte meg også ved et tilfelle for kona si, og lo da han sa det. Kjæresten min, Gunnar, var på besøk. Da han møtte kvinnene i kvinnegruppa, hilste de på han med å si at "Vi er konene dine". Dette brukte Ata bevisst, og kalte ham flere ganger for mannen sin.

I de fleste eksemplene jeg har kommet med, er det individuelle menn eller kvinner som har klassifisert meg som kone til en bestemt mann. I alle disse tilfellene kjente jeg både mennene og konene deres, samt barna deres godt. Jeg var altså en nær venn av familien. Dette gjaldt i eksemplene med Fanta, Marie-Claire og med Ann.

Når det gjelder måten Ata bruker betegnelsene, er de omvendte. Hun klassifiserer seg og sine venninner eller søstre som koner til min kjærest. Når det gjaldt relasjonene mellom meg og de enkelte kvinnene, kalte jeg dem venninner eller mødre alt etter som hvor gamle de var og hvilken relasjon vi hadde. Dermed var ikke alle kvinnene enkeltvis "konene" til min mann. Noen av dem, som Abbé, var svigermødre. Det vi ser her, er at klassifikasjonene varierer ut fra om kvinnene regner seg som en gruppe, eller ut fra om de samhandler med meg individuelt eller med ektefellen.

Det er altså forskjell på den kollektive bruken av termene, som i en bestemt situasjon setter strek over de statusforskjellene og fremhever nivålikheten, og de individuelle relasjonstermene som brukes i andre situasjoner.

Svigerfamilier, spøke- og respektsrelasjoner

I kapittel 3 gikk jeg inn på i hvilken måte spøke- og respektstiltale ble brukt i svigerfamilier. For å repetere kort brukes konetermen *kée* både på ektefellen og på hennes yngre søstre og alle som klassifiseres som yngre søstre. På samme måte brukes termen for ektemann, *w*, om ektefellen til kvinnen samt hans yngre brødre. I tillegg klassifiserer nevøen morbrors kone som kone, *kée*. Dette er termer som brukes på potensielle ektefeller i tilfelle dødsfall eller i tilfelle en mann vil ha seg flere koner (Muller, 1997). Det er ikke uvanlig at et sett med medhustruer er klassifikatoriske søstre. Dette er fenomener som er velkjente i samfunn med leviratekteskap¹⁹.

Hvis vi går videre og ser på hvilke termer som brukes i disse relasjonene ser vi at en mann bruker spøketiltale til potensielle koner. Dette er altså en spøkerelasjon. På samme måte

¹⁸ Denne distinksjonen har jeg gjort rede for i kap2.

¹⁹ Blant mine informanter var det imidlertid vanligere at barna og brødrene til ei enke kjøpte henne ut av båndene til svigerfamilien enn at hun fikk en ny ektemann til gjengjeld for ham hun mistet.

er det en spøkerelasjon mellom ei kvinne og ektemannens yngre brødre, som er klassifikatoriske ektemenn. Jeg tror at spøken rundt meg som kone må forstås i lys av praksisen med å klassifisere yngre søstre som koner. Ann klassifiserte meg som søster i flere sammenhenger, som jeg har vært inne på ovenfor. Hun lot bl.a. barna sine kalle meg mor, *nà'á*, som er vanlig tiltale for søstre av mor.

Det som er felles med disse tre kvinnene og mennene deres, er at jeg i alle tilfellene hadde et godt vennskap både med kvinnene og mennene. Jeg spør meg om dette kanskje var en måte å legitimere vennskap mellom menn og kvinner på? Ved å klassifisere relasjonen inn i slektskapssystemet ble det en legitim relasjon, tror jeg. Hvis jeg i motsetning til dette hadde blitt en konkurrent til kona, tror jeg ikke at mennene og kvinnene ville brukt disse termene på en så spøkefull måte.

Medhustruer, likeverdige, eller konkurrenter?

En gruppe medhustruer er på en måte en kategori som er på samme nivå i hierarkiet. De er alle konene til den samme mannen. Samtidig er forholdet mellom konene hierarkisk ordnet. Førstekona har høyest status dem i mellom. De andre konene kan imidlertid sette denne statusen på prøve ved å få flere barn enn henne, eller ved å være mer populær hos mannen.

Marie-Claire var eldre enn meg, og hadde tre barn. Jeg hadde ingen barn. Dermed hadde hun høyere status enn meg. Eller hadde hun det? Hva var det egentlig som skjedde da hun klassifiserte meg som andrekona til mannen sin? Jeg prøvde meg på det samme med Ata en gang hun sa at Gunnar var mannen hennes. "Jeg vil være førstekona", sa jeg. Men det aksepterte hun ikke. Hun måtte være førstekona, for hun var eldst. Det var en nivåforskjell på oss som gjorde at jeg måtte være under henne, når vi gikk inn på en avklaring av statusforskjellene oss i mellom. Jeg måtte til slutt slå meg til ro med at en mann som regel foretrekker den yngste kona. Dette argumentet aksepterte hun. Denne samtalen foregikk også med mye latter.

Sett i lys av den virkeligheten mange kvinner levde i, og sett i lys av at de fleste av dem ønsket å leve i et monogamt ekteskap der mannen verken hadde elskerinner eller flere koner, kan det virke absurd at de gjør dette til et spill. Det å være medhustruer kunne i det virkelige livet være blodig alvor. Thérèse var gift da mannen kom hjem med ei ny kone. Thérèse fortalte meg at hun hadde hatt mest lyst til å skilles. Men kvinnene rundt henne oppfordret henne til å holde ut. "Vi har det alle slik", sa de. Díf-kvinnene sa det slik: "En hund spiser av kjøttet som ligger foran ham." Mennene er slik (av natur) at de "må forsyne seg" av det som ligger foran dem. Derfor kan man heller ikke klandre dem for det. Indirekte sier de

med dette at kvinnene lurer, mens mennene er bundet av lystene sine.

"Il faut seulement supporter", hørte jeg ofte kvinnene si. "Man må bare holde ut." Thérèse fortalte at hun og medhustruen nå støttet hverandre og hjalp hverandre praktisk og moralsk. De hjalp hverandre med å se etter den andres barn og med å lage mat. De støttet hverandre også i konflikter med mannen. Andre medhustruer hadde konstant konflikter gående. Det at medhustruene støttet hverandre var også vesentlig for Thérèses posisjon i kirka, fortalte hun meg. Verken mannen eller medhustruen hadde nattverdrett²⁰. Men det hadde Thérèse som førstekone. Hun hadde også høye posisjoner i kirka ellers. Hun fortalte meg at opprettholdelsen av disse rettighetene var avhengig av at hun og medhustruen holdt fred.

Mannen til Thérèse hadde vært gift før han giftet seg med henne. Til sammen hadde han 14 barn som han på ulike måter forsørget og tok ansvar for. Tre av disse var Thérèses, og fem var medhustruens. Et barn hadde han fra et tidligere ekteskap. De siste fem var med ulike elskerinner. Mannen var med andre ord en velholden mann, men det ble likevel mindre penger og tid på Thérèse og den andre kona som han var gift med. Thérèse gikk som oftest i billige klær. Det hadde hun ikke gjort om han hadde vært monogam. Da hadde hun nok hatt flotte klær, og blitt betegnet som ei velholden kvinne slik som til dømes Ann. Til og med Fanta, som var langt fattigere, hadde finere klær enn Thérèse.²¹

Hva er "egentlig" dette?

I begynnelsen var jeg veldig usikker på hva de mente når kvinnene klassifiserte meg som kone til mannen sin, eller når menn kalte meg for kona si. Hva betydde det når kvinnene kalte seg for konene til min mann? Dette spillet ble aldri koblet til seksuelle hentydninger. For kvinnene var det sannsynligvis spesielt spennende at de lot ei hvit kvinne delta i dette spillet. Hvordan ville hun reagere?

Rammen rundt situasjonen var preget av latter og vitser. Det var altså ikke en situasjon der en kastet ut fornærmelser. Av reaksjonen til Hadidja da jeg fortalte henne om forholdet mellom meg og Marie-Claire, kan vi også tolke at hun oppfattet det hele humoristisk. Samtidig går det klart fram av reaksjonen hennes at det også er et spill om posisjoner i rangshierarkiet. Det er et spill om hvem som har mest og minst status, om hvem

²⁰ I kirka var det vanlig praksis at en mann som tok seg mer enn ei kone, mistet retten til å gå til nattverd. Kvinner som giftet seg inn i et polygamt ekteskap mistet også denne retten. Førstekona beholdt retten til nattverd så lenge det var relativt rolig i husholdet.

²¹ Klær var et svært viktig statussymbol i Ngaoundéré.

som må respektere hvem. For Ata er det viktig at jeg ikke blir førstekone, mens hun er andrekone. Det er greit for henne å være venninne, for det er en type status der respektshierarkiet ikke er vesentlig. Likeledes var det akseptabelt å bli klassifisert som medhustruen min. Men når vi begynte å fordele rollene mellom medhustruene kunne hun ikke akseptere å stå under meg. Hun aksepterte å være min likeverdige, men hun aksepterte ikke å være under meg på den sosiale rangstigen.

Jeg tolker det som om forhandlingene var ledd i dramaturgiske spill som hadde en viss grad av seriøsitet over seg. Kvinnene hadde behov for å fordele statusforhold, spesielt i forhold til ei hvit kvinne som det i utgangspunktet var vanskelig å plassere på rangstigen. Dermed blir spillene enda mer uttalte enn det de kanskje vanligvis var. Det spennende er imidlertid at jeg opplevde at kvinner uavhengig av hverandre tok initiativ til slike spill, og fulgte dem opp hvis jeg tok initiativ. Det var altså en måte å forhandle statuser på som ikke var fremmed, verken for mennene eller kvinnene.

SAMMENDRAG

Det er vanskelig å forhandle om statuser. Det er lett å fornærme noen. Skal slike forhandlinger gjøres til gjenstand for eksplisitte utsagn av typen "jeg er over deg", aksepteres det ikke med mindre det er selvfølgelig. Jeg kalte en av broren min sine kamerater for lillebror, og det aksepterte han uten videre. Jeg var eldre enn ham, og han var venn med min lillebror. Det var bare rett og rimelig at han måtte vise meg respekt. Noen relasjoner er det altså enkelt å forhandle om. Andre forhandles over mer implisitt, gjennom spøkehandlinger.

Når det gjelder mennene som kaller kvinner de ikke er affinaler til for koner, kan ikke det forklares som implisitte forhandlinger over statusforhold, mener jeg. Men det er viktig å ha for seg at de mennene som kaller meg for kona si, begge er menn som jeg kjente svært godt. Jeg kjente mennene gjennom konene deres, og jeg kjente barna godt. På sett og vis var jeg som en del av familien. På denne bakgrunnen er det nærliggende å tenke seg at de bruker spøken på samme måte som de spøker med de yngre svigerinnene sine. Det betyr ikke at de nødvendigvis klassifiserer meg som yngre søster til kona, men at den typen spøkehandlinger som er "appropriate" å bruke overfor yngre svigerinner, også passer for meg. Bruken er altså parallell, mener jeg, uten at alt innholdet og alle forutsetninger for bruken av konetermen er til stede.

Dette viser på en fortreffelig måte hvordan relasjoner hele tiden er gjenstand for forhandlinger, og der respekt oppnås ved at en vises respekt. Til nå har jeg fokusert på

hvordan kvinnene, og mennene, forhandler med hverandre om hvem som har mest status. Da jeg skrev om morsrollen diskuterte jeg også noe av grunnlaget for ei respektabel mor. I kapittel 2 diskuterte jeg hvordan kvinnene akkumulerte respektabilitet som gifte, eller ugifte kvinner. I den neste delen av kapittelet vil jeg elaborere forholdet mellom respekt og respektabilitet gjennom å se på noen ulike lederposisjoner i de patrilineære avstammingsgruppene.

Kvinner og menn i høye posisjoner, en sammenligning

Jeg har tidligere vært inne på det kjønnsesifikke ved ulike statuser. Men selv om de fleste statusene er kjønnsesifikke, finnes det personer som overskrider grensene. Jeg ønsker å sammenligne to avstammingsgrupper der den ene har en kvinnelig *gbankii*, mens den andre har en mannlig. Ved å sammenligne disse to, vil jeg si noe om hvordan respektabilitet konstitueres i forhold til det å vise respekt. Respektabilitet er knyttet til akkumulering av moralsk kapital, slik jeg har definert det i innledningen til kapittelet, og i kapittel 2.

Gbankii er en mannsstatus. *Gbankii* oversettes til fransk med "père du famille" (far i familien), og er en lederposisjon personen blir valgt til av de eldre mennene i den patrilineære avstammingsgruppa. Alle *gbankii* i en landsby møtes regelmessig hos høvdingen i landsbyen, *gbanàà*, som sjefens råd. De fleste som blir valgt til *gbankii* er menn, men det forhindrer ikke at det også er kvinner som blir valgt til denne posisjonen. En *gbankii* har viktige oppgaver i forbindelse brylluper og ved dødsfall. Utover dette har de viktige oppgaver ved konflikter i avstammingsgruppa.

Enkelte høye posisjoner i tradisjonelle og moderne fora er også knyttet til kvinner. Generelt har eldre kvinner og fars søster spesielt, en høy posisjon. Likeså er svigermor ei sterk kvinne som dominerer over både kvinner og menn. Når det gjelder erverv som gir grunnlag for høye posisjoner, blir kvinnene som er flinke med tradisjonell medisin høyt respekterte. Likeså kvinner som tjener godt på handelsvirksomheten sin. Handelskvinnene vil jeg gå mer inn på i neste kapittel (kap. 6). Lederne i kvinneorganisasjonene, både i de tradisjonelle og de moderne, har en høy posisjon blant medlemmene av gruppen. De blir gjerne kalt mor, *nà'á*, av de andre. Lederen for *sion*-kvinnene har en slik høy posisjon. I byen er også kvinner ledere for sine organisasjoner og lag. Gruppene i kirka har ledere som blir sett opp til av de andre, og spareforeningene har sine "mødre".

Jeg vil starte med å presentere et eksempel der Ata utøver sin posisjon som *gbankii*, før jeg presenterer et eksempel fra Ann sin patrilineære avstammingsgruppe det Amadou er

gbankii.

ATA SIN SLEKT, BRYLLUPSFORHANDLINGER

Jeg kom til atelieret til Ata om morgenen og fikk beskjed om at hun ikke kom den dagen. Jeg gikk så hjem til henne, og fant henne der med en annen kvinne. Hun viste seg å være en yngre søster av Ata (FyBD), men Ata kalte henne datter. Ata tok meg så med til huset der bruden bodde sammen med familien sin. Der var det bryllupsforhandlinger i gang. Det skulle være bryllup samme dagen, og familiene til brudeparet var ikke enige om brudeprisen, og om hvem som skulle følge brudeparet dit de skulle bo. På vei hjem fra forhandlingene, fortalte Ata meg livshistorien sin:

Ata er eldst hos far sin, Baba, og han var igjen eldst hos sin far. Ata er ikke eldst hos mor si, Mama. Mora hadde en sønn fra et tidligere ekteskap, før hun giftet seg med Baba. Mama var førstekone hos Baba. Men nå er de skilt, slik det er vanlig blant eldre dii-kvinner.

Da Ata var liten, ble hun gitt til farbroren som fosterdatter²². Hun vokste imidlertid opp hos mormoren, slik det er vanlig i mange familier. Da hun var 12 år, ville farbroren at hun skulle komme og bo hos ham i Ngaoundéré. Det var han som betalte skolegangen hennes gjennom hele oppveksten. Hun ville ikke, men var i Ngaoundéré hos ham i skoleferiene, og kom hit (til Ngaoundéré) da hun var ferdig på skolen. Her var det mannen hennes så henne, og ba om å få henne. Hun dro hjem til Mbé, og ble ført til ekteskapet. Da de giftet seg, flyttet hun med mannen til Banyo, en by lenger sør.

Nå i jula som var, var det mange dødsfall, refererte Ata. I den ene *deuillen* (sørgetiden) samlet farbroren alle brødrene sine, Ata, og alle barna sine. Så utpekte han henne som *gbankii*, far i familien. "Men hvordan kan jeg klare det?" hadde hun spurt. De eldre mennene, fedrene hennes, forsikret henne om at de skulle initiere henne og lære henne opp. "De vil ha meg fordi jeg er "vaillant" (modig), jeg oppfører meg skikkelig, og snakker for meg, så de velger meg overalt". "Overalt hvor jeg er roper de Ata, Ata. Jeg kan ikke gå på et møte uten at jeg blir valgt til et verv."²³

Men hva innebærer det å være far i familien?" lurte jeg på. Ata kom med et eksempel. Når dattera nå skulle gifte seg, kom svigerfamilien først med en gave på 10.000. Den ble gitt til Ata som 'far i familien'. Så kom de med 50.000 som mor til bruden brukte til innkjøp av utstyr. Dette utstyret så vi på, masse asjetter, gryter, serveringsfat, bøtter...osv.

Ata brukte de 10.000 hun hadde fått til ingredienser til småkaker til festen, og fikk noen til å tilberede det. Da vi så på brudens utstyr, oppdaget Ata at det manglet kaffekanne og basteppe. Hun gav brudens mor 5.000 som ble brukt til innkjøp av dette. Videre gav hun 1.000 til bruden så hun skulle få håret flettet.

²² Adissa kalte ham far hele tiden når hun snakket om ham. Jeg har valgt å bruke det norske begrepet farbror for å lettere skille ham fra Atas biologiske far.

²³ Dette siste er et utrop hun ofte kom med etter at noen hadde valgt henne til et verv, og var en del av selvpresentasjonen hennes.

Da vi var i huset til fosterfaren, satt Ata og forhandla i inngangspartiet nesten hele tiden. De andre kvinnene satt inne på plassen og lytta til det som ble sagt. Der satt jeg og, men skjønnte lite av det som skjedde. Ata forklarte meg hva som hadde skjedd etterpå.

Forhandlingene dreide seg om hvordan de skulle følge bruden til sitt nye bosted i Guider. Brudgommen arbeidet der. Vanligvis skal ei kvinne fra mor til jentas familie (ikke mora),²⁴ og ei kvinne fra far til jentas familie, følge bruden til ekteparets nye bosted. De hadde bedt Ata om å følge fra far til jentas familie, men Ata hevdet at hun ikke kunne gjøre det, siden hun var mann. Hun var jo far til jenta. Det var nesten ingen andre kvinner i far til Atas familie. Reisen skulle dekkes av svigerfamilien. Men det tok mye tid for den som måtte reise, og det igjen betydde tapt arbeidsinntekt, for det var en lang reise.

Brudeprisen hadde ikke svigerfamilien råd til enda, sa de. Når den kommer vil den bli gitt til Ata. Hun vil insistere på å gi den til far til jenta, forklarte hun meg, men hvis hun hadde villet, kunne hun tatt alt selv. Hvis han insisterte på at hun skulle ta det, noe han sannsynligvis kom til å gjøre, kom hun til å ta litt, 5 eller 10.000, og gi resten til far til jenta. I andre familier beholdt imidlertid *gbankii* alt.

Jeg har spurt litt rundt om det var vanlig at kvinner ble "far i familien". Noen kjente ikke til det, mens andre hevder at det ikke er umulig. Muller²⁵ kunne berette at det ikke bare var kvinner som "ble menn" hos dii. Noen ganger ble også menn "kvinner". I *sion*-kulten, som var en kvinnelig helbredelseskult, hadde han funnet eksempler på menn som hadde fått sykdommen, og blitt medlemmer av kulten²⁶. Han mente at medlemsskap hadde en tendens til å følge matrilinejen. Grunnen til at menn var medlemmer, mente han, var hvis det ikke var potensielle kvinnemedlemmer i familien.

I Ata sin avstammingsgruppe er det mange menn. Hun er en av de få kvinnene. Faren har nesten bare brødre, så da hun ble født, som den eldste i den nye generasjonen, kalte de henne for lillesøster. Det ville altså vært fullt mulig at en av brødrene hennes ble "far i familien". Men fedrene valgte henne, i følge henne selv, fordi hun var modig og talefør. Det kan ha hatt betydning at hun var eldst i generasjonen sin. Hun ble altså ikke *gbankii* fordi det ikke fantes mannlige alternativer. Det var tvert imot få kvinner i den patrilineære avstammingsgruppa.

²⁴ Her ble det ikke spesifisert om det var den matrilineære eller patrilineære avstammingsgruppa til mora det var snakk om.

²⁵ Under samtale med Jean-Claude Muller, juni, 1995.

²⁶ For å bli medlem av kulten måtte en først ha diagnostisert en sykdom som hadde følgende trekk: Kvinnen sluttet å spise, men av og til spiste hun mye. Jeg fikk flere ganger fortalt at folk hadde prøvd å gå til europeiske leger for å få hjelp for sykdommen. Der fikk de vite at dette var en sykdom som de hvite ikke kunne helbrede. Kvinnen som er syk, må gå gjennom en initieringsperiode der hun blir malt rød over hele kroppen. Hun får ikke snakke med folk i landsbyen, ingen kan ta på henne, og hun går rundt og får mat der hun kommer. Når hun så har lært et eget språk blir hun frisk igjen og er etter dette selv medlem av kulten. Denne kulten finnes også hos

Jeg vil hevde at det at Ata var regnet som ei respektabel kvinne var betydningsfullt for at hun ble valgt til *gbankii*. Fanta sa om Ata at ”Vi liker henne fordi hun er *vaillante*, modig”. Ata vågde å stå for noe, og kjempe for det hun mente var rett. Det satte de andre kvinnene pris på. Jeg observerte ofte hvordan hun som en av få kvinner tok ordet og deltok i debatter i grupper både med menn og kvinner til stede. Mens de fleste kvinnene hadde en tendens til å være tause i debatter med menn og kvinner til stede, var Ata og noen få andre kvinner aktive²⁷. Ata møter ikke bare opp der ting blir diskutert. Hun blir aktivt oppsøkt for rådslagning og når viktige temaer står på dagsorden. Mesteparten av dagen oppholdt hun seg i systua på markedet, og det var samtidig et godt egnet sted for feltarbeid. For her skjedde mye av det som viste seg å bli viktig for informantene. Ata ble sett på som ei betydningsfull kvinne i flere sammenhenger.

Rosander hevder at ei respektabel kvinne i Ceuta er ei kvinne leder for et moralsk fellesskap. Hun er sentral i den moralske diskursen der "sannhetene" om de andre blir skapt (1991: 187). Vi ser at dette også gjelder med Ata. Hennes aktive deltagelse i diskursene som pågår konstant gjør henne sentral i bedømmelsene om hva som er godt og om hva som ikke er det. Det kom hele tiden mennesker innom i systua til Ata på markedet. På mange måter fungerte denne systua som et møtested, og som et sentralt sted for diskusjon av viktige hendelser. Foran styremøter i menigheten, når noe var viktig, og når det skulle være ADECAM-møte møtte mange opp i systua for å diskutere sakene. Det var sannsynligvis ikke tilfeldig at dii-journalisten på radioen ofte var innom. Det var rundt Ata sakene ble diskutert, og avgjørelser ble tatt i mange saker.

La meg imidlertid fortsette med å presentere en annen avstammingsgruppe, der Amadou var *gbankii*, nemlig Anns slekt. Vi ser at Anns farbror, Amadou, spiller en helt annen rolle, og får ulik betydning i Ann sin avstammingsgruppe enn den Ata spiller i sin avstammingsgruppe, selv om de har den samme formelle posisjonene i de to ulike gruppene. Begge har en viss autoritet i kraft av sin posisjon, og har av den grunn krav på å bli vist en relativt streng form for respekt. Formålet er å synliggjøre forholdet mellom respekt og respektabilitet bedre.

mbumfolket, og språket som læres skal etter det jeg har hørt være et omvendt mbum.

²⁷ Samaki Samuel hevder at tradisjonelt skal kvinner tie i forsamlinger og under diskusjoner. Det er bare kvinner i byen, og kvinner som har litt utdannelse som våger å ta ordet, sa han. Adissa har både bodd i byen lenge, og har fullført folkeskolen. Da jeg refererte til ei eldre kvinne, som holdt på å lære å lese, som ofte tok ordet i dii-gruppa, mente Samaki at hun også hadde bodd så lenge i byen at hun hadde lært seg å snakke i forsamlinger.

SLEKTA TIL ANN

Da Ann giftet seg, var det en av brødrene til faren, Amadou, som fikk brudeprisen.²⁸ Det vil si at det var Amadou som var *gbankii*, "far i familien". Far til Ann,²⁹ var storebror til Amadou. De har ikke samme mor eller far, men de er medlemmer av samme patrilineære avstammingsgruppe.³⁰ Amadou var sentral i far til Ann sin begravelse.

I begravelsen til far til Ann kom det inn store pengesummer i gaver. Han hadde vært en stor mann, og hadde hatt kontakter både i inn og utland. Amadou satt og passet på pengene som kom inn, og dro for å kjøpe ved til bålene som skulle holde folk varme i løpet av natta. Da han kom tilbake, mente Ann at han hadde fått altfor lite ved for de pengene han hadde tatt med. Enten hadde han blitt lurt, noe som hun anså for å være lite trolig, eller så hadde han tatt av pengene selv, mente hun.

Hva skulle hun så gjøre med dette? Jeg stilte spørsmålet. Hun fortalte at siden hun var nummer fem i søskenflokket, og derfor ikke hadde noen formell makt, kunne hun ikke gjøre noe. Hun mente at de to eldste søsknene kunne ha snakket ham til rette, men de var ikke sterke nok til det. Mann til Ann, som i utgangspunktet var en stor mann, kunne absolutt ikke gjøre noe overfor sin svigerfamilie, da jeg spurte om hans muligheter til å gjøre noe med situasjonen.

Det ble ikke bedre da det dagen etter dødsfallet skulle være begravelsesseremoni. Faren visste at familien kom til å krangle, fortalte Ann. Derfor hadde han ønsket at kirken skulle ordne det seremonielle. Dette innordnet Ann og søsknene hennes seg under, mente hun. Det var avtalt med presten at en av de eldre brødrene til Ann skulle si noen ord under seremonien. Men Amadou tok styringen. Mye ble sagt på dii, som presten ikke forsto, og bror til Ann kom ikke til orde. Ingenting ble heller sagt om de siste dagene ved sykesenga.³¹ Ann raste og klagde sin nød til meg og andre som ville høre på.³²

Ann tok etter hvert styringen i kulissene, og fikk alle nøklene slik at det ikke ble stjålet mer enn det som allerede var tatt.

Ann måtte vise Amadou respekt. Han var en far, og hun kalte ham for det. Derfor kunne hun ikke gripe direkte inn overfor ham, selv om hun ville. Amadou har en tilskrevet og opparbeidet status som gjør at Ann må vise ham respekt. Det gjør hun, og oppfyller dermed

²⁸ Han hadde tatt hele brudeprisen selv, forklarte Ann meg, da jeg spurte.

²⁹ I byen gjaldt litt andre regler for hvem som var *grands*. Men menn som Anns far, som alle kalte Baba, var utvilsomt en *grand*. Her brukte de fulfuldevarianten av far, *baba*, siden det var vanlig i byen. På dii heter det *Bà'á*.

³⁰ I følge informasjon fra Dr. Dourmani Samuel som også er medlem av samme patrilineje.

³¹ Jeg var til stede under begravelsen, og reagerte, før Ann sa noe, på at en av sønnene ikke hadde en hilsen over faren sin. Jeg reagerte også over at det ikke ble sagt noe om sykeleiet og på måten Amadou tok styringen. De som ikke kjente familieforholdene forsto ikke nødvendigvis hva som skjedde siden mye ble sagt på dii.

³² Denne kjeftingen hennes var viktig nok. Etterpå visste alle dii at det hadde vært turbulent under denne begravelsen.

sine moralske forpliktelser overfor ham. Men samtidig mener hun at han har gått over streken for akseptabel moralsk oppførsel, og dette sanksjonerer hun indirekte: Hun mener selv at hun ikke kan sanksjonere direkte. De i søskenflokk³³ og i resten av slekta som kunne ha sagt noe direkte til Amadou, gjør det ikke. Hennes sterkeste kort er indirekte sanksjoner ved "å snakke". Etterhvert visste "alle" dii i byen hva som hadde skjedd.³⁴

HVORFOR VISE RESPEKT? MAKTFAKTORER

Respekt kan være tilskrevet eller opparbeidet. Tilskrevet respekt er den respekten som svigersønn må vise til svigermor, for eksempel. Det kan også være respekten som må vises til foreldre, faster eller farbror. Når en spør informanter om hvorfor de viser respekt, svarer de at det enten er fordi de er redde, *par honte*, eller fordi de ønsker å ære vedkommende, frivillig, *pour honorer, volontairement*. Dette er opparbeidet respekt.

Det synes som om spesielt yngre mennesker fremhever maktfaktorene når en spør dem hvorfor de viser eldre, gjerne personer med en høy status, respekt. De eldre jeg har spurt om dette svarer hovedsakelig at de viser respekt for å ære mennesker. Dette tror jeg kommer av at de eldre som jeg spør har krav på så mye respekt selv at de kan tillate seg å vise respekt til de som de vil, slik vi så Ata gjøre det da hun nektet å kalle den gamle damen for "mor". De yngre har derimot ikke den alderen og posisjonen som gjør at de kan ta seg slike friheter. Hvis de unge lar være å vise respekt til spesielt de eldre, slår det tilbake på dem selv. Da er det de selv som ender opp som uhøflige og ikke respektable personer. Dette så vi ovenfor med Ann. Hun gikk ikke direkte ut mot Amadou, for det ville sannsynligvis ha slått tilbake på henne selv.

Ann er ikke den eneste som har anklaget Amadou for hekseri. Han ble anklaget for mordforsøk noen år tidligere.

Amadou var prest sammen med André, som er i slekt med Fanta. Amado er ikke i slekt med André, men det er en stor aldersforskjell på dem. André er yngst. André beskyldte Amadou for å ønske å drepe ham. Det hele endte opp med at de begge ble forflyttet. Mange kristne mener at Amadou driver med *sorcellerie*, hekseri.

I og med at folk kjenner til de andre historiene om Amadou, koblet de hendelsen ved far til Ann sin begravelse inn i rekken av de andre hendelsene de kjente til om Amadou, og fortolket dem i lys av hverandre. Dette gjorde de eksplisitt som ved å si, "ja du husker vel hva som

³³ I følge Ann kunne den eldste søstera, som var eldst i søskenflokk, og den eldste broren hennes ha sagt mot Amadou hvis de ville.

³⁴ Dette bekreftet Muller da jeg snakket med ham noen måneder senere. Han hadde vært i Canada da dette

skjedde da...", og "den gangen var han også...". En ny hendelse bekrefter således både de forrige hendelsene der samme person, i dette tilfellet Amadou, er aktør, og gir autoritet til fortelleren av den nye hendelsen, i dette tilfellet Ann. Med dette oppnår hun to ting. Hennes eget renommé som en modig person blir styrket, og farbrorens blir svekket³⁵.

Et moment som kompliserer disse faktaene, er hekserianklagene. En som kjenner til hemmelighetene rundt hekseri, blir samtidig oppfattet som en sterk person. En sterk person er man redd. Derfor vil han eller hun gjerne ha mange som viser seg respekt ved hjelp av respektshandlinger. Folk viser dem respekt fordi de er redde for konsekvensen av ikke å gjøre det. Den som er sterk har samtidig sanksjonsmidler. Respektshandlingene bekrefter posisjonen til den som er mottaker av dem.

Ann selv var dypt religiøs, og sa aldri direkte at hun mente at Amadou var heks. Ann beskyldte ham for tyveri, for løgn, og for dominans under begravelsesseremonien. Ei anna informant tolket derimot anklagene til Ann som hekserianklager. De fulgte også vanlig mønster av hekserianklager, mente hun. Det er vanlig hos dii at hekserianklager rettes mot fars brødre og søstre. Dette er naturlig i og med at det er de som har formell makt overfor personen. Man anklager ikke morbror for hekseri, da han ikke har formell makt over en.³⁶

I diskursen Ann ledet var ikke Amadou en respektabel person. Mange andre dii var enige med henne i dette. Men Amadou hadde også viktige posisjoner. Noen hadde han fått av de hvite (med andre ord misjonærene) fordi han var dyktig faglig. Andre hadde han fått av sine egne slektninger. Men han hadde også mistet noen posisjoner da han ble fratatt prestekallet. Vi ser altså at om en og samme person går det flere diskurser som varierer med hvem som er delaktige i dem, og i tid. Noen ganger kan også angst for konsekvensene være medvirkende til at folk velger sterke personer, som angivelig driver med hekseri, til sentrale posisjoner. Men disse motivene er det vanskelig å skissere fullt ut, og det er heller ikke tema i denne oppgaven.

De som driver med hekseri, ønsker å vise seg sterke. Men jeg hørte stadig at aktive kristne og muslimer kalle dem for svake personer. Flere moderne kristne og muslimske venninner hadde en motdiskurs gående der de poengterte at de som drev med hekseri var svake fordi de ikke stolte på seg selv og den gode Gud / Allah (*Le Bon Dieu*). Dette er altså en

skjedde, men hadde allerede noen få dager etter ankomst i Ngaoundere hørt rykter om det som hadde skjedd.

³⁵ Se for øvrig Barth (1993: 157ff) for mer om hendelse / handling.

³⁶ Dette er akkurat det samme som Radcliffe-Brown beskrev i artikkelen "Mothers brother in South Africa". Det er en merkelig følelse i felten å oppdage at mønsteret gamle Radcliffe-Brown skrev om for lenge siden, bli gjenfortalt av ens egne informanter som aldri har hørt om, eller lest Radcliffe-Brown.

motdiskurs, opprettholdt både av muslimer og kristne som ikke ønsker å være delaktige i, og støtte opp under hekseriet. For dem er det viktig å poengtere at de som driver med hekseri er svake (*faible*). De klarer seg ikke selv. De bruker penger og energi på alt dette, mens det bare er Gud / Allah som egentlig bestemmer når alt kommer til alt, sier disse unge³⁷.

Konklusjon

Eksemplene ovenfor viser noe av kompleksiteten i forholdet mellom respekt og respektabilitet. De fleste viste Amadou respekt. Noen gjorde det fordi han hadde en høy posisjon i slekta og i arbeidslivet. Andre respekterte ham fordi de var redde for konsekvensene av ikke å gjøre det. Ata ble også respektert av ulike grunner. Hun kunne være krass mot folk hun ikke likte, og hun hadde makt. Derfor var det lurt å være på god fot med henne. Samtidig ble hun respektert høyt fordi hun var gavmild, hun var modig og talefør, hun var flink og kunne skrive og lese, og hun klarte å ta vare på barna sine ordentlig. Alt dette var med på å gjøre henne til en svært respektabel person. Man kan ikke se bort fra at det også var betydningsfullt da de eldste mennene i slekta hennes skulle velge ny *gbankii*.

Det som særpreger diskurser er at det er mange diskurser parallelt om de samme personene. I en diskurs er Ata en svært respektabel person. I en annen er hun kanskje det motsatte fordi hun har gjort noen handlinger som personene i denne diskursen ikke likte. Det samme er tilfelle med Amadou. Jeg har presentert ham som en upopulær person. Det er bare delvis sannheten. I andre diskurser er han en vel ansett person.

Kvinnenes viktigste statuser er i rollen som søstre, mødre, døtre og koner eller medhustruer. Det er gjennom disse rollene at kvinnene først og fremst akkumulerer respektabilitet. Dette gjør de ved å fremtre som gode mødre og koner. Samtidig kan disse posisjonene, og relasjonene som forventes å være mellom de ulike personene i relasjonene, utnyttes til å klassifisere nye mennesker inn i relasjon med seg. Dette gjøres gjennom spill der personene utnytter potensialet i klassifiseringssystemet, og velger relasjonstype samt status som passer for formålet. Formålet med å klassifisere ei venninne som medhustru er dermed ikke å innføre en konkurrent til seg selv. Jeg velger å forstå det som del av en diskurs der statuser fordeles kvinner imellom. Dette gjøres innenfor rammene av spøkehandling, som gir underholdning til aktørene samtidig som en statusfordeling foregår.

³⁷ Det er kanskje ikke tilfeldig at det hovedsakelig unge kvinner som står for denne retorikken. De er ofre for hekseriet, og står i stor grad for anklagene.

Jeg startet kapitlet med et sitat der respekt settes i forbindelse med hilsningen når folk møtes. Når en person tiltaler en annen brukes bestemte respektstermer alt etter statusen til den som tiltales, og statusen til den som tiltaler. Det foregår noe produktivt i bruken av respektstermene som gjør den tiltalte til det vedkommende blir tiltalt med av ord. Utsagnet "Il faut qu'on le respect" signaliserer dette. "Det er nødvendig å vise respekt" betyr med andre ord at hvis personen ikke blir vist den respekten vedkommende har krav på, blir vedkommende ringeaktet. Og som en konsekvens av dette blir den som ringeakter selv ringeaktet fordi han eller hun ikke oppfører seg ordentlig.

I neste kapittel vil jeg gå over til å diskutere hvordan kvinnene akkumulerer respektabilitet som handelskvinner. Handelen er ervervet til kvinnene, og dermed en viktig del av kvinnene sitt liv. Handelen er også med på å gi dem status som dyktige og flinke kvinner.

KAPITTEL 6 "Nous faisons tous nos petits commerces"¹

The only way to escape from the ethnocentric naiveties of economism, without falling into populist exaltation of the generous naivety of earlier forms of society, is to carry out in full what economism does only partially, and to extend economic calculation to all the goods, material and symbolic, without distinction, that present themselves as rare and worthy of being sought after in particular social formation - which may be "fair words" or smiles, handshakes or shrugs, compliments or attention, challenges or insults, honour or honours, powers or pleasures, gossip or scientific information, distinction or distinctions, etc. (forfatterens uthevelser, Bourdieu, 1977: 177-78).

I forrige kapittel fokuserte jeg på kvinnes respektabilitet i slekta, mellom kvinner, og i landsbyen. Jeg spurte hvordan det er mulig at kvinnene akkumulerer respektabilitet i disse relasjonene, og jeg så på forholdet mellom respektstiltale og tiltale p.g.a. respektabilitet. I kapittel 4 beskrev jeg selve handelen til kvinnene. Jeg beskrev også de økonomiske implikasjonene av endring av ulike ytre rammeforhold som i husholdsstrukturen eller i statens økonomi. Jeg argumenterte for at alle disse forholdene hadde konsekvenser for hvilke potensialer kvinnene hadde i handelsvirksomheten sin.

I dette kapittelet vil jeg gå over fra de deskriptive beskrivelsene av selve handelsvirksomheten til å diskutere hvordan kvinnene akkumulerer respektabilitet som handelskvinner. Dette vil jeg gjøre gjennom å analysere forholdet mellom økonomisk, kulturell og moralsk kapital. Den kulturelle kapitalen definerer jeg som kunnskaper og vilje til å drive god handel. Tidligere i avhandlingen har jeg skrevet at respektabilitet dannes av moralsk kapital. Spørsmålet er om kulturell og økonomisk kapital kan konverteres over i moralsk kapital, og derved føre til økt respektabilitet for kvinnene som er involvert.

I neste kapittel vil jeg konsentrere meg om denne problemstillingen i gavedistribusjonen. De materielle gavene mener jeg er økonomisk kapital som konverteres over i moralsk kapital. Her er imidlertid problemstillingen hvordan sammenhengen er mellom disse tre kapitalformene, og om hva slags sammenheng som er mellom vellykkethet i handel og respektabilitet. For å analysere dette nærmere, vil jeg først systematisere de ulike handelsformene for å se hvordan kvinnene bruker, og akkumulerer kulturell kapital til å drive vellykket handel. I den neste delen av kapittelet vil jeg se på hvordan forholdet er mellom

¹ "Vi driver alle med vår småhandel".

økonomisk, kulturell og økonomisk kapital, gjennom å se på sider ved handelen som kreditter, risiko, gaver, og kapitalakkumulering. Til sist vil jeg sammenligne noen økonomisk vellykkede kvinner med ei prostituert kvinne som jeg hevder er uten respektabilitet.

Økonomisk, moralsk og kulturell kapital

Bourdieu (1977) kritiserer økonomene for å redusere den økonomiske sfære til kun å dreie seg om "modes of production", i marxistisk forstand. "Economism knows no other interest than that which capitalism has produced, through a sort of concrete application of abstraction, ..." (1977:177).

Bourdieu skiller analytisk mellom økonomisk, symbolsk og kulturell kapital. Mens Bourdieu bruker begrepet symbolsk kapital, bruker jeg begrepet moralsk kapital. Jeg ser på moralsk kapital som en type symbolsk kapital. I dette tilfellet dreier den symbolske kapitalen seg i stor grad om moralske kodifiseringer (Sørhaug, 1996: 59).

Jeg knytter begrepet kulturell kapital til akkumulering av kunnskaper og ferdigheter. Disse kunnskapene og ferdighetene kan i andre omgang brukes til å akkumulere økonomisk og/eller moralsk kapital. I motsetning til økonomisk kapital inkluderer ikke kulturell kapital materielle varer eller penger. Men den kulturelle kapitalen kan brukes til å skaffe materielle verdier eller økonomisk kapital. Dette skal vi spesielt se når det gjelder håndverkerne. Men også de andre handelskvinnene trenger kunnskaper og ferdigheter for å akkumulere økonomisk kapital. Som vi skal se brukes ferdighetene i handelsvirksomheten, og de framstår som et viktig kriterium for å lykkes som handelskvinne.

For å summere opp, bruker jeg de tre kapitalformene moralsk, økonomisk og kulturell kapital. Økonomisk kapital er knyttet til akkumulering av materielle verdier. Hovedsakelig gjelder dette penger. Men det kan også omfatte materielle verdier i form av gaver. Økonomisk og kulturell kapital er komplimentære størrelser i produksjonssammenheng. Forskjellen er at ved økonomisk kapital er kapitalen knyttet til materielle verdier, mens ved kulturell kapital er kapitalen knyttet til immaterielle verdier som kunnskap, ferdigheter og vilje. Dermed kan kulturell kapital defineres som en form for symbolsk kapital også. Moralsk kapital er knyttet til akkumulering av symbolske former for kapital. Moralsk kapital kan komme av de andre to formene, men kan også være medvirkende til at personer øker sin økonomiske kapital. Dette må imidlertid empirisk bestemmes.

Moralsk kapital har jeg tidligere knyttet tett opp mot akkumulering av respektabilitet. Økonomisk kapital er ikke direkte knyttet til respektabilitet, men blir det i den grad at

økonomisk kapital kan konverteres over i moralsk kapital. Når det gjelder kulturell kapital er sammenhengen med respektabilitet tydeligere enn ved økonomisk kapital. Jeg definerte ovenfor kulturell kapital som kunnskaper, ferdigheter og vilje. Vilje og viljestyrke (*volonté*) mener jeg er moralske kriterier som kvalifiserer for respektabilitet.

Ulike handelsformer, et forsøk på en systematisering

Bykvinnenes handel er preget både av variasjon av handelsformer, og av spesialisering. Med det mener jeg at kvinnene spesialiserer slik at en melselger kan andre ting enn det en tomatselger gjør. Kunnskapen en tomatselger innehar er ikke den samme som det en melselger må kunne. Mens melet holder seg forholdsvis lenge og kan lagres over lengre tid, er tomater en typisk ferskvare. Tomatselgeren må skaffe seg nye varer hver dag, mens melselgeren kjøper inn korn sekkevis som hun maler opp, tresker, sikter og selger videre i små kvanta. Salget av en sekk med mel kan ta fra en til fire uker. Det å kunne spesialisere seg var på mange måter også et kriterium for å lykkes. For med spesialisering følger kunnskap. Kunnskap er viktig for å lykkes, og for å tjene gode penger. Ovenfor koblet jeg kunnskap og vilje til kulturell kapital. Jeg ønsker å se på hvordan denne kapitalformen konstituerer respektabilitet for kvinnene.

”Vi er handelskvinner”, sier de, og det er det viktigste i deres identitet. For de fleste kvinners vedkommende hadde jeg inntrykk av at identiteten som handelskvinne stod over identiteten som melselger, skredder, etc. Dette fordi de fleste kvinnene drev med flere handelsformer på en gang, slik vi skal se det etter hvert.

Jeg vil derfor først presentere fire hovedkategorier av handelsformer. Den første handelsformen er det jeg kaller oppkjøp i stort, salg i smått. Noen kvinner driver slikt oppkjøp i stor skala, og da er denne handelsformen svært kapitalkrevende. De fleste kvinnene driver imidlertid med denne handelsformen i liten skala. Den andre handelsformen er det jeg kaller for matprodukter. Denne handelsformen innebærer at kvinnene lager mat hjemme på kjøkkenet sitt som hun selger videre til kunder. Kundene møter hun enten hjemme hos seg selv, eller hun står på gata og selger. Mange kvinner har i tillegg andre som selger matvarene for seg. Det kan være ei datter, men det kan også være ungdommer som får betaling for tjenesten. Den tredje handelsformen er ølbrygging. Jeg har skilt den fra andre matprodukter fordi ølbrygging i byen foregår i tilknytning til laug og er knyttet til bestemte steder i byen.

Den fjerde handelsformen er håndverk². Jeg konsentrerer meg her om skreddere³.

OPPKJØP I STORT, SALG I SMÅTT

Mye av handelen hadde form av at kvinnene kjøpte inn varer i stort, og solgte videre i små kvanta. Det kunne være matvarer, tobakk, snop, såpe, salt, eller klær de handlet med på denne måten. Noen matvarer var sesongavhengige, som f.eks. noen grønnsaker. Andre ting fikk en tak i hele året. Noe var ferskvarer, og noe holdt seg lenge.

Ata solgte safranboller fra boden sin. Hver morgen sendte hun et av barna sine, eller ei av lærlingene, til bakeriet for å kjøpe det hun håpet å selge den dagen. Hun sendte med penger, og de betalte kontant. Enkelte dager kjeftet hun når de kom tilbake med varene. "Ser du ikke at bollene ikke ser gode ut i dag?" sa hun. "Folk vil ikke ha dette her." Kundene så på bollene, og hvis de ikke så gode ut, så kjøpte de ikke. Ata tapte hvis hun ikke hadde god kvalitet på varene. Ved siden av kvaliteten på varene som varierte fra dag til dag, hadde været betydning for hvor mye som ble solgt. Under tørketida tørket harmattanen ut bollene og gjorde alt støvete. Da fikk Ata solgt færre boller. Sesong og holdbarheten på varene er altså avgjørende for salget. Dette må beregnes av selger, og er en viktig kunnskap som må beherskes for å lykkes i denne handelsformen.

Det samme er tilfelle når det gjelder grønnsaker. Den som har stygge grønnsaker, når naboen har fine, får ikke solgt varene sine. Derfor gjelder det for selgeren å vurdere pris i forhold til kvalitet både når hun kjøper og når hun selger. I tillegg må kvantitet vurderes i forhold til forventet salg den dagen. Feilvurderer hun, og kjøper for mye eller for dårlig kvalitet uten prisedsettelse, taper hun.

Mais- og kassawamel, buljong, salt, såpe og tobakk taper seg ikke om det blir liggende en stund. Heller ikke klær taper seg. Kvalitet betyr også mindre når det gjelder tørrvarer, da det ofte er fast kvalitet i forhold til merker. Mel ble likevel klassifisert av kvinnene ut fra kvalitet. Dii-kvinnene var overbeviste om at deres mel var av bedre kvalitet enn andre kvinners mel fordi de siktet melet bedre. Díi-kvinnene mente at de var spesielt tålmodige siden de siktet melet mange ganger før de solgte eller brukte det. Dermed ble melet hvitere,

² Leseren stusser kanskje over at jeg kaller håndverk for handel. Det gjør jeg fordi kvinnene selv definerte håndverk som *commerce*. Det riktige er nok å si at både handel og håndverk er typer av selvstendig næringsvirksomhet, og at det derfor defineres under samme kategori, *commerce*, handel. Dette underbygges av det forhold at også håndverk innebærer salg av varer og tjenester.

³ I kapittel 4 skrev jeg om Abbé som er pottemaker. Det hører også inn under håndverk, men jeg dveler ikke mer ved de spesifikke problemene rundt pottemakerne her.

fortalte kvinnene⁴. Kvinnene som jeg snakket med mente at kvinner fra andre folkegrupper ikke hadde tålmodighet til å sikte melet like godt som dii-kvinnene.

Selv om kvaliteten på tørrvarer ikke forringes nevneverdig ved oppbevaring, regner kvinnene det likevel ikke for å være gunstig å ha varer liggende som de ikke får solgt. Ata kjøpte inn salt og såpepulver som hun solgte videre i smått. Såpepulveret forsvant fort, mens saltet ble liggende ei stund før hun fikk solgt det. På såpepulveret tjente hun derfor godt, mens hun tjente tilsvarende dårlig på saltet. Dette fordi hun hadde feilberegnet markedet og fordi varen lå lenge "død" før den ble solgt. Varer som ikke er solgt regnes som død kapital⁵.

Ann hadde også varer liggende som hun ikke fikk solgt. Noe av dette gav hun til mora. Andre varer beholdt hun selv. Problemet hennes er at hun må gjøre opp for gjelden hun har, og at lagrede varer binder opp kapitalen slik at den ikke kan brukes til nyinvesteringer. Kapital er et knapt gode som må akkumuleres, og som akkumuleres best når det er i sirkulasjon. Med dette mener jeg at kapital i vid forstand ikke er noe fast, men noe som hele tiden endres, gjennom at det hele tiden er i sirkulasjon.

Fanta forholdt seg bevisst til dette når jeg spurte henne om hvor mye hun tjente på melsalget. Hun tjente rundt 2000 på en sekk med mel. Selger hun en sekk i uka, vil hun komme til å selge fire sekker på en måned. Månedsinntekten er da 8000. Selger hun derimot en sekk i måneden, tjener hun kun 2000 i måneden. For å ha mest mulig inntekter er det et poeng at kapitalen er i mest mulig sirkulasjon. Tiden det tar å selge en vare er altså betydningsfull for hvor mye man tjener totalt sett på den. Dette var kvinnene bevisst på⁶.

Når det gjaldt ferskvarer som brød, frukt og grønnsaker, var det alltid en fare for at det man ikke fikk solgt den dagen, ble ødelagt. Derfor gjaldt det å beregne markedet riktig. Det man ikke fikk solgt, ble gitt til barna om kvelden, så maten gikk aldri til spille. Men det kunne være dyr mat, og da tapte man i forhold til kostnadene for det man ellers ville gitt barna. Handelsregnskap og husholdsregnskap var vanligvis delt, i alle fall om det var ei gift kvinne med ønske om å skille sin handelsøkonomi fra mannens økonomi og husholdsøkonomien. Da gikk kapitalen over fra å være handelspenger, til å bli husholdspenger. I praksis betydde det ofte at hun tapte kapitalen sin.

⁴ Dette har nok også med spesialisering blant kvinnene å gjøre. Men hvorvidt spesialiseringen er resultat av at enkelte grupper kvinner er mer kjent for å ha finere mel, og dermed får flere kunder, eller om det er resultat av smitteeffekt og status blant kvinnene er uvisst.

⁵ En slik tanke bekreftet Clark at Akan-kvinnene i Ghana også hadde.

⁶ Det har vært hevdet at afrikanere ikke tenker tid i forhold til penger. Mine informanter gjorde det både i forbindelse med vanlig handel, som her, og i forbindelse med håndverksvirksomhet. Store arbeider, som tok lang tid å lage, var dyrere enn enkle arbeider som var raske å lage.

Mathandel kan også forstås som at kvinnene utnytter inntektsmulighetene sine for å øke fleksibiliteten i husholdet. Hva mener jeg med det? Fanta kjøpte korn som hun malte og siktet, og solgte videre i små kvanta. Fordelen hennes med å selge mel, var at hun hadde mat i huset hvis de ikke hadde nok penger til mat i husholdningsøkonomien. Dermed brukte hun av melet sitt til å lage mat til familien. Dette øker fleksibiliteten i systemet. Hun valgte å selge noe som hun allerede hadde bruk for, noe som hørte til i husholdsøkonomien fra før. Dette leder oss over på kvinnene som lager matprodukter hjemme på kjøkkenet sitt, og som de selger videre.

MATPRODUKTER

Langs gatene i byen sitter kvinner og barn som selger all slags småmat (Holtedahl, 1993). Peanøtter og smultboller (*baignet* på fransk, *makkala* på mbum) er det mest vanlige. Mange dii-kvinner selger peanøtter eller smultboller. Kvinnene selger også kassawa (*battons de maniok*) og kjøtt- og fiskeretter kokt i bananblader (*donga*). Spesielt gбая-kvinnene driver denne handelsformen. I maissesongen selger kvinner grillet mais langs veiene. Thérèse solgte en kjøtt- og bønnerett som hun hadde i hvitt brød til skoleelevene. Andre lagde middag på sitt eget kjøkken som folk, mest menn, kom innom for å kjøpe. Da fungerte kjøkkenet som restaurant, noe andre av informantene mine reagerte på. Kjøkkenet er vanligvis kvinnenes domene, og det blir ikke sett på som bra at menn går inn dit.

Etter å ha observert kvinnene en tid, oppdaget jeg at det er faste kvinner som sitter på hvert sted, til faste tider i døgnet, med faste varer, og til faste priser. I tillegg har de mange faste kunder. Handelen av matvarer er relativt regulert i den forstand at det forutsigelig når og hvor man kan få tak i de ulike matvarene. Ristete peanøtter får man tak i hele døgnet. Dette gjelder også smultboller steikt hjemme. Om ettermiddagen, i 5-6-tida dukker kvinnene opp med panner og ildsted som de steiker smultboller i. De sitter langs veien på sitt faste tilholdssted hver ettermiddag.

Det at selgerne har sine faste tilholdssteder gjør at kundene med en viss sikkerhet kan regne med å finne dem igjen. Dette gjør at handelskvinnene lettere kan skaffe seg stamkunder. Mange kunder vurderer kvalitet mellom de ulike kvinnene, og kjøper hos den de liker best. Ved markedet satt det to kvinner som solgte smultboller om formiddagen. Det vil si, de satt ikke alltid selv. Ofte hadde de barn eller andre som solgte for seg. Den ene kvinnen lagde svært gode smultboller. De den andre kvinnen solgte, var imidlertid tørre og ikke så

gode⁷. Det hendte at jeg kjøpte med meg noen når jeg var på vei til Atas sybod. Da hadde jeg noe å dele ut. Når jeg kjøpte av bollene som ikke var gode, fikk jeg høre det fra de som fikk smake av dem. Det hendte at jeg kjøpte fra feil kvinne fordi jeg ikke var trent nok til å vite hvem som var hvem, og fordi hun som solgte de beste smultbollene ofte ble utsolgt svært fort.

Poenget mitt er at kvalitet på varene varierer, og det blir vurdert av kundene. Kunnskapen om hvordan god mat ble lagd, og kunsten å lage den, var høyt skattet. Ei av slektningene til Ann var viden kjent for de gode smultbollene sine. Ann respekterte henne så høyt at hun ikke våget eller ville konkurrere med denne kvinnen. Det hører med til historien at Ann også var svært flink til å lage god mat. Det at ei kvinne lagde dårlig mat, var ansett som gyldig skilsmissegrunn. Jeg mener at det å lage god mat ble ansett som en moralsk plikt. Til sammenligning hadde en fulani-mann rett til å skilsmisse hvis kona ikke lagde god mat, og nok mat, av pengene hun fikk til husholdningen.⁸

Det var stor forskjell på peanøttene som ble solgt på gata, men denne forskjellen så en første etter at en hadde kjøpt peanøttene. Ristete peanøtter ble lagt i tomme tomatpurébokser. Disse ble igjen plassert på et blikkfat. Når en kjøpte peanøtter ble innholdet i boksene tømt over i et kremmerhus av gammelt avis-papir. Folk kommenterte ofte kvaliteten på peanøtter de hadde kjøpt selv eller som de fikk smake av andre. Noen av selgerne var ivrigere enn andre til å sortere ut dårlige nøtter. De beste peanøttene man fikk tak i, var gjerne slike som kvinnene hadde grillet selv, og som de gav bort.

Det å lage i stand gode peanøtter hadde mye med vilje å gjøre. For hvis ei kvinne sorterte bort alle de dårlige nøttene, tok det for det første mye tid. For det andre kastet hun mye, og hadde dermed mindre fortjeneste på salget. Fortjenesten ved peanøttsalg var generelt liten, spesielt for de kvinnene som ikke hadde kapital nok til å kjøpe peanøtter sekkevis. Det ble sagt at de som kjøpte peanøtter i smått som de grillet og solgte, nesten ikke tjente på salget i det hele tatt. Det var altså en marginal handelsform som gav små inntekter, og som kun de aller fattigste benyttet seg av. Ingen av kvinnene jeg presenterte i forrige kapittel grillet og solgte peanøtter.⁹ Men det var samtidig en lite krevende handelsform. Det krevde at de grillet peanøttene, sorterte ut de styggeste, og satte et barn til å passe på varene.

Mange visste hvor peanøttene var best, og prioriterte denne selgeren når de skulle

⁷ Smultbollene bli lagd av en løs gjærdeig, og de stekes i olje. Akkurat som med norske boller er det stor forskjell på de som er lette og luftige, og de som er tunge.

⁸ Hun hadde rett på skilsmisse hvis hun ikke fikk nok penger til mat.

⁹ Dette er en av begrunnelsene for at jeg mener at de må være et middelskikt, og ikke blant de aller fattigste i befolkningen.

kjøre peanøtter. Men denne selgeren tjente mindre per boks enn de som ikke sorterte ut dårlige nøtter. Samtidig fikk de som lagde de beste nøttene stabile kunder som satte pris på at peanøttene hos ei bestemt kvinne var gode, og hun fikk solgt mer. Altså, kundene skattet høyest de selgerne som hadde de beste peanøttene. For selgerne var det kortvarig gevinst i å ikke sortere nøttene mye¹⁰.

Jeg knytter begrepet kulturell kapital til kunnskaper og ferdigheter. De kvinnene som behersket å lage maten slik at det ble godt, hadde altså høyere kulturell kapital enn de som ikke brydde seg, eller ikke fikk det til. Det å lage ordentlig og god mat er svært viktig. Jeg oppfattet det som en moralsk plikt kvinnene hadde. Ei ordentlig kvinne lagde med andre ord god mat. Jeg vil også gå så langt som å hevde at ei respektabel kvinne lager god mat.¹¹

Konkurransen og prisfastsettelse

Det var faste priser på peanøtter og smultboller som ble solgt i smått. Når prisene på peanøttsekker steg, prøvde kvinnene å redusere mengden peanøtter i boksen de solgte, men etter en stund ble boksene ofte fylt opp igjen. Det var lettere å regulere smultbollerprisene siden de kunne redusere på størrelsen. Men det var almen enighet om hvor store 10 F smultboller var, og var de veldig små, klagde kundene. Likevel var det en utvikling mot at smultboller til 10 F ble så små, at kundene heller kjøpte de til 25 F.

Kvinnene som solgte matprodukter hadde ikke noe organisert fellesskap. De var alle individuelle selgere som konkurrerte. Hvis de forsøkte å redusere på mengden av en vare, eller satte opp prisen, ble det raskt sanksjonert av kundene. I første omgang fulgte de andre kvinnene etter, men det var alltid noen som ikke fulgte de andres forsøk på å øke prisene, og det førte til at de andre også gav seg etterhvert.

Prisene på mel, olje sukker og peanøtter ble imidlertid regulert av rike menn. Det verserte stadig historier om ulike Al'Hadjis¹² som kjøpte opp varer, dannet monopol, og presset prisene. En Al'Hadji i Garoua, den rikeste mannen i Nord-Kamerun, kjøpte opp peanøtter fra hele Rey Bouba ved hjelp av en avtale han fikk med *lamido* i Rey.¹³ På samme

¹⁰ Den langsiktige økonomiske gevinsten varierte etter hvor mange faste kunder kvinnen hadde, hvor hun sto og solgte, hvor mye hun solgte, osv.

¹¹ man kan spørre seg om det er noen sammenheng mellom mat og seksualitet. Jeg har ikke noe belegg for å trekke slutningene lenger, men vil bare minne om mulige sammenhenger.

¹² En Al'Hadji er en som har vært på pilgrimsreise til Mekka. De fleste Al'Hadji i Ngaoundéré er fulfulde eller hausa. En Al'Hadji regnes som å være en rik handelsmann. Men selv om ikke alle Al'Hadjis er rike, så er de fleste av de rike fulani- og hausahandelsmennene på markedet Al'Hadji.

¹³ Rey Bouba er det området i Kamerun med størst peanøttproduksjon. *Lamido* der er fremdeles svært sterk, og har stor innflytelse over innbyggerne i den gamle bystaten (*lamidat*). Se kap.1 for nærmere beskrivelser av *lamido*'enes betydning og historie.

måten ble maisprisene regulert av Al'Hadji Abbo i Ngaoundéré.

Hvor mye kvinnene tjente på maten varierer med om de har mulighet til å kjøpe ingredienser i stort. Kvinnene mener at hvis de hadde råd til å kjøpe peanøtter sekkevis, er det mulig å hente inn en akseptabel fortjeneste. Har de derimot ikke den kapitalen som skal til for å kjøpe inn i stort, er det lav fortjeneste. Det samme gjelder for smultboller. Kvinnene er svært sårbare for prisforskyvninger på ingrediensene. Prisene på olje, sukker og peanøtter varierte sterkt i løpet av de 7 månedene jeg var i Ngaoundéré. Prisen på en flaske olje varierte fra 600 til 1000 F. Kvinnene prøvde forgjeves å sette opp prisene på sine produkter. Kundene var prisbevisste og satte de ulike selgerne opp mot hverandre. Konsekvensen av det var en så at etter en stund ga de som forsøkte seg på høyere priser seg. Dette gjaldt spesielt med peanøttsalg. Ved salg av smultboller betydde ikke størrelsesforskjellen så mye for forskjellen var vanskeligere å måle. Peanøttene ble målt opp i små tomatpurébokser. I disse små boksene er det svært lett å se hvis mengden forandres. Det er altså salgskvinnene som taper på prisoppgangen i første omgang, ikke kundene eller grossistene.

Sammendrag

Fordelen med peanøtt- og smultbollesalg er at det kan tilberedes på kjøkkenet hjemme hos kvinnene. Salget kan gjøres enten utenfor hoveddøra slik at kvinnen kan kombinere det med barnepass og husarbeid, eller hun kan sette eldre barn til å passe varene sine. Ingen stjeler av varer som står slik utenfor en port. Er ingen til stede, roper kunden på selgeren, eller tar det vedkommende vil ha og legger penger igjen.

Vaa hevder fra Mali at kvinnenes handel ofte er med de samme tjenester som hun utfører hjemme "... the skills poor women sell are often the same as those they are also expected to practice in their homes" (Vaa, 1991:125, etter Nelson og Arizpe)¹⁴. Kvinnene lager mat hjemme, og de lager mat for salg. De kjøper inn mat som de selger. Samtidig som maten fungerer som salgsvare, fungerer enkelte matvarer også som reservelager for husholdet.

Dette har både en praktisk og en kunnskapsmessig side. Når det gjelder de praktiske sidene er det praktisk for ei kvinne som er bundet til hjemmet pga. matlaging og husarbeid at hun velger en handelsform som kan drives hjemmefra. Hun lager mat for salg innimellom den andre maten hun lager. Det er ikke vanskelig å forstå at det er praktisk for ei husmor. For det andre kan det være vanskeligere for mannen å kontrollere handelsvirksomheten hennes. Vanligvis har ikke dii-menn adgang til kvinnenens kjøkken. Dermed kan han ikke kontrollere

¹⁴ Salg av sex, altså prostitusjon, er i videste forstand også en slik type handel. Det er imidlertid ikke en aktuell

tidsprioriteringene hennes. Han kan heller ikke kontrollere om hun bruker av husholdningsregnskapet til å lage mat for salg med.¹⁵

Vi ser dette veldig tydelig med kvinner som selger matprodukter. Kvinnene lager handelsmaten samtidig med den maten og de andre oppgavene de har i husholdningen. Samtidig var mitt inntrykk at kvinnene unngikk å gi av salgsmaten til barn og ektefelle, eller til andre som var på besøk. Rester ble fortært av barna, men kvinnene er svært opptatt av at det medfører at de taper kapital. Ovenfor skrev jeg om at det var mennenes oppgave å skaffe mat, og mennene betalte ikke kvinnene for slagsvarene som de ga til barna. Ofte er også salgsmaten dyrere mat enn den de vanligvis gav barna, så det er dyrt å sitte igjen med rester.

En annen fordel er at ei kvinne kunne tilpasse salget etter hvilken tid på døgnet det passet best. Mange sitter eller går rundt om ettermiddagen med matvarer som de selger. Andre selger om morgenen. Kvinnene kan selv bestemme når det passer for dem å stille i stand maten, og når det passer dem å selge. Det er en fordel for dem, for tid er et knapt gode.

I første omgang er peanøtt- eller smultbolleselgernes respektabiliteten knyttet til den kunnskapen og viljen til å selge gode produkter. Men slik vi så det spesielt for peanøttsalg, var den kortvarige økonomiske gevinsten liten hvis kvinnen var svært nøye med å sortere ut dårlige nøtter. Det tok uhensiktsmessig mye tid, og det ble regnet som dumsnilt av omgivelsene. Kanskje fikk hun litt flere kunder enn selgeren som ikke sorterte ut dårlige nøtter. Men hun tapte økonomisk fordi det var så små marginer mellom å tjene, og tape på peanøttsalg. Og ei kvinne som taper økonomisk på handelsvirksomheten sin, er ikke respektabel. Hun er dum. Vi ser altså at det er en balansegang her mellom det som regnes som dumsnilt, og det som er respektabelt. La oss herfra gå videre til ølbrygging, som også er salg av matprodukter. Men siden det i byen har en annen symbolverdi enn på landsbygda, slik jeg beskriver det nedenfor, har jeg satt det i et eget avsnitt her.

ØLBRYGGING

I kapittel 4 beskrev jeg hvordan Haoua og de andre kvinnene i lauget hennes byttet på å brygge øl, og hvordan de gjorde det rent praktisk. For å summere opp, krever ølbrygging i

problemstilling her.

¹⁵ Kvinnene i ekteskap skal få penger til mat fra mannen. De fleste av kvinnene tok av disse pengene, eller lånte av dem til egne behov. Det kunne være innskudd i en spareforening eller gaver til ulike formål. Trengte de kapital var det også mulig å låne av disse pengene. Kvinnens forpliktelse var imidlertid å lage nok mat til husholdet for pengene mannen kom med. Dette var vanligvis en stor utfordring da det ikke var rikelig med penger. Dermed begrenset det seg hva kvinnene tok av husholdningsbudsjettet. For henne var det jo viktig at barna og hun selv fikk nok mat.

byen mye arbeid de dagene det står på, og det lar seg vanskelig kombinere med barnepass og husarbeid. Det vil si at kvinner som brygger øl enten har noen hjemme som kan passe barna og lage mat, eller de tar med seg barna og lever som frie eller prostituerte kvinner. Haoua var den eneste i sitt laug som var gift. De andre kvinnene var frie¹⁶.

Den mest vanlige inntektskilden til dii-kvinner i landsbyene var ølbrygging. Ølbryggingen ble spesielt utført i forbindelse med fester¹⁷ og til forbipasserende på veien. Jeg vil klassifisere ølbrygging i landsbyen inn under samme kategori som salg av matprodukter. Dette begrunner jeg i at det har samme symbolverdi. Kvinnene brygger øl på kjøkkenet sitt, slik de ellers griller peanøtter eller steker smultboller. I motsetning til dette brygger bykvinnene øl i laug som er sentrert til ei bestemt gate i byen. Bykvinnene er altså utenfor husholdet sitt når de brygger øl, mens landsbykvinnene brygger øl fra sitt eget kjøkken. De kunne altså utføre det parallelt med annet arbeid på kjøkkenet. Kvinnene i landsbyen er individuelle selgere, og ikke organisert i laug som i byen. Salget blir utført enten ved at folk kommer inn i gården for å kjøpe, eller ved at hun setter seg på markedet eller langs veien for å selge. Hvis hun går ut for å selge, er det for et par timer. Hun setter da store barn eller ei medhustru til å passe de barna som ikke kan se etter seg selv.

Jeg møtte ingen kvinner som sanksjonerte ølbryggingen som foregikk i landsbyen på noen negativ måte. Derimot møtte jeg kvinner og menn, som sanksjonerte ølbrygging negativt, slik det foregikk i byen. Det var flere grunner til det. Grovt sett vil jeg dele mellom to typer sanksjoner. Den ene kom fra muslimene, og den andre fra de kristne kvinnene rundt ølbryggerne¹⁸. Islam aksepterer ikke alkoholbruk, selv om det var allment kjent at mange av muslimene i Ngaoundéré drakk alkohol. Muslimene var ikke så dominerende i dii-landsbyene som i byen. De kristne kvinnene mener at ølbrygging slik det foregår i byen er galt av flere grunner. For det første må ølbryggeren forlate barna flere dager i strekk. Det forhindrer mange kvinner i å lage og selge øl i byen. For det andre prioriterte mange av ølselgerne ølsalget framfor kirkebesøk. Det var en viktig grunn til at ølbrygging er fordømt i kirka. Til

¹⁶ Mer om denne statusen står å lese i kapittel 2.

¹⁷ Jeg var i Mbé på en fest, og da stod det tomme vinflasker eller ølflasker utenfor hver eneste port. Det betyr at det blir solgt øl fra hvert eneste storhusholdning som besto av noen hushold som var i den samme patrilineære avstammingsgruppa.

¹⁸ Det var sterke krefter i menigheten som kjempet for en mer puritanistisk moral. Disse kom opprinnelig fra en luthersk brødrekirke lenger nord i Kamerun. Brødrebevegelsen er lavkirkelige bevegelser. I Norge har vi ikke brødremenigheter. Det nærmeste vi kommer er Misjonssambandet og Det Vestlandske Indremisjonsforbund. Medlemmene i dette kirkesamfunnet var opptatt av å sanksjonere tobakk og alkohol, utroskap og hekseri og kvinnene måtte gå med tildekket hode under gudstjenestene. Dette er verdier som til dels er sammenfallende med muslimske verdier.

slutt viste Haoua seg full i gatene, og hadde en alkoholisert sønn som ikke var gift¹⁹.

En dag vi gikk hjem fra kvinnemøtet, møtte vi Haoua og sønnen. De var fulle begge to. Det førte til en liten diskusjon mellom oss som var på vei hjem. Først klaget kvinnene på at hun ikke hadde vært på møtet og de klagde på at hun var full. Dernest diskuterte vi om det var verre at en mann var full enn en kvinne²⁰. De jeg gikk sammen med mente at en kvinne ikke skulle være full. Hun kunne godt drikke litt, men ikke vise seg full. ”*Elle n'a pas la volonté*”²¹, konkluderte de.

Dette er altså en respektabilitetsdiskurs. Vi opererer her med to parallelle diskurser når det gjelder ølbrygging, en med bakgrunn i landsbyens idealer, og en med bakgrunn i byens. I diskursen rundt ølbrygging i landsbyen blir ølbrygging utført av alminnelige, respektable kvinner, og er dermed respektabel adferd. I byen derimot, er det noen som brygger øl i landsbytradisjonen, slik Haoua gjorde det. De fleste brygger imidlertid øl i bytradisjonen som knytter ølbrygging til de frie kvinnene og til fravær fra hjemmet over lengre tid. I tillegg kommer de negative sanksjonene fra muslimene. De negative sanksjonene fra muslimene er sterke i en så muslimsk dominert by som Ngaoundéré²².

Haoua er på mange måter midt i mellom disse to tradisjonene eller diskursene, som gift ølbrygger i byen. Dette synliggjøres ved at hun på den ene siden blir kritisert av andre kristne kvinner. På den andre siden er hun tillitsvalgt i kvinnegruppa i kirka og hun har nattverdrett selv om hun er polygam. Det tyder på at mange av medlemmene i kirka tolker handlingene hennes i lys av landsbydiskursen rundt brygging av øl, og ikke først og fremst i lys av bydiskursen. Dette har nok også sammenheng med at det er mange kvinner i kirka som brygger øl.

HÅNDVERK, SKREDDERE

Skredderne i Ngaoundéré kan klassifiseres ut fra hva slags klær de syr. Av skreddere som syr klær til menn, finnes enten de som syr og broderer tradisjonelle *gandora*, eller de som syr skjorter, bukser og dresser. Av skreddere som syr kvinneklær syr de enten moderne klær eller klær av tradisjonelle mønstre som *kabba* eller *pagne*. Det er menn som syr og broderer mannsklær. De fleste mennene som er skreddere er enten hausa, fulani eller bamun. Både

¹⁹ Vi ser her det jeg har påpekt tidligere. Det er ikke bare negative sanksjoner overfor jenter som ikke er gift. Også gutter som ikke er gift blir møtt med negative sanksjoner.

²⁰ Det var meg som stilte det provoserende spørsmålet om hva som var verst?

²¹ ”Hun har ikke viljestyrke.”

²² Taxisjåførene, som for en stor del var unge, muslimske menn, nektet for eksempel å kjøre inn i området der ølbryggingen foregikk.

menn og kvinner syr kvinneklær. Klær av vestlige modeller blir hovedsakelig sydd av menn og kvinner fra Vest-Kamerun. Tradisjonelle kvinneklær som *pagne*²³ og *kabba* blir sydd av de samme personene, samt av en del kvinner som syr hjemme. En god del av disse er dii.

Mange dii-kvinner har lært å sy, som Fanta, Marie og Ata, og syr klær på bestilling. Haoua hadde også lært å sy, men praktiserte det ikke. Kunden kjøper stoffet selv, og forklarer til skredderen hvilket mønster hun eller han ønsker. De diskuterer så pris. Skredderarbeidet kostet vanligvis fra 2.500-5.000 i brutto for et sett med kvinneklær. Mannlige skreddere i byen tok mer for den samme jobben. Betalingen ble vurdert ut fra arbeidsmengde og tilbehør som skredderen måtte stå for som knapper, vliselin, fôr og lignende.

Stoffene blir solgt i stykker på 6 yard (ca. 5,5 m). Når det skal syes *pagne*, blir stykket delt i tre like store deler. To av delene blir kun lagt opp langs kortsidene. Et brukes til å surre rundt livet som et sidt skjørt. Det andre blir brukt til å dekke skuldrene, eller til å surre rundt livet. Den tredje delen blir det sydd bluse og hodeplagg av. Et slikt stoff kan også brukes til å sy *kabba* av. Da brukes en én del til å sy hodeplagg av, og en del til bærestykke. Resten av det 6 yard lange stoffet blir brukt til å sy stakk av.

Både Fanta og Marie sydde hjemme, mens Ata nylig hadde fått seg en bod på markedet da jeg var i Ngaoundéré. Fordelen med å sy hjemme, er at det kan kombineres med husarbeid, det er mindre risikofyllt og det er mer fleksibelt. Hjemme kan en arbeide når en har lyst eller tid. Hvis en skal leie en bod på markedet, må en være der for å fange opp de kundene som kommer. Ulempen hjemme er at en der er avhengig av at folk kommer hjem til en. Hvis nettverket er stort, kan det gå bra, men generelt sett tjente Ata som satt på markedet bedre enn hun gjorde da hun var hjemme. Dette på tross av at hun hadde mye større utgifter på markedet. Kvalitetsmessig var nok Ata den flinkeste syersken av de tre. Dette avspeilet seg i at hun var den som hadde flest kunder.

På markedet har Ata flest faste kunder. Det er også folk som kommer til henne i syboden på markedet, som aldri ville gått hjem til henne. På markedet er kundegrunnlaget større. Hun har dermed et større potensiale. Ulempen er at fallhøyden er større siden hun har flere faste utgifter, og hun kan ikke koble det på samme måte sammen med husarbeid. Dette er i grunnen ikke noe stort problem da Ata har voksne barn som bor hjemme, og som tar seg av husarbeidet og pass av den minste jenta. Av utgifter må Ata hver måned betale leie for boden, og til vakthold om nettene. De som arbeider hjemme betaler heller ikke skatt. På markedet kan handelsfolkene håpe på å slippe å betale skatt, men det er kontroll med jevne

²³ Pagne er det franske navnet på klesmåten.

mellomrom.

Hva er det så som gjør ei sydame til ei respektabel sydame? Flere av informantene poengterte at det var nødvendig med praktisering av håndverket for å holde det vedlike. Hvis de ikke sydde, glemte de hvordan sy, og da var de ikke gode syersker lenger. Akkumulering av kulturell kapital er knyttet til opparbeidelse av ferdigheter samt vedlikehold av disse. En skredder må altså både kunne sy, og hun må praktisere syingen, for å kalle seg en skredder.

KUNNSKAPSAKKUMULASJON. ET LITE SAMMENDRAG

Kunnskap anses, som vi har sett, som svært viktig for ei kvinne som skal drive handel. Kunnskap er noe som erverves både gjennom klok utnyttelse av omgivelsene, og gjennom å kjøpe den. Vi har sett at skredderne kjøpte kunnskapen sin ved at de kjøpte seg en lærlingeplass.

Dette synet på kunnskapservervelse finner vi igjen i dii-tradisjonene og blant nabofolkene. Hemmelig kunnskap, som kunnskaper om hekseri, er til dømmes også til salgs. De kloke barna er de som spør for å tilegne seg kunnskap. Ofte kan de bli bedt om en tjeneste eller en gave som takk for denne kunnskapen de får. Poenget mitt er at synet på kunnskap som viktig, og som noe man må tilegne seg gjennom hardt arbeid, ikke er spesielt for handelsvirksomhet. Jeg opplevde ofte at ungdom som ikke hadde den kunnskapen som ble ansett som viktig av de eldre, kunne kategoriseres som dumme. Dette på tross av at personen hadde masse kunnskaper på sine felt, og at vedkommende ble ansett som en klok og reflektert person av andre. Ethvert kunnskapsfelt har sine tradisjoner og sitt sett av kunnskaper som ansees som viktig. Men kunnskap ble generelt sett ansett som noe man tilegnet seg ved å være aktiv selv.

Clark (1994) påpeker at salg av ethvert produkt er knyttet til et bestemt sett med kunnskaper og et bestemt sett med ferdigheter. Hun kaller dette for "management of information". "The management of information therefore becomes a significant indicator of where power is concentrated within the marketplace system" (Clark, 1994: 173). Det hun sier er at kunnskapshåndtering, dvs. akkumulering av kulturell kapital, er viktig for å oppnå makt. I min forståelse av disse termene er makten knyttet til ulike felt. Ethvert felt er knyttet til en bestemt type kapitalform. Akkumulering av denne type kapitalformen er det som gir makt innen feltet.

Kunnskap er ikke bare noe som erverves. Det er også noe som må vedlikeholdes gjennom å praktiseres. Denne holdningen formidlet folk meg ofte når det gjaldt språk. De

kunne si om et språk at de hadde lært det tidligere. Men nå kunne de ikke språket lenger, for de praktiserte det ikke. Kunnskapen må altså akkumuleres, og den må vedlikeholdes gjennom å bli praktisert. I enhver handelsform ligger det kunnskap som må beherskes. Denne kunnskapen er spesifikt knyttet til denne spesielle handelsformen. Dette har jeg gjort rede for ovenfor.

Handelsformen må altså vedlikeholdes. Når det gjaldt skredderarbeid mente kvinnene at det var lett å glemme håndverket, og at det derfor var viktig å praktisere yrket for fortsatt å kalle seg skredder. En skredder var ei som praktiserte yrket som skredder. Her mener jeg at respektabiliteten i tilknytning til yrkesutøvelsen også ligger. En respektabel skredder er en som praktiserer som skredder. I det ligger hennes moralske legitimitet for yrkesutøvelsen.

For kvinnenes anseelse som moralsk høyverdige og respektable kvinner er det viktig at de fremstår som kloke, modige og arbeidssomme. Når kvinnene skulle beskrive andre handelskvinner brukte de ofte disse tre begrepene samlet i et: "Elle est forte" (hun er sterk). Det å være sterk er knyttet til håndtering av vanskelige begrensninger. Det kan sies om ei enke som klarer seg godt mot alle odds. Men det kan også sies om ei som våger, som står på, som er modig, og står for det hun mener er rett. Klokskap er knyttet både til å ha mye kunnskap, men også måten kvinnen bruker kunnskapen hun sitter inne med.

Dette er ei respektabel handelskvinne. Hun har mye av både kulturell og moralsk kapital. Hun forventes å forvalte sin økonomiske kapital på en hensiktsmessig måte slik at familien får mat og at ungene går på skolen. Klarer hun mer enn dette, regnes hun som virkelig dyktig, eller "forte". Det er ei kvinne som har "volonté", viljestyrke. I fortsettelsen vil jeg gå nærmere inn på noen spesifikke handelsregler som regler for kreditt og risiko.

Regler for handel

Jeg ønsker nå å utdype dette kunnskapsfeltet grundigere ved å se på hvordan kvinnene benytter seg av noen kjente sider ved all handel: bruk av gaver og kreditter, hvordan hun håndterer risiko og hvordan hun akkumulerer kapital. Det krever høy kunnskap og innsatsvilje av aktørene å håndtere dette på en god måte. Det krever altså stor kulturell kapital. I neste omgang er det et spørsmål om respektabilitet. Hvordan henger diskursene om disse kunnskaps- og handlingsfeltene sammen med kvinnenes behov for å være respektable handelskvinner? Det vil jeg undersøke i fortsettelsen.

Similarly an essential part of the social capital required by an entrepreneur or anyone depending on another's goodwill - and who doesn't? - is a reputation for reliability and

trustworthiness (Ardener, 1996: 10).

Kvinnernes omdømme som verdige til å bli stolt på, og som verdige tillit er viktig for at de skal kunne drive handel i stor skala. Dette er også viktig for de som skal handle med handelskvinnene. Den som ikke regnes som verdig tillit, får ikke gaver eller kreditt. Det er risikofylt å handle med vedkommende. En person som ikke har tillit får ikke kapital. Hvem vil låne bort penger som de vet at de ikke får tilbake? Ei respektabel kvinne har et omdømme som gjør at de andre stoler på henne, og de har tillit til henne. Dette preger handelsvirksomheten hennes i aller høyeste grad.

BRUK AV GAVER I HANDELEN

Bourdieu mener at symbolsk kapital er en form for kreditt gitt i form av en gave eller tjeneste (1977:181). Den symbolske kreditten er imidlertid særdeles risikofylt som vi også skal se i neste kapittel (kap 7). Ved ordinær handel kan risikoen minimaliseres ved at selgeren er hard med å kreve inn tidligere gitte kreditter. Men når en selger gir en gave, kan hun aldri være sikker på å få igjen verdien av det hun gav. Samtidig gir hun mottaker en mulighet til å gi en gjengave, og dermed øke sin moralske kapital. Denne gjengaven kan være en materiell gave, med det kan også være en gjengave i form av en tjeneste, anerkjennelse, lojalitet, el.l.

En dag kom to jenter inn på atelieret til Ata med hvert sitt stoff som de ønsket å få sydd. Ata kalte dem for "jentene mine", men de var ikke biologiske døtre. Blusene de ønsket var så omfattende at det krevdes mye dyrt tilbehør. Ata gav dem en god pris. De prutet, og hun aksepterte prutingen. Hun satte ned prisen enda en gang slik at de kun betalte selvkost. De betalte altså kun for det hun måtte kjøpe til blusene.

Vanligvis var prisen Ata gav til kundene reell, og ikke beregnet for mye pruting. Dette var imidlertid en av de få gangene (den eneste gangen) jeg opplevde at hun gikk betydelig ned i pris. Da jeg spurte Ata om hvorfor de fikk dette så billig svarte hun at de var unge, og dermed uten penger. I tillegg forklarte hun meg relasjonen til dem, hun kalte dem døtre, og de hadde lite penger. Ata hjalp dem derfor i første omgang for å være snill med dem, sa hun. Arbeidet ble dermed en gave til dem i form av en billig tjeneste.

Hun regnet ikke med å få noen gjenytelser, sa hun. Spørsmålet er imidlertid hvilke gjenytelser Ata kan håpe på å få på lang sikt. Når det gjelder gaver til barn, er det ikke uvanlig at de er usikre mht. gjengaver. Giveren kan forvente seg lojalitet, støtte, og hjelp ved sykdom og alderdom. Men giveren er ikke garantert dette utfallet. Derfor kan Ata si at hun ikke regner med å få konkrete gjenytelser for gaven. Hun kan imidlertid håpe at mottakerne husker på henne ved en annen anledning. Kanskje får jentene en dag mulighet til å legge inn

et godt ord for henne. Det er også en mulighet for at foreldrene til jentene takker Ata med en gjengave eller tjeneste når anledningen byr seg.

Jeg mener at denne potensielle gjenytelsen blir liggende som en kapitalform. I denne sammenhengen er det en moralsk kapital som Ata akkumulerer ved å være generøs i alles påsyn, og som kan bli gjengitt ved en annen anledning. Vi ser her at det blir gjort en konvertering fra 'tjeneste' til 'gave'. Symbolsk kapital er dyr i økonomiske termer, slik Bourdieu fremstiller det (1977:181).

... i.e. a sort of advance which the group alone can grant those who give it the best material and symbolic guarantees, it can be seen that the exhibition of symbolic capital (which is always very expensive in economic terms) is one of the mechanisms which (no doubt universally) make capital go to capital (Bourdieu, 1977: 181).

Vanligvis blandet ikke Ata feltene på den måten som hun gjorde det her. Hun gav vanligvis ikke gaver av salgsvarene sine.

Mor til Ata fikk et stoffstykke i gave hos en nær venn av sønnen sin. Jeg spurte Ata om det var hun som skulle sy det. "Hvis de betaler meg for det", svarte hun.

Tilfellet med "døtrene" var altså på mange måter enestående. Når det gjaldt mor til Ata trodde jeg at hun ville gjøre mora den tjenesten. Jeg hadde trodd at det var en tjeneste en forventet at ei datter, som var skredder, skulle gi til sin mor. Men som vi ser var ikke det en nødvendig gave fra Ata til mor hennes. Ata forventet heller at giveren av tøystykket skulle betale for sømmen. Vedkommende hadde penger til å betale det med, mente hun. Ata brukte imidlertid mye penger på andre gaver til mor si. Hun bygde hus til henne, og hadde alltid gaver med til henne både i form av penger og i form av matvarer.

Mange var irritert på Ata fordi hun var så streng på ikke å gi bort handelsvarene sine. Hun mente at hvis hun begynte å gi bort av varene, kom hun ikke til å ha noe igjen til slutt. Ølbryggerne hadde som fast skikk at de som kom inn til dem fikk smake litt øl. Deretter betalte de for det de drakk, og gjerne en symbolsk sum for det de hadde fått. Fanta gav ofte bort av handelsvarene sine. Hun var veldig bevisst på at når hun var gavmild med å gi av sine varer, kunne hun forvente at andre var gavmilde mot henne andre ganger. Dette mente hun at hun kunne tjene på, noe hun beviselig gjorde.

Det varierte med andre ord veldig fra kvinne til kvinne hvor mye og hvor ofte de gav gaver av salgsvarene sine. Det varierte også med handelsformen hvilke gaver som det ble ansett som normalt å gi av. For kvinnene var det å gi handelsvarer en særdeles dyr gave. Det medførte nemlig at de tjente mindre enn det de ellers ville gjort. Og ofte var marginene så

små at det også medførte at de tapte av den økonomisk kapitalen sin.

Dette så vi med ei av lærlingene til Ata. Hun hadde kjøpt mango for 5 F/stk og solgte dem videre for 10 F. I tillegg hadde hun hatt utgifter til taxi. Vel tilbake på markedet fikk jeg en mango, og Ata fikk en. Det førte til at hele handelen, økonomisk sett, ble et tapsprosjekt. Da Ata oppdaget det, kjeftet hun på henne. "Det er ikke slik vi driver handel", sa Ata. Det at folk gir gaver slik at de økonomisk sett taper på handelen, er ikke noe ukjent fenomen i Afrika. Spørsmålet er da om den symbolske verdien som akkumuleres ved at gaven gis er så stor, at den oppveier det rent økonomiske tapet av materiell kapital. Lærlingen hadde kanskje en intensjon om å øke sin moralske kapital ved å gi gavene til oss. Problemet hennes var at det slo feil ut. Hun ble anklaget for ikke å drive handelen godt nok, og i dette tilfellet tapte hun dermed moralsk kapital gjennom gaven. Hadde handelsprosjektet hennes båret seg økonomisk på tross av gaven, ville helhetsbildet sett annerledes ut. Helhetsbildet ville også sett annerledes ut hvis lærlingen hadde maktet å formidle hva som var intensjonen hennes.

Det er mange måter å gi gaver på. I neste kapittel skal vi se hvordan kvinnene gir gaver til hverandre gjennom fellesskapet i kirka. Her er temaet gaver i handelen. Derfor fokuserer jeg på de gavene som blir gitt gjennom handelsvirksomheten. Noen av kvinnene gir av handelsvarer som gaver. Andre gjøre det ikke. Alle kjøper gaver for penger som de gir. Dette har også med hvilken kapital kvinnen har bruk for, som igjen reflekteres av alder, kjønn, sivilstatus, antall barn og alder på dem, osv. Mens Fanta var ung, og hadde behov for å etablere seg som ei kvinne som var kjent for å være gavmild, var Ata eldre og hadde etablert seg som ei gavmild kvinne. Hun hadde også større autoritet i og med at hun var eldre. Dette gjorde at Ata i større grad enn Fanta kunne velge når hun ville gi gaver. Men begge gjorde bruk av gaver for å øke sin sosiale respektabilitet.

KREDITTER

Kvinnene som drev med småhandel gav vanligvis ikke kreditter. Noen av dem gav smågaver til kunder og til kjente som kom forbi, men de gav ikke kreditter. Dette samsvarer med Clarks observasjoner fra Ghana: "Credit for consumption is rarely given by sellers in Kumasi Central Market " (Clark, 1994:174). Dette har sannsynligvis sammenheng med at kontroll og oversikt over denne typen småkreditter var vanskelig i en stor by med mange kunder.

Når det gjaldt kvinner som drev handel med dyrere varer, kunne de ofte bli tvunget til å gi kreditter selv om de ikke ønsket det. Både Ata og Ann kunne fortelle om bitre erfaringer med å gi kreditter. Ann var ny som stoffselger og gav villig kreditter i begynnelsen for å få

solgt varene raskt. Stoffene hennes forsvant dermed fort. Den bitre erfaringen var at hun ventet lenge på penger som hun hadde utestående. Etter et halvt år hadde hun fremdeles 50.000 utestående. Etterpå sa hun at hun aldri mer ville gi kreditter. Det fulgte hun selvfølgelig ikke opp. Noen mennesker stoler en på, og andre er en nødt til å gi inntrykk av å stole på. Den siste gruppen hører med til dem som må vises respekt. Hun måtte lære seg hvem som var kredittverdige og ikke. Ut fra denne lærdommen måtte hun søke kontakt med kredittverdige personer, og prøve å unngå å selge til personer som hun ikke anså som kredittverdige og som hun samtidig var nødt til å gi kreditt.

Ata hadde også bitre erfaringer med kreditter. Derfor nektet hun vanligvis å levere ut ferdig sydde varer til folk før hun hadde fått betaling for tjenesten, eller i alle fall delbetaling. Spesielt når det var dyrt tøy, var hun hard. "De har råd til å kjøpe et stoff for 20.000, og så kan de ikke betale arbeidspenger for 3.000," klagde hun. Enkelte plagg lå hos Ata i månedsvis uten å bli hentet fordi kunden sa hun ikke hadde pengene til å betale arbeidet med. Andre ganger ga Ata seg fordi hun syntes synd på folk, eller fordi hun måtte. Dette kunne være når plagget skulle brukes til julefesten, dagen var kommet, og kunden maste. Det var tross alt dårlige tider. Erfaringen var da at hun ofte ikke fikk pengene sine, eller at det tok lang tid før hun fikk dem. Da jeg spurte Ata om kreditter, fortalte hun om folk som skyldte henne penger fordi hun ikke hadde visst bedre, eller fordi hun hadde vært snill.

Kvinnene begrunner altså mange av sine handlinger med liten erfaring. Både Ata og Ann hadde trodd godt om personer som ikke viste seg kredittverdige eller respektable. Skal det lønne seg å gi kreditter, må selger kjenne kundene sine. Kredittverdige personer får selvfølgelig fremdeles kreditter. Problemer er at kvinnene gjerne har så mange kunder at de ikke alltid kan vite hvem som er kredittverdige og ikke. Ovenfor introduserte jeg begrepet kulturell kapital som betegnelse på kunnskap og evner. Dette finner vi igjen her. Når kvinnene manglet kunnskap om hvem som var kredittverdige og ikke, tapte de handelen. Kvinnene er også bundet av at de noen ganger må gi kreditter av respekthensyn, slik jeg var beskrev det i forrige kapittel.

RISIKO

Et godt kjennskap til kundene reduserer risikoen ved handelen. Clark kaller dette "management of information" (1994: 173). Det er ulik kunnskap som skal beherskes av en god selger. Selger må kjenne reglene for pruting, kjenne til ulike kvalitetskriterier på varene og kjenne kundene sine (s173...). Problemet for både Ata og Ann var at de ikke hadde kjent

kundene sine godt nok. Dermed hadde de problemer med å kreve inn tidligere gitte kreditter. I tillegg unnskyldte de seg med at i krisetidene som var, ble ellers gode betalere lite kredittverdige.²⁴

Handel kan også være risikofylt på grunn av tyveri. Det ser vi av det følgende eksempelet:

Første dag jeg traff Ata var hun deprimert fordi det hadde vært tyveri i syboden hennes om natta. Mange varer var blitt stjålet. Hun hadde kjøpt inn masse varer dagen før, fortalte hun. Pengene hadde hun fått fra spareforeningen sin da det var hennes tur til å få potten. Hun hadde kjøpt både såpe, sukker og salt i stort, som hun skulle dele opp i små porsjoner og selge videre. "De hadde vel sett at hun bar på varer", mente hun. De som holdt til i samme området på markedet hadde betalt en vaktmann som passet på bodene om natta. Men det hadde ikke hjulpet. Etter dette tok hun alltid stoffene som hun sydde på, samt symaskinen og varene sine med hjem om kvelden.

Tyveri kan skje både i den formen vi så det med Ata og i form av tyveri på reiser. Dette er et moment som Ann vurderte da hun fant ut at det var for risikofylt å reise til Kousseri for å kjøpe smykker for å selge i Ngaoundéré. Kousseri er grenseby til Ndjamena som er hovedstad i Tchad, og et senter for ørkenhandelen. Ofte var det ran av bilene som kjørte handelsfolkene til markedene i landsbyene og mellom byene, spesielt helt nord i Kamerun. Dette fordi ranerne visste at mange reiste med store pengesummer på seg. Dette gjør reisende virksomhet til en risikofylt handelsform.

KAPITALBEHOV

I kapittel 4 gikk jeg gjennom hvordan kvinnene skaffet økonomisk kapital til handelsvirksomheten sin. For å repetere kort skaffet de hovedsakelig penger gjennom spareforeningen sin, og gjennom lån fra mannen og fra andre i familien. Jeg har ovenfor flere ganger påpekt at om kvinnene har kapital til større investeringer som å kjøpe inn varer i stort, vil de også tjene mer. "Higher levels of investment would increase the efficiency and profitability of most smaller enterprises dramatically," sier Clark (1994:172).

Et eksempel fra kvinnegruppa i kirka belyser dette. Kvinnene hadde noen penger som de byttet på å handle for. Hver kvinne fikk 500 F CFA som hun skulle handle for i en måned. Det ble forventet at hun kom tilbake med det doble etter at måneden var omme. Det var altså en forventet økning på kapitalen på 100% i løpet av en måned. Dette så vi også at Ann budsjetterte med (kap. 4). Hvis alle hadde tjent så mye på kapitalen de hadde, ville de alle ha

²⁴ Dette hadde å gjøre med den turbulente økonomiske situasjonen som var i Kamerun i 1994 og 95. Dette har jeg skrevet om i kapittel 1.

vært svært rike. Det er de ikke. Dette er fordi de fleste kvinnene kontinuerlig taper kapital.

Pengene går med til mat til barna og til skolepenger. De brukes ved sykdom i familien, ved dødsfall, til nye klær til jul, osv. Handelen er risikofylt, og kanskje taper kvinnen kapitalen hun hadde fordi handelsformen ikke var lønnsom nok. Kvinnene er sårbare overfor prisendringer. Når prisene på olje og sukker stiger fører det til radikale endringer i livsvilkårene deres både i husholdsøkonomien, og i handelsvirksomheten deres. Dermed forvitrer den økonomiske kapitalen kontinuerlig, og de må hele tiden skaffe seg ny kapital for å overleve som handelskvinner. Kvinnene skaffer seg hovedsakelig kapital gjennom spareforeningene sine, og gjennom lån fra mannen og andre nære slektninger, slik jeg viste det i kapittel 4.

Jeg vil fortsette med å skildre fire kvinner som går for å være flinke handelskvinner. Gjennom presentasjonen av dem og handelen de driver, og om hvorfor de lykkes, vil jeg komme inn på hvordan de håndterer ”handelsreglene” som jeg nettopp har presentert. Gir de gaver? Hvordan bruker de kreditter? Finnes det risiko i handelsvirksomheten deres? Og hvordan har de skaffet seg kapital? Jeg vil så konkludere med å si noe om hvorvidt dette betyr noe for om de akkumulerer mer moralsk kapital enn de andre, alminnelige kvinnene gjør.

FIRE VELLYKKEDE HANDELSKVINNER

Jeg har til nå undersøkt sammenhengen mellom de ulike handelsformene, og skissert hvordan spesielt kunnskapen, og vedlikeholdelsen av denne er essensiell for å forstå hvem som har stor kulturell kapital. Hvorvidt hun lykkes som handelskvinner er, i tillegg til dette, avhengig av om begrensningene hun møter gjør at hun har anledning til å skaffe seg, og beholde, den økonomiske kapitalen hun opparbeider seg. Videre er evnen og viljen til å drive god forretning gjennom å gjøre gunstige investeringer, og gjennom å kjenne kundene sine slik at selgeren vet når hun bør, og ikke bør, gi kreditter og gaver. De kvinnene som kan mye av dette, har mye kulturell kapital.

I fortsettelsen vil jeg beskrive fire kvinner som går for å være vellykkede handelskvinner. Spør en dem selv, er det ikke sikkert at de alle vil vedgå at de regnes som vellykkede handelskvinner, men de blir alle definert som det av andre. Dette vil jeg gjøre for å diskutere noen av forutsetningene for virkelig å bli ”stor” på handel. Disse fire kvinnene lever relativt godt økonomisk sett, men de er ikke nødvendigvis mer respektable handelskvinner enn det Abbé, Ata, Marie og Patoma er.

"La Grande Femme"²⁵

Ved en tilfeldighet hørte jeg om den største av de kvinnelige stoffselgerne i Ngaoundéré. Om henne ble det sagt at hun til og med var større enn alle mennene som drev med stoffsalg. Hun reiste til Mekka og Europa for å kjøpe stoffer som hun solgte videre til de rikeste mennene i Ngaoundéré, blant dem *lamido*²⁶ sine klær²⁷. Denne kvinnen var mbum, noe som også ble ansett som uvanlig for ei slik stor handelskvinne²⁸. Mbumfolket var ikke kjent som dyktige handelsfolk, slik for eksempel hausa og bamileke var.

Ann og hennes eldre søster som driver handel i stort omfang

Ann fortalte en dag om ei eldre søster som solgte stoffer i langt større omfang enn henne selv. Ann kalte henne søster fordi de var medlemmer av den samme patrilineære avstammingsgruppa, i samme generasjon. Søstera var langt eldre enn Ann.

"Hun driver stoffsalg i stor stil", fortalte Ann. Den eldre søstera var ei av de eldste i sin generasjon. Hun var også storesøster til flere rike som var Anns storebrødre (samme patrilineære avstammingsgruppe). De måtte vise den eldre søstera respekt. Hun dro helt til hovedstaden Yaounde og kjøpte de fineste stoffer, langt dyrere enn dem Ann handlet med, og i større mengder, fortalte Ann. Transporten til Yaounde var dyr, så en måtte handle mye for at det skulle lønne seg. Den eldre søstera hadde altså en stor kapital.

I kapittel 4 så vi hvordan Ann forsøkte å bygge seg opp som handelskvinne i Ngaoundéré. Prisene på stoffene Ann solgte oversteg imidlertid ikke 20.000 F CFA (200 FF), og hun hadde ikke råd til å reise lenger enn til Maroua for å kjøpe stoffer. Den eldre søstera solgte stoffer som kostet fra 25-30.000 og oppover. Disse reiste hun helt til Yaounde for å kjøpe, som var en langt dyrere og lengre reise enn reisen til Maroua. Den eldre søstera hadde med andre ord et helt annet, og mye større kapitalgrunnlag enn Ann. Den eldre søstera til Ann solgte i likhet med mbum-kvinnen stoffer til velhavende menn. Men mens mbum-kvinnen hovedsakelig solgte stoffer til menns klær, forsto jeg det slik at Anns eldre søster konsentrerte seg om stoffer til kvinneklær²⁹.

²⁵ Den store kvinnen, i betydning velstående og vellykket i handel.

²⁶ LamiiDo er øverste "tradisjonelle leder" i Ngaoundéré (Chef Traditionel). Mer om ham i kapittel 1.

²⁷ Slike dyre stoffer ble ikke lagt ut til salg på markedet. De ble solgt i private sammenhenger, og via uformelle kanaler. De dyreste kvinneklærne en fikk kjøpt på markedet kostet 30.000. Men alle kvinnene jeg har beskrevet som driver med stoffsalg, gjør det i private sfærer, og ikke på markedet.

²⁸ Hvorvidt denne historien er sann, vites ikke. Det interessante her er imidlertid hvordan kvinnenens diskurser rundt de andre handelskvinnene går.

²⁹ Til de flotteste mannsklærne brukes det dyre damaskstoffer. For kvinneklær opp til 30.000 brukes det hovedsakelig "waxed" bomullsstoffer, mens det til dyrere klær ofte er tynnere stoffer, importert fra Mekka. Ei av mine venninner fikk et stoff til over 100.000 F CFA hos mannen til Ramadanfesten. Det var et tynt stoff isatt med skinnende steiner.

Ann hadde problemer med å kreve inn kreditter fra kvinnene hun hadde solgt stoffer til (kapittel 4). Det hadde imidlertid ikke hennes eldre søster. Ann fortalte slik om hvordan den eldre søstera gikk frem når hun solgte stoffer:

Når hun handlet, valgte hun ut stoffer som hun mente ville passe til den enkelte kvinne / kone hun ville skulle få stoffet. Deretter gikk hun til mannen hennes og argumenterte overfor ham hvorfor dette stoffet ville passe på hans kone. Den eldre søstera gav kreditter, og etter ei stund kom hun og krevde pengene sine. Ingen vågde å si henne i mot. Den yngre broren, som var en mann med mye penger og høy status, kunne ikke annet enn å kjøpe stoffet uten å mukke. Disse stoffene kan koste fra 30.000-100.000 F CFA (300-1000 FF)."

Ann forklarte det som om den eldre søstera brukte taktikk, og fikk de under seg til å kjøpe det hun ønsket at de skulle kjøpe. Pga. statusen hennes måtte de adlyde, ellers var de yngre brødrene redde for at det skulle komme ut at de var gjerrige. Den eldre søstera fortalte de yngre "brødrene" om hvem som hadde kjøpt av henne, og bedyret at kona deres bare måtte ha dette stoffet. Et viktig poeng som gjør handlingene til den eldre søstera mulig var at velstående menns status ble synliggjort gjennom klærne konene deres gikk med³⁰. Konas klær var altså et av de viktigste statussymbolene en mann hadde. Spesielt hos fulanerne var dette synlig, men også Dii-folket hadde tatt opp denne skikken.

Patoma

Patoma gikk i dii-kvinnegruppa. Hun også ble betegnet som *grande*, stor. Hun dro til landsbyen og kjøpte opp sekker med mais og *kassawa* der. Prisen på korn var lavere i landsbyen enn i byen. Men transportutgiftene var så store, at en måtte ha stor kapital, og ha mulighet til å kjøpe opp store mengder for at det skulle lønne seg. Selv om hennes inntekter ikke kunne måles med inntektene til de virkelig store handelskvinnene, var Patoma den eneste kvinnen i Dii-felleskapet som gjorde det stort i handelen. I tillegg hadde jeg inntrykk av at hun var godt likt av de andre.

En gang fortalte de andre kvinnene at Patoma nettopp hadde kommet til byen med seks sekker med korn. I byen har seks sekker korn en verdi av 70-80.000 F.³¹ Noe av kornet solgte hun sekkevis, mens noe fikk hun rensket og malt. Dette solgte hun selv videre i detalj. Hun hadde også kvinner som solgte for seg. Ata prøvde seg en stund, og solgte to sekker mel, en med mais, og en med *kassawa* for Patoma. Men Ata mente at hun ikke fikk nok igjen for

³⁰ Ei av venninnene mine som var blant de velstående i Ngaoundéré, klagde til alle over klærne mannen hadde kjøpt til henne til ramadanfesten. Hun ville ha noen flotte klær til over 100.000 F CFA, og klagde til venninnene over dette. Til slutt fikk hun de klærne hun ville ha.

³¹ 8-900 NKR.

bryet. Hun var også redd for tyveri, og det var slitsomt å bære varene fram og tilbake hver dag mellom markedet og hjemmet, selv om hun fikk barn til å bære for seg. Derfor ville ikke Ata arbeide for Patoma mer.

GENERALISERINGER

Det er fascinerende med kvinner som virker så til de grader uavhengige, og vellykkede i handelsvirksomheten sin. Ovenfor så vi imidlertid at det var de færreste kvinnene som blir rike på penger av handelsvirksomhet. Mens de fleste tjener litt småpenger hver dag på handelen de driver, tjener noen få kvinner mye. Blant dii, mbum og gbaya er det kun noen få kvinner som gjør det godt, mens de fleste driver handel i det små.

Hvis vi går nærmere inn i materialet og analyserer forskjellen mellom de som går for å være store i forhold til de alminnelige kvinnene, er det flere forhold som må fremheves. Jeg ønsker å oppsummere disse forskjellene i tre hovedpunkt: tilgang på kapital, tid, og relasjoner.

For det første, for å drive handel i stort trenger ei kvinne god tilgang på kapital. Dette har de gjennom å være medlemmer av gode spareforeninger, og gjennom å ha relasjoner der de kan låne penger. For mange kvinner som lykkes er mannen en viktig kreditor. For å holde handelen vedlike er det nødvendig at ikke kapitalen blir truet til stadighet, slik Ann opplevde det. Ann hadde god tilgang på kapital, men faren hennes ble syk og døde. Dette førte til at kapitalen hun hadde opparbeidet seg måtte brukes til sykehusregninger, og til utgifter i forbindelse med sørgetiden. Abbé tjente også mye penger. Men mannen hadde lite penger. Hun prøvde å holde skjult for ham hvor mye hun hadde. Men forholdene var likevel slik at de delte på utgiftene til mat. Og når hun hadde spart opp penger til et formål, som han oppdaget, opplevde hun flere ganger at han brukte opp pengene hennes. I hushold med god økonomi er det lettere for kvinnen å beholde kapitalen fordi den er mindre truet der. Det er godt mulig å tenke seg at både Abbé, Ata og Marie ville vært store handelskvinner hvis de hadde hatt menn som hadde støttet dem. For Ata og Marie lå begrensningene i at de var enker og dermed eneforsørgere. Både Ata og Marie³² hadde menn med en god jobb, men de ble begge enker i ung alder med små barn som måtte forsørges. For Abbé lå begrensningen i at mannen ikke tjente like mye som henne og at hun derfor måtte bruke mesteparten av det hun tjente i

³² Marie er på mange måter heldigere stilt enn Adissa da hun etter sigende har en høyere enkepensjon. Hun har også bare tre barn å forsørge mens Adissa har 8. På den tiden jeg var i Ngaoundéré bodde hun dessuten hos faren sin, som var en velholden mann. Men hun holdt på å bygge seg hus selv, som er et tegn på at hun tross alt gjorde det relativt bra på handelen sin.

husholdet. Alle disse tre regnes som respektable handelskvinner fordi de evner å tjene mye penger, de utnytter og vedlikeholder kunnskapene sine, og de utnytter potensielle nisjer på en god måte. Både Ata og Marie tjener så mye at de har råd til å sende barn på skoler for å gi dem høyere utdanning. Vi ser altså at økonomien i husholdet er vesentlig for at kvinnen skal bli ei stor handelskvinne.

For det andre er tidsaspektet viktig. De fleste kvinner har mye å gjøre. Har de små barn trenger disse mye tid. Kvinnene må lage mat og holde huset i orden. Ved siden av dette driver de fleste med handel eller annet arbeid som er tidkrevende. Hvis vi sammenligner de fire kvinnene jeg presenterte ovenfor ser vi at felles for dem er at de reiser mye. Dette har ikke alminnelige kvinner med små barn. Det er flere muligheter for å få til å reise likevel. En mulighet er at hun enten selv har store barn, eller at hun har store barn boende hos seg. Disse brukes til å hjelpe i husholdet med husarbeid og pass av barn. Noen kvinner har ei medhustru som de bruker til dette, men dette er sjelden. Ofte er medhustruene uvenner og samarbeider derfor dårlig. Kvinnene må med andre ord ha assistanse av store barn eller andre til å sørge for huset når de selv er borte. Ann hadde en ung gutt boende hos seg som hjalp til med husarbeidet. I tillegg hadde hun yngre søsken i nærheten, samt en mann som var svært hjelpelig. Patoma hadde store barn. Jeg kjenner ikke alderen på de to andre kvinnene, men jeg har grunn til å tro at de var godt voksne de også. Ei dyktig voksen kvinne sørger for seg selv slik at hun ikke trenger å lage mat eller gjøre noe særlig husarbeid. Ata skrøt av at hun sjelden lagde mat. Det gjorde hennes egne store barn samt de hun hadde boende hos seg. De barnløse har dermed et problem. Alle kvinner med små barn ønsket at yngre søsken av henne selv eller mannen skulle bo hos dem. Dette kunne også være søskenbarn eller andre i slekta. Disse hjalp så til hjemme hos henne.³³

Til nå har jeg fokusert på rammevilkårene til kvinnene i hjemmet. Vi ser at de store handelskvinnene i liten grad driver handel på markedet, slik de alminnelige handelskvinnene gjør. De store driver handel gjennom relasjoner og nettverk. I disse relasjonene er slike tema som kreditter, tillit, gaver og risikovurderinger viktige kunnskapsområder for å lykkes. Kvinnen må vite hvem hun skal gi kreditter til, og hvem hun bør unngå å handle med. Vi forstår av dette at maktaspektet i relasjonene er viktig. Dette så vi godt eksemplifisert med Anns eldre søster. Hun utnyttet relasjonene hun sto i til å gi kreditter, og til å kreve dem inn

³³ Disse bodde gratis mot at de måtte hjelpe til en del. Fosterforeldrene betalte ofte skolegangen til de som bodde hos dem. Ann betalte imidlertid en gutt til å bo hos seg, og til å hjelpe til. Han gikk ikke på skolen. De barna som var i nær slekt, og som gikk på skolen ble relativt bra behandlet. Men andre var nærmest slavearbeidere med dårlig lønn og uten fast arbeidstid.

igjen. Kjøperen får også en mulighet til å hevde seg og til å øke sin posisjon ved å delta i denne typen handel. Han, for kjøperen i denne typen handel er like ofte en mann som ei kvinne, føler seg beæret ved å bli tilbudt varen som regnes som eksklusiv. Altså, den som blir tilbudt en eksklusiv vare, er en person som regnes som økonomisk sterk. Hvis denne tar imot tilbudet og kjøper varen, blir vedkommendes status som rik og vellykket bekreftet i omgivelsene. Hvis potensiell kjøper derimot stadig takker nei til tilbudet om kjøp, skapes det et inntrykk av at vedkommende ikke har makt, status eller penger.

Vi ser altså at kjøp og salg er viktige diskursive handlinger som inngår i personenes renommé som handelskvinner. Handelskvinnenes status, og statusen som fremkommer ved å handle med dem bekreftes, mener jeg, ved at til og med personer som lamiido kjøper sine klær gjennom slike handelskvinner. De er ikke mange, men noen av dem er svært sterke, og svært framgangsrike. Av de fire kvinnene jeg har presentert som store, er det bare den ukjente mbumkvinnen og Anns søster som har en slik posisjon som jeg omtaler her.

Det finnes imidlertid også kvinner som står nederst på den sosiale rangstigen, og som samtidig har liten respektabilitet. Jeg møtte ei slik kvinne, men fikk ikke snakke med henne. Hun var døvstum, og uten familie. Jeg vil presentere henne kort for å sammenligne med de mer vellykkede handelskvinnene.

KVINNER UTEN RESPEKTABILITET, FINNES DE?

En dag jeg satt i ølbryggerskuret til Haoua kom ei ung jente inn. Hun skulle ha å drikke, og satte seg ned. Hun var døvstum, men fikk likevel det hun skulle ha. Hun var så ung at det gjorde vondt å se henne så forkommen. Jeg hadde truffet henne før, og hadde hørt at hun var alene og uten familie. Begge foreldrene var døde. Mora hadde tatt seg av henne da hun levde, visste jeg. Jenta hadde fått et barn som døde, fikk jeg høre. Informantene mine kalte henne for ”une folle”, ei som var dum. Hvorvidt hun var redusert mentalt vites ikke, men hun var handikappet siden hun ikke kunne snakke og høre.

Da jeg spurte informantene mine hva hun levde av, svarte en av mennene i skuret på en slik måte at jeg forsto at hun levde av prostitusjon³⁴. Jeg spurte videre om de betalte henne, siden hun ikke var i stand til å gjøre rede for seg. ”Å ja”, svarte han, slik at jeg forsto at det å ikke betale henne ville være en skam. Men hun kostet ikke mye, ikke så mye som jeg ville ha kostet, fortalte han videre³⁵.

³⁴ Her er det snakk om klassisk prostitusjon, og ikke det som kalles ”femmes libre”, som jeg skrev om i kap. 2.

³⁵ Dette førte til en liten samtale om priser for ulike kvinnelige prostituerte. Ut fra det mannen fortalte meg, og

Hva betyr så dette? Vi ser at i motsetning til de rike og vellykkede handelskvinnene, finnes det en underklasse som har lav respektabilitet, og som dermed blir lite verdsatt i den almene diskursive talen og i de diskursive handlingene. Den lave respektabiliteten fører til at kvinnen akkumulerer liten økonomisk kapital.

Konklusjon

Problemstillingen i dette kapitlet er hva som gjør ei handelskvinne til ei respektabel handelskvinne. For å svare på det har jeg først presentert noen ulike handelsformer. Der diskuterte jeg også kriteriene for å lykkes i denne handelsformen, og hvordan kvinnene gjennom å opparbeide seg stor kulturell kapital, akkumulerte økonomisk og moralsk kapital gjennom handelen de drev. Kulturell kapital definerte jeg som kunnskaper, ferdigheter og vilje til å drive god handel.

I andre omgang diskuterte jeg bruk av gaver, kreditter, risiko og kapitalbehov, før jeg så på hvordan fire vellykkede handelskvinner benyttet seg av dette for å lykkes. Ut fra dette er spørsmålet om økonomisk kapital i forhold til moralsk og kulturell kapital påtrengende. Stor kulturell kapital er en betingelse for å lykkes økonomisk sett som handelskvinne. Men for å lykkes økonomisk sett, kreves det også at kvinnen har god tilgang på økonomisk kapital, og at hun har en husholdssituasjon som gjør at den økonomiske kapitalen som hun akkumulerer, forblir i handelsvirksomheten, og at den ikke forvitrer. De fleste kvinnene opplever at det økonomiske grunnlaget for handelsvirksomheten kontinuerlig blir "spist opp" til andre formål.

Når det gjelder forholdet mellom moralsk og kulturell kapital, kan den kulturelle kapitalen konverteres over i moralsk kapital, i den grad den er moralsk betinget. Jeg mener at det moralske aspektet ved handelen kvinnene driver ligger i flere forhold. I første omgang ligger det moralske aspektet i å ta seg av sin familie på en god måte, samtidig som en er handelskvinne. Dette er forhold som Haoua blir kritisert for. Andre kvinner mener at det å brygge øl ikke er forenlig med å være ei god mor fordi det krever lange arbeidsetapper som i dette tilfellet fører til at barna blir forsømt. I neste omgang ligger det moralske aspektet i handelsformen i å vedlikeholde og akkumulere kunnskapen som ligger i handelsformen kvinnen driver. Klok forvaltning av pengene gir økt moralsk kapital, og dermed økt respektabilitet.

som de andre nikket gjenkjennende til, varierte prisene på seksuelle tjenester alt etter hvor attraktive kvinnene var. Ei hvit, ung kvinne var svært attraktiv, og ville derfor bli høyt verdsatt, på samme måte som det er forskjell på luksusprostituerte og de som "betjener" fattige menn.

De fire økonomisk vellykkede handelskvinnene har alle høy rang, og de har høy økonomisk kapital. Jeg vil imidlertid hevde at dette ikke nødvendigvis gjør dem mer respektable enn alminnelige handelskvinner. De har stor kulturell kapital som blir materialisert gjennom relasjonene de inngår i, slik at det dannes stor økonomisk kapital. Noen av dem har også stor moralsk kapital, som gjør at folk får tillit til dem, og derfor inngår transaksjoner med dem. Men folk kan også inngå transaksjoner med dem fordi de er forpliktet til å vise dem respekt, av respektshensyn, slik jeg drøftet det i kapittel 5. Da er det frykten, og ikke respektabiliteten som styrer transaksjonen.

I eksempelet med kvinnen som jeg presenterte som ei som var uten respektabilitet, så vi at hennes manglende kulturelle kapital førte til at hun ikke fikk noen moralsk eller økonomisk kapital. Hun har ingen familie som kan hjelpe seg. For å overleve er hun derfor prostituert av laveste rang.

I neste kapittel vil jeg gå videre og se på hvordan gavebyttet skjer i kirkelig sammenheng. Problemstillingen er hvordan kvinnene akkumulerer respektabilitet gjennom deltagelse i kirka, og gjennom deltagelse i besøks- og tjenesteaktiviteten i kirka.

KAPITTEL 7 "Elles n'ont pas la volonté"¹

"Du ser hvor mange enker og barnløse vi er her i denne gruppa. Det er fordi vi trenger denne gruppa. Hvis jeg støtter opp om de andre når de har problemer, vil de støtte opp om meg. Da jeg var syk, var folk innom hele tiden og hjalp meg. Det er fordi jeg går på besøk når andre er syke eller har sorg. Og så fordi jeg er fattig. De vet at ei enke trenger hjelp.

Ser du de kvinnene i gruppa uten barn? Denne gangen la Yaya, en mann i gruppa, ut for kista til hun ene, gamle, som døde. Vi vil *cotiser*, samle sammen, så han får tilbake litt av det han har lagt ut. På den måten får han eller en annen, lyst til å hjelpe en annen gang også."

Utsagnet tematiserer på en god måte én informant sin forståelse av betydningen av besøksaktivitetene i gruppa. Hun som sa dette var enke selv. For henne var det viktig å sørge for at deltagelsen hennes i gruppa gjorde at hun selv ville få hjelp den dagen hun trengte det. Slik hun beskriver det, kan det best sammenlignes med en type forsikring.

I forrige kapittel fokuserte jeg på kvinnenes handelsvirksomhet, og på hvordan de akkumulerte respektabilitet som handelskvinner. I dette kapitlet er problemstillingen hvordan kvinnene akkumulerer respektabilitet gjennom deltagelse i kirka. Dette blir tematisert ved hjelp av gavebytter som jeg forstår som akkumulering av moralsk kapital. Gavene består i denne sammenhengen hovedsakelig av tjenester, men også pengegaver og andre materielle gaver blir gitt. Gavene gis på ulike nivåer, og i ulike former. Det er gaver i form av penger, assistanse til praktiske ting, og tid i form av oppmøte og våking ved sykdom og dødsfall. Jeg bruker dermed et gavebegrep som går ut over rent materielle gaver, i tradisjonen etter Mauss. Jeg forstår det å gi besøk, og tjenester generelt, som en type gave. Den kapitalformen som akkumuleres gjennom å gi gaver er en type moralsk kapital, som danner respektabilitet.

Det som går igjen når kvinnene snakker om deltagelsen i kirka og tjenestebyttet i forbindelse med det, er hvordan de kritiserer de kvinnene som ikke deltar som dem selv. I forrige kapittel så vi hvordan en slik anklage ble brukt mot Haoua som brygget øl på søndagen. Jeg ønsker å vise hvordan denne anklagen brukes i forbindelse med aktiviteter i fellesskapet i kirka. Samtidig skryter de kvinnene som kritiserer andre, av sin egen innsats.

Kun når gavene gis gjensidig, blir det optimalt for de som er mest aktive i gruppa. "Elles n'ont pas la volonté", sier kvinnene om dem som ikke deltar fullt så mye som dem selv. De kritiserer dem for å mangle viljestyrke. Dette innebærer en sterk moralsk sanksjon av

¹ "De (om kvinnene) har ikke viljestyrke."

"de andre" (se også Sørhaug, 1996: 61f). Når det gjelder mottakerne av gavene, er enker og barnløse kvinner er viktige fordi de blir symbolet på mennesker som ikke klarer seg selv, som er fattige, og som trenger hjelp av omgivelsene. Det som er viktig i denne sammenhengen, er at enkene og de barnløse ikke får denne hjelpen "gratis". De har "betalt" inn kapital ved å assistere og gi tjenester til andre tidligere. På den måten har de en oppsamlet kapital, som de anvender ved behov. I dette kapitlet ønsker jeg å elaborere hvordan denne akkumuleringen av kapital foregår, og hvordan den anvendes. Den kapitalen som akkumuleres mener jeg er moralsk betinget, og kaller den derfor for moralsk kapital. Tidligere i avhandlingen har jeg satt en sammenheng mellom respektabilitet og moralsk kapital, som jeg ønsker å videreføre her.

Før jeg går nærmere inn i begrepsbruken og empirien, vil jeg drøfte det franske begrepet "cotisation", som var et svært viktig begrep for dii-kvinnene.

Cotisation

Når kvinnene i gruppa snakker om innsamlinger, bruker de begrepet *cotisation*. Dette er et begrep som brukes både om innsamlinger i kirka, innsamlinger i slekta, og om innsamlinger i spareforeningene, og i de nye "Assosiations", etniske foreninger som arbeider for sosial og økonomisk utvikling av landsbyene. I dette kapitlet settes fokus på innsamlingene i kirka.

Cotisation er et fransk begrep som betyr kontingent eller pengeinnsamling. Det brukes ofte i forbindelse med forsikring. Det dreier seg om pengebidrag til felleskassen. Det begrepet som på norsk dekker innholdet i termen best er 'dugnad'². Det å *cotiser* (infinitivformen) er et felles tiltak som gjøres av en gruppe mennesker. Alle deltar, enten i form av å gi et fast beløp penger, eller i forhold til den enkeltes innsats ut fra eget ønske eller inntektsgrunnlag. Jeg foreslo overfor informantene å bruke termen *cotisation* også på assistansen som ble gitt til medlemmene i kvinnegruppa i kirka. Dette oppfattet de som en riktig måte å bruke begrepet på. *Cotisation* var dermed ikke bare innsamling av materielle goder, det kunne også være innsamling av tjenester. I følge mine informanter var tjenester den mest verdifulle gaveformen. Ordinær kollekt på gudstjenestene kaltes ikke for *cotisation*.

Redistribusjon

Mauss (1990) er en klassiker innen gaveteori. Han pekte på de elementære moralske

² Forskjellen er at ved dugnad er det sjelden pengeinnsamling. Ved *cotisation* er det vanligvis materielle varer i form av penger som samles inn.

prinsippene bak resiprositeten. Det er tre områder av forpliktelser, mener Mauss. For det første er det forpliktelsen til å gi. For det andre er det forpliktelsen til å ta imot. Og for det tredje er det forpliktelsen til å gi tilbake, med andre ord å gi en gjengave. Dette kalles for redistribusjon. I mange samfunn tar bytte og kontrakter form av presanger som i teorien er frivillige. I realiteten er de derimot gaver og gjengaver som er obligatoriske, og som er nødvendige for å vedlikeholde relasjonen (Mauss, 1990: 3). Jacobson-Widding beskriver også hvordan en ytelse krever en motytelse, nærmest som en maktytring (1997).

Det som gis i disse "system of total services", som Mauss kaller dem (1990: 5), er ikke bare rikdom, materielle, og økonomisk verdifulle ting. Like viktig i slike totale byttesystemer er høflighetshandlinger som banketter, ritualer, militærtjeneste, kvinner, barn, danser, festivaler, og markeder eller messer hvor økonomiske transaksjoner bare er en del av hele kontrakten (ibid). Jeg vil hevde at tjenester generelt, som besøk, deltagelse i sørge- og begravelseritualer, besøk ved sykdom, og høflighetsvisitter, må forstås som en type gaver som inngår i et redistribusjonssystem. På fransk brukes betegnelsen "*don*" både om besøk og om materielle gaver. "*Je veux donner une visite*", sier folk, "Jeg vil gi et besøk". *Donner* er verbformen av substantivet *le don*, som også er tittelen på Mauss' bok (på norsk 'Gaven') (1990).

Dette viser, mener jeg, at dñi-kvinnene prinsipielt sett ser på både besøk og materielle gaver, som gaver som inngår i redistribusjonssystemer. Informantene mine bruker altså begrepet gave også om et besøk. For dem var det en særdeles viktig gave. Et besøk er et besøk uavhengig av hvor lang tid det tar. En kommer innom, hilser, og noen ganger slår en av en prat. Men det viktigste er at en hilser. Vi så ovenfor at også kvinnegruppa var relativt raske da de var på besøk. Hele besøket var vanligvis unnagjort på en halv time, bortsett fra i de tilfellene der det nettopp hadde vært et dødsfall, og gruppemedlemmene var personlig involvert og derfor satt lenger.

Analytisk skiller jeg mellom materielle gaver og tjenester. Materielle gaver er hovedsakelig pengegaver, klær og matvarer som salt, sukker, egg, høns eller geiter, og jordbruksprodukter. Tjenestene som ytes består hovedsakelig av visitter og besøk, deltagelse i begravelse- og sørgeritualer, og assistanse ved sykdom. I kirka kan tjenestegaver også innebære å delta i fellesforpliktelsene til gruppa, som engasjement i forbindelse med fester, og gjennom deltagelse i prosjekter til fellesskapet, slik vi skal se det senere i kapittelet.

Når det gjelder gjenytelser, fungerer det på den måten at den som ikke gir noe til fellesskapet, heller ikke får noe fra fellesskapet. Dette så vi veldig tydelig med den

døvstumme kvinnen som jeg presenterte i slutten av forrige kapittel. Hun var totalt utenfor i de fleste fellesskap. Hun hadde verken familie, venner eller barn. Hun hadde ingen som tok ansvar for henne. I tillegg hadde hun en sterk funksjonshemming i det at hun verken kunne snakke eller høre, som gjorde at hun heller ikke hadde noe særlig å gi. Alt dette var med på å gjøre henne til en som ikke fikk hjelp fra noen, og som måtte prostituere seg for å overleve. Dette var prostitusjon i klassisk forstand. Menn fortalte at de gikk til henne, og fikk utført tjenestene hennes til en billig penge. I eksempelet med den dövstumme jenta blir det klart at dette også er en respektabilitetsproblematikk. Jenta var ikke respektabel, og fikk dermed heller ikke noe hjelp. Hun hadde ingenting å gi som kunne gi henne en positiv gevinst.

Gavene ytes som en form for kreditt. Kreditt forstår vi vanligvis som noe som er kvantifiserbart. Spørsmålet er om disse gavene kan telles? Jeg ønsker å forfølge dette spørsmålet i løpet av kapitlet for å se hvordan gavene blir talt opp, og for å se hvordan gaver blir gitt i retur. Generelt vil jeg si at det er forskjell på de ulike tjenesteformene, for hvordan de ytes, og for hvordan de ytes tilbake. Det er vanlig skikk i Ngaoundéré at den som får et besøk, bør gjøre en gjenvissitt ved en senere anledning³. Når en person besøker en annen person, er det relativt lett å holde rede på hvem som skylder besøk. Men når en person får besøk av en hel gruppe mennesker, er det straks vanskeligere for de involverte å holde rede på hvem som skylder hvem besøk. Vi ser altså at det ikke alltid er så lett å holde rede på totalmengden av tjenestegaver som gis, og som tas imot.

Ved hjelp og assistanse i forbindelse med begravelser og sykdom, varierer behovet for hjelp. Det er derfor jeg sammenlignet gruppas aktiviteter med en type forsikring i innledningen til kapitlet. Det som særpreger forsikringer er at vi betaler inn til forsikringen uten å vite om vi vil ha behov for en utbetaling senere. På samme måte "betaler" også kvinnene inn til fellesskapet ved å gi tjenester til andre. På den måten står andre i gjeld til dem, og kvinnene har kreditter til gode. Disse kan tas ut ved behov. Kreditten som en person har til gode, kan imidlertid ikke utbetales i penger. Kreditten utbetales kun i assistanse ved behov. Når jeg kaller det for moralsk kapital, er det fordi jeg mener at den er moralsk fundert (Sørhaug, 1996: 59). Den er dermed også knyttet til akkumulering av respektabilitet for den enkelte kvinne.

I fortsettelsen vil nå presentere først hvordan gaver blir gitt i dii-fellesskaper i kirka og i kvinnegruppa. Deretter vil jeg se på hvordan mottagelsen av gavene skjer, før jeg ser på

³ Høvdingene drar for øvrig sjelden på gjenvissitt. Det har med hierarkiske strukturer som ikke er tema her å gjøre. Hvem som skal komme først, er også hierarkisk bestemt, og er heller ikke tema her. Derfor går jeg ikke

hvordan returen, altså gjengaven gis. Jeg vil altså gå gjennom hvordan redistribusjonssystemet fungerer i dii-fellesskapet i kirka.

GAVER BLIR GITT

Jeg ønsker å bruke tre eksempler fra gruppefellesskapet i dii-gruppa og menigheten for å synliggjøre hvordan gaveinnsamlingen foregår i kirka. Den første er høsttakkefesten i menigheten. Den andre er innsamlingen som foregår i hele dii-fellesskapet til påbygging av katekistens hus. Den tredje situasjonen er et ordinært møte i kvinnegruppa der jeg skildrer kollektene, og besøket til ei av medlemmene i gruppa. Ut fra dette vil jeg si noe om hvordan gaver brukes til å akkumulere moralsk kapital, og om hvordan de inngår i diskurser om respektabilitet.

Det er situasjonsbestemt hva som er den korrekte gaven. Det kan enten være en pengegave, jordbruksvarer, klær, kjøtt, salt, sukker, eller en tjeneste eller visitt. Hovedskillet går mellom de materielle gavene, og tjenester i form av besøk og tjenesteytelser. Materielle gaver kan vanligvis kjøpes for penger. Det kan derimot ikke tjenesteytelser.

Når det gjelder hvor store materielle gaver som forventes, varierer det med situasjonen. Det er videre avhengig av relasjonen mellom partene, og av hvem som gir. Kjønn og rang er viktige kriterier for å bedømme hva som er den riktige gaven. Det blir forventet av en rik mann med fast arbeid at han gir store summer i gave, slik Yaya gjorde i innledningsteksten hos den gamle kvinnen som døde. Av ei enke blir det imidlertid forventet at hun møter opp, og at hun gir når hun kan fordi alle vet at hun ikke har mye penger. Mens mennene og rike kvinner kan gi beløper på opptil flere tusen F CFA ved spesielle anledninger, er kvinnes gaver vanligvis små og hyppige. Til sammen blir imidlertid gavepresset svært stort. For noen er presset så stort at de finner det for dyrt, og at det tar for mye tid. Det kan være en grunn til at mange ikke deltar så veldig aktivt i kvinnegruppene.

Eksempel 1: Høsttakkefesten

Høsttakkefesten er den festen i løpet av året, ved siden av julefeiringen, som er størst, og som medlemmene bruker mest tid på å planlegge. Den foregår på en ordinær gudstjeneste som er utvidet. Mens ordinære gudstjenester tar omtrent to timer, tar gudstjenesten på høsttakkefesten 3-4 timer. Den største delen av gudstjenesten går med til at de ulike undergruppene i menigheten, som kvinnegruppene og korene, hver for seg danser inn med

nærmere inn på det.

jordbruksvarer på hodet. Høsttakkefesten foregår på en gudstjeneste i november, etter at det er blitt høstet fra åkrene. Men siden få av medlemmene i menighetene dyrker jorda, kjøper de inn maiskorn og kassawa som de lager mel av, søtpotet og *injam* (yams), som er dii's spesialtet. I tillegg har alle hver sin konvolutt som de gir penger i.

Høsttakkefesten planlegges ved at kvinnene noen uker i forveien slutter å ha vanlige møter, og begynner å møtes i et hjem for å øve på sangene og dansen de skal fremføre til festen. Vanligvis møtes kvinnene i kirka om fredagen, og de tre bydelsgruppene har separate møter på tirsdagen. Foran høsttakkefesten møtes de både tirsdagen og fredagen, og den siste uka møtes de hver dag. Dansetrinnene blir terpet på. Alle skal danse likt når de danser inn i kirka. Ei av kvinnene, som har en far som er trommeslager i landsbyen, blir satt til å traktere trommene. Ei anna av kvinnene i gruppa har laget en sang som de synger. Den har tekst på dii, fulani og fransk. Den franske teksten går slik:

<i>Je donne à Jésus ce qu'il m'a donné</i>	Jeg gir til Jesus det han har gitt meg
<i>Je lui donne avec joie</i>	Jeg gir ham med glede
<i>Je donne à Jésus ce qu'il m'a donné</i>	Jeg gir til Jesus det han har gitt meg
<i>Il me donnera plus</i>	Han gir meg mye mer.
<i>Oui c'est vrai, oui c'est vrai.</i>	Ja det er sant. Ja, det er sant.
<i>Il me donnera plus.</i>	Han gir meg mye mer. ⁴

Hele menigheten møter opp inne i kirka klokka 7 om morgenen når gudstjenesten begynner. Gruppene går så ut etter tur for å danse inn igjen i kirka. I år skal dii-kvinnene danse først. Deretter følger mennene. Senere følger alle de andre kvinnegruppene, mannsgruppene og korene i menigheten. Hver gruppe danner en prosesjon, og noen av medlemmene har store fat på hodet med matvarer.

Inne i alterringen står presten. Han kommenterer det som skjer, og prøver å få opp stemningen. I kirka er det to midtganger, så gruppene danser inn den ene midtgangen og gir fra seg matvarene i rommet på den venstre siden av alteret. De danser så rundt alteret, og legger konvolutten med penger i en kurv før de danser ned igjen i kirka. Det var satt fram to kurver, en for mennene, og en for kvinnene slik at det kunne holdes atskilt under opptellingen. Videre var alle konvoluttene merket med navn slik at en visste hvem som hadde gitt hva. Det ble passet på at hver gruppe ble talt opp for seg. Dette førte til en konkurranse folkegruppene i mellom om hvem som gav mest.

Pengene telles fortløpende opp av en tellekomité som sitter i et rom for seg selv.

⁴ Teksten viser godt hvordan folk tenker mht. gaver. Forfatteren av teksten forstår også de religiøse gavene som del av et redistribusjonssystem. Jeg ønsker imidlertid ikke å gå nærmere inn på de religiøse gavene i denne avhandlingen.

Gavene blir talt systematisert ut fra de ulike folkegruppene og ut fra kjønn. Deretter blir det satt opp oversikter over hva de ulike grupperingene hadde gitt. Dii'ene hadde i flere år lagt på toppen, men i år ble de forbigått av gbayaene. Det var imidlertid dobbelt så mange gbaya som dii i menigheten, så dii'ene tok det ikke så tungt.

Etter høsttakkefesten kom flere og takket meg for det jeg hadde gitt. Jeg ble overrasket over at det jeg hadde gitt var offentlig kjent. Det viste seg at kvinnene hadde fullstendig kontroll over hva hver enkelt hadde gitt. På høsttakkefesten ble det gitt store beløp. Folk sparte penger lenge som de skulle gi til høsttakkefesten. En enkelt giver kan gi opp til 10.000 F. De innsamlede pengebeløpene ble talt opp og ført inn i kladdebøker. Hva hver enkelt har gitt blir altså husket og gjort betydningsfullt. Dette finner vi igjen i de neste to eksemplene som jeg vil komme med. I motsetning dette blir til kollektene på en ordinær søndag talt opp uten å sammenligne de ulike gruppene og personene i forsamlingen, og det kommer inn veldig lite penger i forhold. .

På ordinære gudstjeneste ble kollekten samlet inn og talt opp slik at det ikke syntes hva hver enkelt hadde gitt. Nattverdmedlemmene gav imidlertid i konvolutt en gang i måneden, men det ble ikke brukt til å sammenligne med slik jeg så det. Det ble heller aldri kommentert hva jeg hadde gitt på ordinære gudstjenester. Når det gjaldt innkomne beløp var de langt mindre på ordinære gudstjenester enn på høsttakkefesten. Det var vanlig at det kom inn 2-3000 F CFA på en vanlig gudstjeneste.⁵

Det er altså to former for gaver i kirka. Den ene typen er kollekter, som ved ordinære gudstjenester, der det ikke blir kontrollert hva hver enkelt gir. Tatt i betraktning alle som deltar ved gudstjenesten kommer det inn små beløp. Andre ganger føres det detaljert oversikt over hva hver enkelt gir, ikke bare ved at de som teller opp pengene husker det, men ved at de enkelte summene noteres opp. Dette har to formål. For det første minsker det muligheten for underslag. Dette er viktig, og sannsynligvis grunnen til at den grundige oppføringen ble introdusert. For det andre synes det som om det var viktig hva de ulike medlemmene gav. Offentlig kjente gaver kan også lettere brukes i diskursen om hvem som er mer eller mindre respektabel, slik vi skal se det bli brukt i de neste to eksemplene.

⁵ Det synes klart at det her var mekanismer i sving som var ukjente for misjonærene som introduserte høsttakkefesten i første omgang. Det kunne vært spennende å foreta en undersøkelse på hvilken teologisk betydning menighetsleddene tilla høsttakkefesten.

Eksempel 2: Ny veranda på katekistens hus⁶

Dii-katekisten i menigheten bor i et hus rett ved kirka. Dii-gruppa (*La communauté Dii*) samles i skyggen under treet utenfor huset hans hver søndag etter gudstjenesten til ettermøte. I gruppa har de bestemt at de vil bygge på huset og bygge ut en veranda på huset slik at det kan fungere som et bedre egnet møtested for dem. Det syntes som om det hersket almen enighet om at prosjektet var verdifullt.

Et slikt prosjekt krever store finansielle utgifter. Det må kjøpes inn bølgeblikk, og det må kjøpes inn bjelker til tak og materiale til vindu. Likeledes må de ha sement til veggene. De ville bygge med jordbrikker som de lagde selv, og bruke sement mellom, og til å pusse muren med.

Først engasjerer de seg for pengene til bølgeblikket, som er den dyreste kostnaden. De blir enige om at utgiftene skal deles mellom gruppene i de tre bydelene som utgjør fellesskapet, men ikke hvordan. Skal de deles likt, eller skal de deles i forhold til hvor mange menn det er i hver bydel? Av kvinnene forventes det at de gir mindre beløp. De store beløpene kommer fra mennene. De har større inntekter enn kvinnene. Det er i alt tre bydeler som regnes med. Det er Joli Soir, Baladji og Sabongari. Etter et par uker gjøres det opp regnskap.

Søndag 12.11.94. Pengene til bølgeblikken som er samlet inn presenteres. Joli Soir har samlet inn til 7 bølgeblikksplater, Baladji til 5. Fra Sabongari hadde de samlet inn til 2, men de pengene er blitt stjålet, sies det. Én bølgeblikkplate koster 1500 F CFA. Mennene diskuterer hvor mange plater de trenger, og hvor mange de mangler. De må også ha bjelker til taket. En av mennene har tilbudt seg å betale materiale til vinduet.

Verandaen og utbyggelsen av huset ble ferdig til jul. Ved hjelp av innsamlede midler til materiale og dugnadsinnsats, gjorde mennene ferdig husprosjektet. På mange måter var dette mennenes prosjekt. Det var de som deltok med de største beløpene, og det var de som fikk utført arbeidet. På høsttakkefesten var det også mennene som deltok med mest penger. Det vanlige besøksarbeidet var derimot hovedsakelig kvinnenes domene, selv om mennene også var med.

Alle beløp som ble gitt til byggingen av taket og verandaen ble nøye registrert. Registreringen var imidlertid langt enklere da dette var en liten og oversiktlig gruppe i motsetning til i den stor menighet ved høsttakkefesten. Jeg vil nå gå videre og presentere et

⁶ Det var én prest i menigheten, og de største etniske gruppene, som dii-gruppa, hadde egen katekist. Han hadde to-årig bibelskoleutdannelse og hadde ansvar for dåpsopplæring, forkynnelse i kirka og skoletimer i kristendom. Det nærmeste på norsk er vel kateket.

case fra kvinnegruppa, og se på hvordan de samler inn penger der.

Eksempel 3: Dii-kvinnemøte⁷

Dii-kvinnene møtes i kirka til kvinnemøte på fredag ettermiddag⁸

Under kvinnemøtet samles kvinnene i det ene hjørnet av den store kirkebygningen. De eldste⁹ blant kvinnene setter seg på benkene langs veggen. Lengst fremme blant dem sitter presidenten i gruppa. På første benk sitter sekretæren og kassereren i styret, samt et par andre. På benkene bak sitter resten av kvinnene¹⁰. Fra begynnelsen av møtet er det rundt 15 kvinner. I løpet av møtet øker det til 20-25 kvinner.

Kvinnene kommer inn en og en, eller flere sammen. De hilser på de nærmeste rundt seg, på de eldste kvinnene som sitter på benken langs veggen, og på presidenten. De kvinnene som kommer før møtet begynner, gjør hilsningene unna når de kommer. De andre hilser på de nærmeste rundt seg, og eventuelt på de eldste langs veggen, og foretar resten av hilsningene når møtet er ferdig. Kvinnene er nøye med først å hilse på de eldste langs veggen. Når det gjelder rekkefølgen på hvordan de hilser på hverandre, blir det gjort delvis etter rang, delvis etter hvem som er i nærheten og delvis ut fra hvem som starter med å ta kontakt.

Kvinnemøtet starter med sang og bønn for møtet. Presidenten leder møtet, og hilser velkommen. Kvinnene bøyer hodet når de ber, og bønnen blir frambåret av en i gruppa. Det går på omgang hvem som leder bønnen.

Kona til presten talte over teksten i Luk. 13.22+30 (Ikke alle som sier Herre, Herre). Poenget i talen var at den som tror at han er stor i Guds rike, kan kanskje være den siste. Bare troen gir inngang til Guds rike. Det er ikke titlene som gir inngang til Guds rike. Selv om en er prest eller katekist, er det ikke det som gir inngang til Guds rike (kvinnene nikker)¹¹. De som ikke er her er for opptatt av tingene i denne verden, fortsatte prestekona (nikking rundt). Talen ble holdt på fulani siden prestekona som holdt talen er péré og ikke snakker dii. Hun forstår imidlertid dii selv, siden péré og dii er beslektede språk.

Det er 2 kollekter i dag. En vanlig, til gruppa, og en til ei kvinne i gruppa som var syk. Kollekten foregår sammen med oppropet over hvem som er til stede. Kvinnene ropes opp og går samtidig fram for å legge kollektene sine på stolen. Det er en haug til kvinnen som er syk, og en annen haug til den ordinære kollekten. Oppmøtet noteres

⁷ Dette oppsettet er satt sammen av referatene fra to ulike møter, og er typisk for et møte. Talen er fra et fellesmøte med medlemmer fra andre grupper tilstede. Slutten er fra et møte der temaet var fødsel og hygiene.

⁸ Femmes pour Christ, Kvinner for Kristus, er kvinneorganisasjonen i kirka som organiserer kvinnegruppene. Mer om organiseringen av dem i kap3.

⁹ Se i kap3 for spesifiseringer av de ulike titlene og statusnivåene i kirka.

¹⁰ Jeg plasserte meg enten på benkeraden bak første benk eller på første benk, etter hvem jeg ønsket å bruke som tolk.

¹¹ Talen har et interessant poeng: ”De store er ikke alltid størst for Gud”. Dette er en tale til fattige, ubetydelige kvinner. Talen er antiautoritær, og dette budskapet ble ofte gjentatt blant kvinnene. Kvinnene var ofte frimodige til å kritisere prestskapet og de eldste. Kvinnene fordømte utroskap og hekseri spesielt. De kunne også kritisere misjonærene, og de sto på sitt når de mente at andre tolket Bibelen feil.

opp, og likeså hva hver enkelt gir til kirka. Det kom inn mest til kirka.

Etterpå var det gjennomgang av de 1500 F som gruppa har lånt fra regionskontoret i FpC. Først skulle de ha inn pengene fra forrige måned. Tre kvinner kom tilbake med penger som de hadde handlet for. De hadde fått utlevert 500 F CFA hver, og kom tilbake med 1000 F hver. Det var Ata som hadde ansvar for pengene, og hun var streng hvis de ikke kom med pengene når de skulle.

Møtet avsluttes med at ei av kvinnene i gruppa ber en bønn.

I dag skal vi i besøk til kvinnen vi har samlet inn penger til. Vi går sammen til hennes hus, og vel framme hos henne, hilser vi på de som bor i huset. Vi setter oss inn i stua og hilser på den syke. Samlingen blir igjen ledet av presidenten i kvinnegruppa. Vi synger en sang, og ei av medlemmene i gruppa ber en bønn. Gaven blir overlevert, og det blir foretatt en ny innsamling av penger. Mange gir litt, men det kommer ikke mye inn i forhold til det som kom inn i kirka. Vertskapet takker for besøket. Vi hilser og går. Fra vi kommer til vi går tar det omtrent en halv time.

Det var tre innsamlinger på kvinnemøtet denne fredagen. Først den ordinære kollekten, medlemskollekten, som foregikk sammen med oppropet. Kollektene foregikk på den måten at en stol ble satt foran benkene. Kvinnene sendte så fram pengene over benkeradene samtidig med at de ble ropt opp, eller gikk fram og la selv pengene sine på stolen.

Kassereren noterte opp hva hver enkelt gav til kirka. Medlemskollekt kaller jeg det. Det ble ikke ført opp hva som ble gitt til kvinnen som var syk. Den andre gaven kaller jeg for solidaritetskollekt. Mens alle så på, telte kassereren opp ved å legge myntene i stabler. Hun førte så opp i boka beløpet samtidig som hun annonserte det for de andre. Vanligvis kom det inn mellom 600 og 1000 F CFA til kirka, og litt mindre i solidaritetskollekt.

Utgangspunktet for den tredje innsamlingen var at tre kvinner i gruppa fikk 500 F hver i kapital, som de skulle handle for i en måned. Når måneden var slutt kom de tilbake med det de hadde lånt, samt det de hadde tjent på lånet. Avkastningen går til kvinnearbeidet i kirka, mens kapitalen ble fordelt på tre nye kvinner hver måned. Etter en måned blir det forventet at kvinnene kommer tilbake med det dobbelte av det de hadde fått utbetalt. Da skulle de ha drevet handel på vegne av kvinnegruppa. Da jeg spurte om denne innsamlingen, ble det forklart at i landsbyene har kvinnegruppene en åker som de dyrket til inntekt for kvinnebevegelsen. Men i byen dyrket få av kvinnene jorda. Derimot drev de handel. Derfor denne ordningen som var tilpasset byens handelskvinner.¹²

Det er imidlertid ikke bare penger som blir gitt under dette kvinnemøtet. Tid blir gitt

¹² Jeg skriver også om forholdet mellom jordbruk og handel i kapittel 4.

til kirka i og med at kvinnene møter opp, og tid blir gitt til de som får besøk. Dette er viktig å få med seg, for det er verdifull tid for kvinnene. For mange av dem er tiden de bruker på kvinnemøter og besøk synonymt med tapt arbeidsfortjeneste. Bourdieu ser på tid som en viktig kapitalform. For "...the value of symbolic labour cannot be defined without reference to the time devoted to it..." (Bourdieu, 1977: 180). For kvinnene i Ngaoundéré var tid et knapt gode. De hadde husarbeid, handelen måtte skjøttes, og de måtte gå i kirka. Alt dette tok tid, og tiden ble verdsatt både fra den som gav tiden, og fra den som mottok tiden.

Når en spør kvinnene om forholdet mellom å gi penger eller andre materielle gaver, og å gi tid, fremhever de at det å gi tid er det mest verdifulle. De sa at hvis det hadde vært et dødsfall, så er det viktigst å møte opp og delta i sorgen. I nære slektskapsrelasjoner bør man imidlertid gi materielle gaver også, men dette avhenger av relasjonene, og av hvor mye penger giveren faktisk har. Men kvinnene poengterer at det er viktigste er at de møter opp. Det går altså ikke an å "kjøpe seg fri" fra oppmøtet ved å gi en materiell gave.

Sammendrag

Gaver er generelt noe som blir gitt offentlig. Alle vet hva de andre gir, og alt blir nøye notert opp. Beløpene varierer med situasjonen. På vanlige gudstjenester og kvinnemøter er det små beløp som samles inn. På høsttakkefesten og når katekistens hus skal bygges ut derimot, samles det inn relativt store beløp. Det er mange grunner til at hva som blir gitt i gaver alltid er offentlig kunnskap. For det første forenkler det kontrollen. Det er ikke lett å stikke bort slikt som er offentlig, og det virker mot korrupsjon. For det andre kan gaver brukes til å bekrefte og danne posisjoner. Jeg vil hevde at de brukes til å danne moralsk kapital og dermed respektabilitet. Det finnes flere nivåer av "gjengaver" til en gave. I første omgang består gjengaven av ære og verdighet til giveren. Giveren "blir" en raus og gavmild person gjennom å gi gaver. I neste omgang opparbeider giveren seg en kreditt, en kapital, som kan tas ut ved behov som hvis giveren blir syk. Dette samsvarer med det Mauss sier om resiprositet.

Den moralske kapitalen som blir akkumulert, er et verdifullt kredittform for giveren av gaven, slik vi skal se det i avsnittet om prestegaver. Dette vil jeg si mer om i fortsettelsen. Jeg vil gå inn på diskursene om hvem som blir gjort / ikke gjort verdige til å få av gavene, og hvilke kriterier som blir brukt til å bedømme verdigheten. Med verdighet til å motta mener jeg i denne sammenhengen respektabilitet.

GAVER BLIR MOTTATT

Det er ulike typer av mottakere, slik vi allerede har sett litt av. Jeg har skilt mellom to

hovedgrupper av mottakere. For det første er det gaver til presten og andre høytstående personer i kirka. For det andre er det gaver til andre medlemmer av gruppa. Gavene til høytstående personer i kirka er sjeldne, men det kommer inn store pengebeløp til slike gaver. Gavene til andre medlemmer av gruppa foregår imidlertid hele tiden. Pengebeløpene som kommer inn hver gang er små, men det at det skjer så ofte, gjør at det blir en del penger av det likevel.

Jeg vil først gå inn på gavene til prestene og andre høytstående personer, og se på hva som særpreger mottaker, og måten disse gavene gis på. Deretter vil jeg se nærmere på to diskurser rundt gavetildeling i dii-gruppa. Det som særpreger diskusjonene rundt gavetildeling til foreldrene som hadde mistet et barn, og agronomen som ikke fikk hjelp, er at de ikke er i besittelse av det som gjør at de automatisk får hjelp. Mens prestene er verdige mottakere av hjelp, er det andre personer som ikke oppfattes som verdige mottakere av enkle tjenester. Jeg mener at det er fordi de mangler den moralske kapitalen som er nødvendig for å få hjelp.

Resiprositetsprinsippet bygger på at gaver gis, og gjenytes i et redistribusjonssystem. Men gaver som gis gir ikke alltid moralsk kapital til giveren, selv om intensjonen fra giverens side var å øke sitt omdømme som en gavmild person. Det er kun de gaver som blir gjort betydningsfulle, som er betydningsfulle. I innledningen til kapittelet så vi et eksempel på en gave som ble gjort betydningsfull ved at historien om den ble gjenfortalt. Gavediskursene består altså både av selve handlingen som er nødvendig for å gi gaven, og av gjenfortellingen av hendelsen. Foucault kaller det for "talende handlinger" og talehandlinger (1969: Nielssen, 1995: 93). Det kan hende at foreldrene til gutten som døde hadde assistert de andre i gruppa tidligere, uten at det ble gjort betydningsfullt. Det kan også hende at agronomen hadde vært like mye med, objektivt sett, som en del andre. Det var imidlertid ikke blitt gjort betydningsfullt i diskursene om disse personene.

Før jeg går nærmere inn på de som knapt ble funnet verdige som gavemottakere, vil jeg presentere prestisjegaver, som er det gavene til prestene og andre prestisjetunge personer er.

Presten og andre ansatte i kirka

Når det gjelder gaver til presten og andre kirkelig ansatte er disse litt annerledes konstituert enn gavene til andre medlemmer av gruppa. Jeg vil klassifisere dem som en type sjefs- eller høvdinggave, slik jeg beskrev det ovenfor. Mauss mener at gaver til høvdingen og kongen må forstås som en type skatt. For det første er de større materielt sett enn gavene som vanligvis

gis til andre medlemmer av gruppa. For det andre er gjenytelsene av en annen art enn ved de foregående gavene jeg har beskrevet. La meg først skissere opp noen tilfeller av denne typen gavemottakelse.

Høsttakkefesten er et typisk eksempel på innsamling til presten og andre ansatte i kirka. Pengene som ble samlet inn gikk til lønninger for de kirkelig ansatte, mens naturaliene var gaver til de ansatte. De ansatte fordelte matvarene seg i mellom etter en bestemt fordelingsnøkkel der jeg forsto at presten fikk mest. I lang tid etter høsttakkefesten solgte prestekona søtpotet, mel og andre matvarer på et bord utenfor prestegården. De kirkelig ansatte hadde dårlig lønn, og det visste folk. Derfor gav kvinnene i gruppa uttrykk for at de syntes det var fint at det var matvarer til overs så prestekona hadde noe å selge.

Ellers i året hendte det også at de ulike gruppene i menigheten foretok visitter til prestene. Da samlet de inn penger som de kjøpte matvarer av. En gang samlet dii-kvinnene inn 7-8000 F CFA (70-80 FF) til en prest som de skulle besøke. Dette var mye penger. Jeg fikk også en tilsvarende gave av kvinnene ikke lenge etter at jeg begynte i menigheten og i dii-gruppa. Som vi skal se var disse summene som ble samlet inn til gaver i en helt annen størrelsesorden enn gavene som ble samlet inn til kollekt på kvinnemøtene, og i kirka.

Når det gjaldt påbyggingen av katekistens hus, var det en gave både til katekisten og hans familie, og til dii-gruppa som hadde huset som møtelokale. Jeg vil likevel hevde at det var en gave av samme type som ved gaver til presten og andre ansatte i kirka.

Dii-gruppa hadde tatt på seg ansvaret for en prestestudent. Han var dii, og kom fra en svært fattig familie. Da han giftet seg, hadde dii-gruppa betalt brudegaven hans. Da han ble innviet til prest, samlet de sammen penger og kjøpte presteklær til ham. Dette var en gave som det vanligvis ble forventet at foreldrene til presten gav. Hele gruppa dro til Mbé, der prestevigselen skulle være, og deltok som foreldre. "Vi er foreldrene hans", sa de i gruppa for å forklare hvorfor de gjorde det. Dette ble repetert flere ganger. "Vi er foreldrene hans". Den nye prestens egentlige foreldre var også til stede på innvielsen, og utførte mange av pliktene som det var forventet at de skulle utføre, men de hadde ikke råd til de kostbare forpliktelsene. Medlemmene i dii-gruppa mente at det var behov for ekstra assistanse fordi de ekte foreldrene var svært fattige¹³.

Dette er på mange måter prestisjegaver. De gis til verdige mottakere som har høy status blant de kristne. Presten og katekisten står på mange måter i mellomstillinger fordi de

¹³ Det synes som at det er noen familier som går for å være fattigere enn andre. Videre studier i dette kunne vært interessant. Fanta sa også om seg selv at de var svært fattige.

tjener lite samtidig som de har høy anseelse. De har altså liten økonomisk kapital, mens de har generelt stor moralsk kapital. De er således svært respektable, og høyt respekterte blant de kristne¹⁴. De blir aldri tiltalt eller omtalt med navn, men alltid med tittel. Dette er også vanlig med høvdinger som også bare blir omtalt med tittel. Hvis de har bruk for å skille mellom ulike prester kan de si "Le pasteur Bakkari" (presten Bakkari), eller "Madame le pasteur Bakkari" (prestefru Bakkari).

Da jeg fikk en slik gave som dette, passet venninnene mine på at jeg tok imot den på riktig måte. Jeg måtte ha en kasse brus klar, fikk jeg beskjed om. I tillegg kunne jeg lage noe popcorn eller servere noen peanøtter. Hvis gaven og besøket med gaven kom uventet, kunne en invitere gruppen tilbake ved en senere anledning. Men da var det forventet at de fikk full middag. Min venninne mente derfor at jeg burde stille opp med brus med en gang. Mottaker gjør seg på den måten verdig til gaven, og han viser sin rang og sin posisjon ved måten gjestene blir tatt i mot på¹⁵.

Jeg vil si litt mer om dette når jeg skal skrive om gaver som gis i retur. Først vil jeg imidlertid gå nærmere inn på gavene som gis til medlemmer av gruppa, og på noen av diskusjonene som følger slike gaver.

Gaver til medlemmer av gruppa

Det kommer en beskjed på møtet. En i gruppa er blitt syk, eller har et familiemedlem som er blitt syk. Men det kan også være når en i gruppa er død eller har dødsfall i nær familie. Vedkommende tilkaller så hjelp fra de andre i gruppa. Hvis det er flere som har bedt dem om å komme samme dag, går de enten på to besøk etter hverandre, eller de deler gruppa. Når det er dødsfall i gruppa, blir det alltid prioritert foran sykdom. Da er også assistansen mer langvarig enn ved sykdom. Et sykdomsbesøk tar vanligvis rundt en halv time. Men hjelp i forbindelse med dødsfall kan medføre opp til tre netters våking med de sørgende, slik vi skal se det i eksempel 4.

Ikke alltid er medlemmene i gruppa like villige til å hjelpe. Vi skal nå se på to tilfeller der hjelpen ikke ble gitt i fullt monn. I det første tilfellet ble hjelpen gitt først etter en diskusjon. I det andre tilfellet var det nesten ingen som møtte opp i sykebesøket.

¹⁴ Dette gjelder ikke alle prester, men mitt inntrykk var at det gjaldt de fleste av dem. Det at prestene er svært respektable generelt, har sammenheng med at respektabilitet er et viktig kriterium for å bli prest.

¹⁵ På mange måter minner disse gavene om skatt. De blir gitt til lederne, som bruker dem til mat til seg og sine. For å befeste sin posisjon må lederen gi en gjengave som tilsvarer den symbolske verdien av gaven han fikk. Ved innbetaling av skatt er gjengaven velferdsgoder til befolkningen.

Eksempel 4: Ettermøte etter gudstjenesten i dii-fellesskapet.

En dii i menigheten som sjelden er med på samlingene for dii, har mistet sønnen på fire år i morges. "Han har bedt dem komme, men han pleier ikke å støtte opp om dem. Skulle de gå i *deuille*?" Problemstillingen ble presentert av presidenten i gruppa. Etter en lang diskusjon, ble de enige om å gå. "Vi må vise kjærlighet", som Ata sa. Familien til den avdøde var muslimer, og far til barnet hadde vært den eneste kristne i familien. Mor til barnet var nettopp blitt kristen, døpt sist jul. Derfor var det viktig å støtte opp om dem, mente de som ønsket å gå. Slik at ikke resten av familien til den døde, som var muslimer, ville si, "de kristne engasjerer seg ikke rundt sine egne..."

Moren til barnet som døde var blitt døpt et halvt år før barnet hennes døde. Derfor mente flertallet at man måtte se litt gjennom fingrene med at de ikke hadde deltatt så aktivt. Hun hadde vært kristen så kort tid at hun ikke var kommet helt i gang med alle forpliktelsene, mente de. Men medlemmene i diskusjonen mente også at nå når de deltok (assisterte) i denne begravelsen, kunne de forvente oppmøte fra foreldrene til gutten senere. Søndagen etterpå kom foreldrene til gutten på møtet for å takke for deltakelsen, og var etter dette flittige på møtene en stund framover.

Her ser vi at gruppa gir en gave, assistanse i et dødsfall, som kreditt. Mottaker blir funnet verdige fordi de har vært medlemmer bare en kort tid. Far til barnet har vært medlem lenger, men han har ikke vært aktiv nok. Verdigheten til mottakeren blir diskutert, og medlemmene i gruppa blir enige om (å ta sjansen på) å gi hjelp. De satser på at familien vil delta ved andre anledninger, og dermed "betale tilbake" kreditten.

Et annet viktig moment i denne spesielle saken er at alle i barnets familie er muslimer, bortsett fra foreldrene. Oppmøtet i begravelsen blir dermed også et spill mellom muslimer og kristne. Foreldrepåret som mistet gutten sin hadde ikke andre kristne venner eller familie som kunne sørge for at det ble en kristen begravelse. De kristne sa ofte om muslimene at de ikke deltok nok når deres døde. Derfor "måtte" de kristne delta for å vise at de kristne deltok når deres medlemmer trengte assistanse i forbindelse med en begravelse. Hvis medlemmene i dii-gruppa ikke deltok ved denne begravelsen kunne det lett slå tilbake på dem selv. Da ville andre kunne anklage dem senere for ikke å støtte opp om sine kristne brødre og søstre. Denne anklagen ønsket de ikke, og assisterte derfor foreldrepåret som hadde mistet barnet sitt.

Da agronomen var blitt syk tilkalte han hjelp fra gruppa. Vi var tre kvinner som møtte opp hos ham. Jeg var overrasket over at det var så få. Jeg fikk til svar at det var fordi han var så mye for seg selv, og fordi han ikke hadde deltatt så aktivt selv.

Er agronomen respektabel?

Første gang jeg traff agronomen og fikk et inntrykk av ham, var på kvinnemøtet i kirka. Kvinnene hadde bedt ham om å hjelpe dem med å undervise i helseprogrammet i kvinnegruppa¹⁶. Senere traff jeg ham ofte da han var en av de aktive i dii-gruppa i menigheten.

Han var agronom, og var gift med ei bamilekekvinne. Hun var innom atelieret til Ata en dag og klagde over mannen sin. Det var ikke så lenge siden de hadde flyttet til Ngaoundere etter å ha bodd andre steder i Kamerun. Ata støttet opp om klagingen. Han vasket seg ikke, og var uflidd på håret. Han gikk i stygge og fillete klær klagde kona, selv om han hadde råd til å kle seg opp. Før gikk han aldri ut. Han var en enstøing. Men nå etter at de hadde flyttet til Ngaoundéré hadde han begynt å engasjere seg med de andre. Han var blitt bedre, var de to kvinnene enige om, men han var fremdeles en enstøing¹⁷.

Kona dro rett etterpå på besøk til landsbyen sin, og da hun var borte ble han syk. Han ba da dii-gruppa om å komme å besøke seg, slik skikken var. Jeg ble med to andre kvinner for å besøke ham. Jeg hadde trodd at det var flere som skulle besøke ham, men noen i gruppa skulle i et annet besøk, og mange gikk rett hjem etter møtet. Vi satt og prata litt, spurte om hva som feilte ham. Han var kvalm og orket ikke spise. Alt kom opp. Vi kjøpte noen sitroner til ham, som han presset og drakk. Det skulle hjelpe mot kvalme. Agronomen klagde over at han ikke hadde penger til å gå på sykehuset. Han hadde sendt alle pengene med kona til svigerfamilien. Vi ba for ham, slik det var vanlig i husbesøk. Men det ble ikke samlet inn noen penger til ham, ut over sitronene vi kjøpte.

Agronomen var *un grand*, 'en stor', mente kvinnene som var med å besøkte ham, da vi diskuterte det etterpå. Han hadde fast inntekt og fast arbeid, i motsetning til mange av de andre i gruppa. Kvinnene hadde andre forventninger til ham, som stor, enn det de hadde til fattige. Det var en almen oppfattelse, mente de, at han ikke trengte økonomisk hjelp. Det at han ikke hadde penger der og da, betydde ikke mer enn at han hadde stelt seg dårlig når han hadde sendt bort alle pengene med kona.

Men agronomen fylte ikke forventningene til ham som stor mann. Hvis han hadde fylt

¹⁶ Programmet for kvinnegruppene var bestemt fra ledelsen, og de hadde gitt ut hefter med tema som de mente kvinnene skulle gå gjennom. For det første skulle var det anbefalt at de skulle gå gjennom en del bibelstoff og troslære. For det andre var lagt opp til en del grunnleggende opplysningsarbeid som helseundervisning. Kvinnebevegelsen (organisasjonen som helhet) drev også med kursvirksomhet. De hadde et kurscenter der de underviste i skriving og lesing, i håndarbeid, og i matlaging, bibelundervisning osv.

¹⁷ Jeg spurte en annen, uavhengig informant om dette med einstøinger. Hva lå det i kritikken av en person som einstøing? Han svarte at folk ofte lagde teorier om hva han drev med når han var alene. En kritikk om at en

forventningene hadde gruppa møtt mannsterke opp når han hadde problem. Sannsynligvis ville de ikke foretatt noen stor innsamling til ham siden han var en av de rikeste i gruppa. Men selve det å møte opp, og besøke den syke ble sett på som viktigere enn selve gaven de hadde med.

Da Ata og jeg diskuterte dette sykebesøket senere trakk hun fram seg selv og sitt sykeleie som moteksempel. "Da jeg var syk, skulle du sett hvor mange som kom på besøk til meg... Det er fordi jeg er fattig. De vet at enker er fattige. Og så er det fordi jeg besøker andre når de er syke." Her mener jeg at vi er ved problemets kjerne. Agronomen mottok minimalt med hjelp for det første fordi de mente at han ikke trengte noen hjelp. For det andre var det fordi han ikke hadde akkumulert nok moralsk kapital. Han var en einstøing som holdt seg for seg selv, og det gav ingen positiv kreditt i de andres øyne.

GAVER BLIR GITT I RETUR, REDISTRIBUSJONEN

Ut fra det vi har sett med agronomen og med foreldrene til gutten som døde, synes det som om det finnes et slags resiprositetsregnskap, slik jeg forklarte det ovenfor. Dette føres ikke fullt ut skriftlig på den måten at hjelpen som gis telles kvantitativt. Hjelpen gis ut fra inntrykk om den totale deltagelse til personen som ber om hjelp. Jeg, som hadde vært med i gruppa en kort tid, trodde at agronomen var en flittig deltager i gruppa. Han hadde nemlig vært svært aktiv den siste tiden. Men fortiden hans kjente jeg ikke til. Det gjorde derimot resten av gruppa. For dem var han en einstøing. Selv om han hadde vært aktiv en kort periode var ikke det nok til at han ble ansett som en respektabel nok mann til å kvalifisere for hjelp.

Når det gjelder prestene og de andre høytstående personene som mottok gaver ble det også av dem forventet at de gav gaver tilbake. Det var veldig eksklusivt å få slike store gaver som disse personene fikk. Slik gavedistribusjon foregikk ofte i forbindelse med at noen kom eller reiste. Den som fikk gaven ble æret ved at han var utvalgt. I fortsettelsen var gjengaven hans en måte for han å vise hvor stor han var. Gjengaven måtte være av en slik størrelsesorden at den reflekterte statusen til mottaker av gaven. Hvis ikke mottaker av gaven gav en respektabel gjengave, gikk det ut over vedkommendes moralske kapital. Gav vedkommende derimot en generøs gave tilbake, var det et symbol på at mottaker var en verdig mottaker¹⁸.

person var einstøing kunne være et hint om at de mente at han drev med hekseri el.l.

¹⁸ Her kunne det vært henvist til hvordan dii-ene velger høvding, og hvilke holdninger de har til høvdingens redistribusjon av goder. Men jeg finner ikke plass til det her. Interesserte bes henvist til Muller, 1999 for mer om dette.

Ovenfor nevnte jeg at deltagelsen i redistribusjonsfellesskapet ikke kan telles kvantitativt. I stedet foretas det kvalitative vurderinger over personene som ber om hjelp. De blir vurdert ut fra deres moralske kapital. Vi ser altså at gavebyttet er et spill om posisjoner, status og makt. De mest aktive, eliten, bestemmer kriteriene for hvordan kapitalformen kan akkumuleres. De mindre aktive velger enten om de vil bøye seg for disse kriteriene, eller de velger å delta halvveis. Dette skal vi se mer om i fortsettelsen.

Eliten

"De som ikke er her, er for opptatt av denne verden", sa prestekona i talen i dii-gruppa. I talen uttrykte hun en moralsk sanksjon som ble repetert av flere av informantene mine ved andre anledninger. Utsagnet *"Elles n'ont pas la volonté"*, inneholder en sterk moralsk fordømmelse av en annen person. Direkte oversatt betyr det "De (om kvinnene) har ikke viljestyrke". Spurte jeg om hvem som manglet *volonté*, svarte kvinnene på generelt grunnlag at det var de unge kvinnene. Ofte, slik som med Haoua, ølbryggeren, ble det snakket om kvinner som ble kritisert for å mangle *volonté*.

Sørhaug (1996) kaller de som setter de moralske standardene for "eliten". Jeg vil hevde at eliten i gruppene var de som var de ledende i diskursen om hva som gav høy moralsk kapital, og dermed høy respektabilitet. Dette gjorde de gjennom å fremheve seg selv når de selv hadde gjort det de mente var viktig. Samtidig kritiserte de andre kvinner som ikke tilfredsstilte kriteriene for "god oppførsel".

På de første kvinnemøtene etter at jeg kom til Ngaoundéré, planla kvinnene høsttakkefest. De var veldig opptatt av de kvinnene som ikke var der for å planlegge sammen med dem. Hvis det var lenge siden ei kvinne hadde vært i kirka, ble hun konfrontert med dette når de andre møtte henne på gata. "Hvorfor ser vi deg ikke lenger," spurte de.

Da høsttakkefesten kom fikk de bekreftet sine stereotypier. "Så du hvor mange som ikke kunne sangen og dansen? Kvinnene bare fulgte etter oss som hadde trent", kommenterte de andre etter festen. Da dii-kvinnene skulle "defilé" inn i kirka med gavene kunne bare en tredel av de som deltok i prosesjonen trinnene og hadde riktig antrekk. Med andre ord, bare en tredjedel hadde fulgt øvingene som kvinnene hadde hatt to ganger i uka og tatt seg råd til å kjøpe de klærne som hørte til¹⁹.

¹⁹ I hver gruppe har medlemmene kjøpt like klær, disse blir kjøpt nye til jul. I tillegg har de "Femmes pour Christ"-klær med FpC logoen som brukes ved spesielle anledninger.

EN KOMPARASJON: NORSKE KORPSFORELDRE OG DÌÌ-KVINNER I KIRKEFELLESSKAPET

Kvinnene som klagde hadde rett i at mange bare kom på festen. Det var påtagelig hvor mange som synliggjorde at de ikke deltok i gruppa fullt ut. Sørhaug (1996) deler korpsforeldrene i et korps i Norge opp i tre kategorier. For det første er det eliten. De bruker mye tid på korpset som igjen gir dem mye moralsk kapital. Dette krever de anerkjennelse for av de andre. Det er eliten som definerer kriteriene for høy moralsk kapital (1996: 61f). De blir på den måten både ledere for diskursen i feltet som danner kapitalformen, og samtidig de som innehar mest av denne kapitalformen. Sørhaug mener at ”elitene i organisasjonene har derfor en tendens til å forsvare og utvikle de konkrete kapitalformene som de behersker og eier” (Sørhaug, 1996: 62).

For det andre er det et mellomskikt av personer med dårlig samvittighet. Disse utgjør samtidig majoriteten. De avgrenser seg selv mot eliten ved ikke å delta like aktivt som dem. Samtidig deltar de en god del, og holder sin "gjeld" til eliten i balanse (1996:64). Til slutt finner vi det Sørhaug kaller gratispassasjerene (ibid.). De har en totalt mangel på moralsk kapital i denne konteksten.

Denne organisasjonsmodellen mener jeg er brukbar også for å analysere kvinnene i kvinnegruppa. Eliten som er de som definerer kriteriene for god og dårlig deltagelse. Prestekona må sies å være en representant for dem, ikke fordi hun er blant de mest aktive, men fordi hun deltar aktivt, og har en ekstra porsjon moralsk kapital i kraft av å være kona til presten. Ata og Fanta er også kvinner som må defineres med i eliten.

Mellomskiktet består av kvinner som ikke har mulighet til å delta fullt ut, men som allikevel regner seg som en del av fellesskapet, og som deltar på det meste av det som skjer. Jeg vil regne Haoua og Marie som kvinner som jeg mener at tilhører dette skiktet. Mellomskiktet består av kvinner som kjøper uniformen til gruppa, men de bruker den ikke alltid slik eliten ønsker det. Eliten var krass når kvinner brukte Femmes pour Christ-uniformen²⁰ når de solgte øl.

²⁰ Kvinnene hadde flere sett med uniformer til kvinnegruppa. "Femmes pour Christ-uniformen" var en spesiell uniform som var tegnet til kvinneorganisasjonen (se forsidebildet). I tillegg pleide hver gruppe ha en spesiell drakt som var ny til jul. Det er klart at det var dyrt for mange kvinner å kjøpe alle disse klærne, og som de i tillegg ikke kunne bruke til hverdags. I tillegg hadde mange spareforeninger egne uniformer, og foreninger med tilknytning til landsbyen kvinnene kom fra hadde enda en uniform. Mange hadde derfor ikke råd til å kjøpe mer enn disse obligatoriske uniformene, og brukte dem også til hverdags. Uniformene besto av et stoffstykke som ble sydd til *pagne* eller *kabba*. De billigste uniformene kostet til sammen ca 7000 F CFA (tilsvarer 70 FF), og de dyreste kunne koste 30.00 F CFA (300 FF), inkludert arbeid.

Blant kvinnene i underskiktet var det mange som ikke kjøpte uniformer, og de demonstrerte på den måten overfor de andre at de ikke regnet seg selv som fullverdige medlemmer av gruppa. For øvrig kom de innimellom på møtene i kvinnegruppa, men var flittigere til å møte opp på gudstjenester. La oss fortsette med å se på Fanta, som jeg ovenfor definerte inn under eliten i kvinnegruppa.

Fanta

Fanta var på mange måter annerledes stilt enn mange av de andre kvinnene i dii-gruppa. Hun var gift med en mann som også var aktiv i kirka, og som verdsatte at hun var med. På møtene kom de alltid sammen, som det eneste paret i dii-gruppa. De andre ekteparene som var med kom sjelden sammen som par, slik Fanta og Moussa gjorde det. Fanta var trofast. Hun møtte alltid opp på gudstjenestene og på kvinnemøtene. Hun var også alltid med når noen skulle hjelpes, og når noe skulle organiseres. Hun var generøs, selv om hun hadde svært lite.

Fanta påpekte ofte betydningen av å være med å hjelpe andre. Hun brukte meg som eksempel. Om jeg husket den gangen de fikk penger hos meg? De hadde ikke hatt penger til mat den dagen hvis ikke jeg hadde kommet med de pengene. Forhistorien var at jeg hadde spurt om de visste om noen som kunne reparere sko. Moussa, mann til Fanta, tilbød seg å gjøre det for meg. Som takk for hjelpen gav jeg en pengegave som skulle tilsvare verdien på tjenesten og litt til. Moussa ville ikke oppgi noen pris. Jeg fikk gi det jeg ville, sa han.

Når hun var snill mot meg, ville jeg være snill mot henne, mente Fanta. Fanta hadde før denne hendelsen vært svært gavmild med meg. Fanta beskrev fordelene med å være gavmild. Når en var gavmild mot andre, ville de også være gavmilde når anledningen bød seg.

Fanta og Moussa kom fra fattige familier, og de hadde lite nettverk i byen utenom dii-gruppa i menigheten. Fanta hadde en morbror som bodde i byen. Det var den eneste slektningen i byen jeg hørte om. Det var aldri snakk om at de var i slekt med noen av de andre i dii-gruppa, selv om de alle kom fra det samme området på dii-sletta. Resten av Fanta sin familie bodde i en landsby på dii-sletta. De kom sjelden på besøk fordi de ikke ønsket å være til bry.

For Fanta og Moussa var dii-gruppa et viktig nettverk i byen. Fanta mente at hun hadde fordeler av å være aktiv til å hjelpe andre. I første omgang var disse fordelene ikke lette å få øye på. Men hvis de ble syke, eller hvis de fikk store pengeproblemer, ville de etter all sannsynlighet ha noen til å hjelpe seg. De hadde en "ny" familie i byen, der de, om de engasjerte seg, ville få hjelp hvis de fikk problemer.

Det som er typisk for både Fanta og Ata sin måte å omtale egen innsats på, er at de

betoner sin egen hjelpsomhet. I fortsettelsen av dette forteller de historier om hvordan dette har vært med på å hjelpe dem da de hadde problemer. Vi ser også at handlingene deres er preget av at hjelpen deres gis vidt. Vi så dette veldig godt i eksempel 4. Mens mennene var usikre på om de ville hjelpe ekteparet som hadde mistet et lite barn, var det de aktive kvinnene, med Ata i spissen, som argumenterte sterkest for å hjelpe dem. Samtidig betonte kvinnene at nå krevde de at ekteparet skulle hjelpe til senere. Hjelpehandlingen var et middel til å inkludere flere i det forpliktende fellesskapet. Igjen betydde det at de aktive kvinnenes respektabilitet økte, og at de hadde flere ”utestående fordringer”.

HVORDAN SNAKKER KVINNENE OM ANDRE KVINNERS RESPEKTABILITET?

Eliten foretok de moralske vurderingene over hva som gjaldt som kriterium for å ha *volonté*, viljestyrke. De skapte kriteriene for hvem som var innenfor og utenfor de ulike delene av fellesskapet. Ata fremhever seg selv som ei som er flittig til å møte opp, og som dermed får hjelp av andre. Fanta framfører det samme type argument om sin egen betydning. De er begge del av eliten i kvinnegruppa som ledere for diskursen om hva som gir moralsk kapital. Som ledere av diskursen konstituerer de samtidig kriteriene for hva som gir høy moralsk kapital. Dette er elitens fortrinn, i motsetning til agronomen og kvinner uten *volonté*. Eliten kan fremheve sine egne fortrinn og gjøre dem dominerende i diskursen om hva som gir høy moralsk kapital.

Når det gjelder kvinnene som bare møtte opp på festene var de på mange måter gratispassasjerer. De ble med når det var gøy, og ellers holdt de seg borte. Eliten kritiserte dem, men de hadde enten ikke behov for å delta mer enn de gjorde, eller det var andre grunner til at de handlet som de gjorde. Ekteparet som fikk hjelp da sønnen deres døde, hadde også vært gratispassasjerer i gruppa. De får imidlertid en mulighet til sosial mobilitet ved at de tross alt tilbys hjelp, som kreditt. For å betale denne ”gjelda” tilbake, engasjerer de seg mer aktivt i gruppa enn før. De fleste kvinnene, som Marie og Haoua, deltar slik at de holder gjelda si i balanse. Har de behov for hjelp av gruppa, får de det, men ikke i like stor utstrekning som de med størst moralsk kapital.

I diskursen om "de som ikke er her", går det fram at de som ikke deltar bryter med fellesskapets krav om å møte opp og delta. Eliten har behov for at mange deltar aktivt på møtene, og gjennom besøkene som blir utført. Gjennom at mange deltar, vil eliten få en bedre "forsikring" for sin egen del. De vil få en bedre, og mer omfattende hjelp, enn om fellesskapet består av få personer. Derfor er det viktig for dem at mange står i et avhengighetsforhold til

dem. "De som ikke er her", deltar ikke slik eliten ønsker og vil risikere at det blir stilt krav om gjenytelser den dagen de har bruk for hjelp. De kan også komme til å risikere å bli prioritert bort hvis det er flere som har bedt om besøk den dagen de trenger hjelp eller hvis de ikke blir funnet verdige til å få hjelp.

To kriterier for hjelp: behov og moralsk kapital

I innledningssitatet presenterte jeg et dødsfall i gruppa der deltagelse ble tatt for gitt. Kvinnen som døde var barnløs og gammel. Hun hadde vært aktiv i menigheten og i dii-fellesskapet. Kvinnen var ei respektabel gammel kvinne som hadde vært med og hjulpet mange andre før. De andre nølte ikke med å kalle henne "en mor", *une maman* (dii: nà'á)²¹.

Den gamle kvinnen hadde vært godt likt av alle, fortalte informantene meg. Mannen hennes hadde holdt på henne hele livet, uten å skille seg eller ta seg andre koner. Det var unikt, mente de, siden hun ikke hadde fått barn. Den gamle kvinnen hadde alltid vært med tidligere når andre trengte hjelp. Denne gangen var det hennes tur til å få hjelp. Ata, som var hovedinformanten, konkluderte med at det var derfor det var viktig å støtte opp om andre. Da ville man selv få hjelp den dagen man trengte det, mente hun.

Barna til et menneske har viktige oppgaver i forbindelse med et dødsfall. Den som ikke har barn, klassifiseres derfor ofte som fattig. Enkene og de barnløse sto i en særdeles sårbar posisjon. De var generelt fattigere enn de andre. For de som ikke hadde barn som tjente penger, var det dyrt å bli syk. I dette eksempelet ser vi at dii-gruppa i menigheten tar på seg oppgaver som vanligvis er barnas oppgaver. Yaya legger umiddelbart ut for kista. Gruppemedlemmene stiller opp midt på natta, og deltar i sorgen som om det var deres egen mor som døde. Dette tilfellet er ikke unikt i denne gruppa. Slikt skjedde stadig vekk.

To motiver ble trukket fram i begrunnelsen fra informanten min. For det første, behovet for assistanse. Den gamle, barnløse kvinnen hadde ingen barn til å assistere seg. For at hun skulle få en verdig begravelse, var det nødvendig at andre trådte til. Vi ser også at

²¹ Jeg traff aldri denne kvinnen da hun hadde vært syk siden før jeg kom på feltarbeid. Derfor ble jeg heller ikke vekket opp om natten hun døde for å være med under sørgevåkingen. Men jeg var og hilste på de etterlatte sammen med Thérèse, ei gbaya-kvinne i menigheten. Hun heller kjente ikke den avdøde særlig godt, men gikk fordi det var ei vel ansett kvinne i menigheten som døde. Vi var der om dagen, og da satt det bare en håndfull gamle mennesker i hjemmet til den avdøde. Det var enkemannen, og noen andre nære slektninger. Alle var gamle. Vi fikk høre hvordan det hele var gått til, om hvordan sykeleiet hadde forløpet seg, og om hvordan kvinnen døde. De fleste sørgende møtte opp for å våke de tre første nettene etter dødsfallet. Sorger blant dii foregår for det meste om natta. Da kvinnen døde, gikk det øyeblikkelig bud rundt til mange av medlemmene i dii-fellesskapet. De møtte opp med en gang, og var der for å gråte den natta kvinnen døde, og de følgende nettene. I alt skal det sørges tre netter etter dødsfallet.

behov er et viktig argument for å hjelpe den lille guttens foreldre. De hadde ingen andre kristne til å hjelpe seg. Begravelser ble sett på som et felt der det var viktig at de med den samme religionen møtte opp, for det var knyttet en del religiøse ritualer til sørgetiden og til begravelsen.

For det andre sier informanten min at de som har hjulpet andre før, vil få hjelp når de trenger det. Dette indikerer at de har en idé om at det finnes en kapitalform som kan akkumuleres, og som kan benyttes ved behov. Det som også er klart er at denne kapitalformen ikke har med rikdom å gjøre, selv om rike mennesker gjerne får stor deltagelse i begravelsen sin.

Det er interessant at kvinnene poengterer sammenhengen med at de fleste som deltar i gruppa er enker eller barnløse. Det er vi som trenger mest hjelp, sa informanten min. Enkene og de barnløse står på mange måter som metaforer på de mest sårbare personene. Samtidig er de ”verdige trengende”. Med det mener jeg at de, i motsetning til frie kvinner som også er alene, ikke i utgangspunktet blir definert som noen som er moralsk utenfor.

Agronomen hadde imidlertid ikke nok moralsk kapital til å få hjelp. I tillegg ble ikke behovet hans ansett som stort nok. Han hadde ikke noen alvorlig sykdom. Han hadde ordinær omgangssyke, og det er ikke nok til å kvalifisere for omfattende assistanse. Han klagde over at han ikke hadde penger til å gå på sykehuset med, men det var fordi han hadde sendt alle pengene med kona som skulle til landsbyen. Agronomen ble ansett som en stor mann, *un grand*, men han oppførte seg ikke som en stor mann. Dette var og med på å gjøre ham mindre respektabel.

Foreldrene til gutten som døde hadde et stort behov for hjelp. Derfor fikk de hjelp. De som argumenterte for å hjelpe, argumenterte med at behovet var stort, slik jeg viste det ovenfor. Men det ble forventet at guttens foreldre skulle gi tilbake til gruppa hjelp i etterkant av dette. Hjelpen ble gitt som kreditt. Noen ganger blir ikke kreditt betalt tilbake. Resultatet er at den som ikke betaler tilbake ikke blir regnet som kredittverdige i fortsettelsen. Betales kreditten tilbake, er det det samme som at den som mottar kreditten inngår i redistribusjonsfellesskapet. I dette redistribusjonsfellesskapet gis det, og tas det imot kontinuerlig. Jeg var ikke med i gruppa lenge nok til at jeg fikk sett hvordan dette utviklet seg.

NÅR SLEKTA IKKE STREKKER TIL

I kapittel 3 gikk jeg inn på noen av slektens oppgaver i forbindelse med brylluper og

begravelser. Dette gjelder spesielt slektens rolle i begravelser, og de eldstes rolle ved brylluper. Det kan være ulike grunner til at slektsdeltagelsen ikke er nok i enkelte sammenhenger. Noen har ingen eller lite slekt. Dette så vi var tilfelle med Moussa, mannen til Fanta. Han hadde verken foreldre eller søsken igjen. Andre har svært fattig slekt slik vi så det med den unge presten ovenfor. Blant kvinnene er enker og barnløse mest sårbare.

For these women, the Church women's groups are often of great importance. Members of these groups share a certain responsibility for each other's families. This partly compensates for the lack of family assistance in Ngaoundéré – but only partly, because the network does not offer the economic support the family would provide in the rural setting. The religious and ethnic network enable the women to discuss difficulties in life and marriage, help each other when someone is sick or gives birth. They give each other spiritual support and consolation in the event of death or divorce (Holtedahl, 1993: 294).

Det kan også være religiøse grunner til at slekta ikke kan fylle oppgavene godt nok. Hos dii-folket går grensene mellom muslimer og kristne på tvers av familiene. I landsbyene er det mange som har beholdt den gamle religionen. Spesielt i forbindelse med begravelser, er det en del riter som utføres med bakgrunn i religionsutøvelsen. Er en person alene kristen i familien, trenger hun andre kristne til å delta i begravelsen for å utføre de kristne ritualene, slik vi så det i eksempel 4.

Konklusjon

Gjennom å bruke illustrative eksempler har jeg vist hvordan gaver gis, mottas og redistribueres i kirkelig sammenheng i Ngaoundéré. Gavene gis i flere sammenhenger. I kirka gis det hovedsakelig to typer gaver. Det er ordinære kollekt der penger gis i en kurv som går rundt. Ved disse kollektene kommer det inn relativt lite penger. For det andre er det gaver som gis offentlig. Det skjer i forbindelse med kvinnemøter, og ved høsttakkefesten. Når det skal samles inn til prosjekter, er også disse gavene offentlige, slik vi så det med gruppa som ville bygge på et hus. Jeg vil hevde at en viktig grunn til at folk etterstreber at gaver blir gjort offentlige, er at det kan utnyttes i akkumuleringen av respektabilitet for den enkelte. I tillegg er det viktig for å forhindre underslag.

Gaver gis som materielle gaver og som tjenester. Tjenestene er hovedsakelig besøk og hjelp i forbindelse med sykdom og dødsfall i familien til de som er medlemmer i gruppa. For kvinnene var tjenesteytelsene viktige gaver, og de kostet tid. Tiden var svært kostbar for kvinnene, for det betydde tapt arbeidsfortjeneste for mange av dem. Vi har altså sett at

økonomisk kapital og tid blir konvertert over i gaver, som igjen blir konvertert over i moralsk kapital. Denne danner respektabilitet for den enkelte, som igjen gjør dem til verdige mottakere av hjelp den dagen de får behov for det. Enker og barnløse har generelt større behov enn andre, da de har mindre slekt å ty til i livskriser.

Dette samsvarer med det Mauss sier om gaver som utestående fordring. Et viktig prinsipp hos Mauss var at gaver gis i et redistribusjonssystem, der prinsippet er at gaver sjelden gis uten at det oppstår en forventning om gjenyttelser som veier opp for gaven. Gjenyttelsene kan være enten i form av materielle verdier, eller i form av ære, berømmelse, eller lignende (Mauss, 1990: 5).

Mottakerne av gavene var enten medlemmer i gruppa, eller det var høytstående personer i kirka. Felles for dem er at det blir forventet at gavene inngår i et redistribusjonssystem. Deltagelse i dette redistribusjonssystemet har to fordeler for de som deltar. De kan bruke deltagelsen til å posisjonere seg og øke sin rang, slik vi så at høytstående personer i kirka gjorde det. For det andre inngår aktiv deltagelse som en del av personenes akkumulering av moralsk kapital som fører til økt respektabilitet. Dette er fordelene med å delta i redistribusjonssystemet. Assistanse og hjelp gis ved behov, og fungerer dermed som en forsikringsordning. Hjelp kan også gis som kreditt, men da forventes det gjenyttelser i etterkant av hjelpen.

Eliten bestemmer kriteriene for akkumulering av respektabilitet. Det å bli oppfattet som en einstøing kvalifiserer ikke for å være en respektabel person. Grunnen til dette er at folk har mistanke om at einstøinger driver med hemmelige ting, eller hekseri. Dette trenger ikke være tilfelle, men folk snakker om det slik.

KONKLUSJON

Tittelen på avhandlingen er "Elles n'ont pas la volonté". På sett og vis er dette paradoksalt, for jeg har gjennom hele teksten prøvd å vise hvordan kvinnene strever for å akkumulere "volonté", eller respektabilitet som jeg velger å kalle det her. Dette er en sterk moralsk anklage, samtidig som det er svært viktig for kvinnene å fremstå som moralsk aktverdige kvinner. Generøsitet, gavmildhet, besøkstjeneste, erverv og ansvar for barna er viktige egenskaper som kvinnene bruker i sin streben etter å fremstå som aktverdige, eller respektable kvinner.

Kvinnene bruker dette forskjellig, for de har forskjellige behov. Noen kvinner bryr seg ikke om at de blir oppfattet som frie kvinner. I stedet søker de respektabilitet og status i andre felt. Det er altså ulike diskurser om respektabilitet knyttet til ulike felt i byen. Disse feltene er alle ledet av hver sine eliter, som definerer kriteriene for hva som anses som en moralsk aktverdig kvinne. Blant muslimske kvinner er disse kriteriene konstruert på en annen måte enn blant kvinnene jeg har arbeidet med.

Begrepet respektabilitet er i litteraturen blitt koblet sammen med ære- og skambegrepene fra middelhavsregionen. I den litteraturen er respektabilitet i første omgang knyttet til kvinners seksualitet og deres håndtering av denne. I kapittel 2 har jeg gått gjennom noe av denne litteraturen, og forsøkt å vise sammenhengen mellom respektabilitetsbegrepet, og begrepsparet ære og skam. Gjennom dette forsøkte jeg å vise at idealene for utøvelsen av kvinnerollen er annerledes konstruert i Afrika enn i middelhavsregionen. I middelhavsregionen er kontroll av kvinnes seksualitet viktig for å kontrollere dyden deres. I Afrika, derimot, er kontrollen av seksualiteten viktig for å kontrollere fruktbarheten til kvinnene. Dette fører til at den kulturelle konstruksjonen og den sosiale sanksjoneringen av respektabilitet er annerledes konstituert i Afrika enn i middelhavsregionen.

Spørsmålet er så om denne avhandlingen dreier seg om en respektabilitetsproblematikk. Det vil jeg hevde at den gjør, for kvinner har overalt måter å fremheve seg på som verdige kvinner. Disse måtene å framtre aktverdig gjør dem til respektable kvinner. Kvinnene søker respektabilitet innenfor en rekke ulike felt, som familien og slekta, gjennom erverv, og gjennom deltagelse i organisasjonsarbeidet. I avhandlingen har jeg pekt på hvordan de gjør det gjennom å se på slektskapsrelasjoner, handelsformer og – praksiser, og gjennom gavebyttet som foregår i kirkelig sammenheng. Dette er de tre feltene

der jeg har undersøkt hvor kvinnene akkumulerer respektabilitet.

I afrikalitteraturen blir det å vise respekt ofte nevnt i sammenheng med begrepet respektabilitet. Jeg har i kapittel 5 forsøkt å vise sammenhengen mellom det å vise respekt, som et begrep knyttet til det handlingsmessige, knyttet til en rekke symbolshandlinger, og respektabilitet som et moralsk begrep, knyttet til personens sosiale identitet. En person kan ha en høy status uten å ha høy moralsk kapital, slik Anns onkel er et godt eksempel på (kapittel 5). En annen kan ha lav status siden han har små inntekter, men likevel ha høy moralsk kapital slik Fanta og Moussa er gode eksempler på (kapittel 4 og 7).

Kvinner plasserer hverandre i forhold til statusposisjoner som mor / datter, medhustruer og søstre. Mens venninnerelasjonen kan være en egalitær relasjon, mener jeg at de andre relasjonene er særpreget av at de er hierarkiske. Med det mener jeg at partene er ulikt konstituert statusmessig og at det får konsekvenser for atferden til partene i relasjonen. Dette kan gi seg utslag i former for respektatferd.

I kapittel 6 går jeg nærmere inn på hvordan kvinnene opparbeider seg respektabilitet gjennom handelsvirksomheten sin. Kvinnene definerer seg selv som handelskvinner, når en spør dem om hva de driver med. Gjennom sin akkumulerte kulturelle kapital, og gjennom å vedlikeholde denne, streber de etter å øke sin moralske og sin økonomiske kapital. De som øker den økonomiske kapitalen mest, blir økonomisk vellykkede handelskvinner. "Grande femmes", kalles de. De som øker sin moralske kapital mest, som er det ordinære kvinner kan håpe på, blir respektable handelskvinner. Fordelene med å være ei respektabel handelskvinne er så store at det forklarer hvorfor så få kvinner streber etter å bli svært økonomisk vellykkede, mener jeg.

Kritikken for å mangle viljestyrke er en moralsk sanksjon over personens oppførsel. De fleste får slike anklager slengt mot seg fra tid til annen. For alle har sine svakheter. I kirka er mulighetene for å akkumulere sin moralske kapital stor hvis kvinnen ønsker å inngå i redistribusjonssystemet i mellom medlemmene i kirka. Den totale innsatsen vurderes kvalitativt ut fra deltagelsen til kvinnene i systemet. Gaver gis, og holdes oversikt over, og dette er medvirkende til hvordan respektabiliteten er konstituert hos den enkelte kvinne. Konklusjonene varierer med hvem som er deltager i diskursen, og tidspunktet for diskursen. Derfor kan utslaget bli litt forskjellig alt etter hvem som deltar til enhver tid.

LITTERATURLISTE

- Abu-Lughod, Lila, 1986. *Veiled Sentiments: Honour and Poetry in a Bedouin Society*, Univ. og California Press, Berkeley.
- Ardener, Shirley, 1964. The comparative study of rotating credit associations. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 94: s. 201-229. (Artikkelen er også trykket i Ardener & Burman (eds), 1995.)
- 1996. Women making money go round: ROSCAs revisited, i S. Ardener & S. Burman (eds). s. 1-19.
- Ardener, S. & S. Burman (eds), 1996. *Money-Go-Rounds. The Importance of Rotating Savings and Credit Associations for women*, Berg, Oxford. 326 s. (Afrika: s.1-124)
- Bailey, F. G. 1971. *Gifts and Poison. The politics of Reputation*, Basil Blackwell, Oxford.
- Ball, W. Donald, 1970. The problematics of respectability, i Douglas, D. J. (ed).
- Barley, Nigel. 1983. *The Innocent Anthropologist. Notes from a Mud Hut*, Penguin Books, London
- Barth, Fredrik, 1993. *Balinese Worlds*, The University of Chicago Press, Chicago
- Bledsoe, C. H. 1980. *Women and Marriage in Kpelle Society*, Stanford University Press, Stanford, California. 217 s.
- Bohannon, Laura, 1952. A Genealogical Charter, *Africa*, 22, s. 301-15.
- Bourdieu, P. 1977[1991]. *Outline of a theory of Practice*, Cambridge Studies in Social Anthropology, No 16. Cambridge University Press, Cambridge. 248 s.
- Bourdieu, P. & L.J.D. Wacquant, 1993. *Den kritiske ettertanke. Grunnlag for samfunnsanalyse*, Det Norske Samlaget, Oslo. 303 s.
- Boutrais, Jean (dir), 1993. *Peuples et Cultures de l'Adamaoua (Cameroun)*, Actes du colloque de Ngaoundéré du 14 au 16 janvier 1992. ORSTOM Editions & Ngaoundéré Anthropolos, Paris.
- Bovin, M. & L. Holtedahl, 1975. *Frie piger i Mangaland. Kønroller, ægteskab og prostitution i VestAfrika*, Nationalmuseet, København.
- Breton, R.J.L. & B.G. Fohtung, 1991. *Atlas Administratif des langues Nationales du Cameroun*, Programme DYLAN, Atlas Linguistique du Cameroun. CREA, ISH, MESIRES, Yaounde.
- Bülow, Dorthe von. 1995. *Power, Prestige and Respectability. Women's groups in Kilimanjaro, Tanzania*. CDR Working Paper 95.11, København.
- Bülow, D., E. Damball & R. Maro: 1995. *Supporting Women Groups in Tanzania Through Credit: Is this a Strategy for Empowerment?* CDR Working Paper 95.10, København.
- Burnham, Philip. 1980. *Opportunity and Constraint in a Savanna Society. The Gbaya og Meiganga, Cameroon*. Academic Press, London
- 1981. Notes on Gbaya History, i Tardits (dir). s.121-130
- 1990. Stratégies d'alliance et formations de groupes chez les Gbaya du Cameroun, i Héritier-Augé, H. & E. Copet-Rougier (dir). *Les complexités de l'alliance. Les systèmes semi-complexes*, Vol I. Coll. Ordres Sociaux. Éditions des Archives Contemporaines, Paris. s. 179-192.
- 1996. *The Politics of Cultural Difference in Northern Cameroon*, Edinburgh Univ. Press for the International African Institute, London
- Clark, Gracia. 1994. *Onions are my husband. Survival and Accumulation by West African Market Women*, The University of Chicago Press, Chicago & London.
- 1995. "Nursing-Mother Work" in Ghana: Power and frustration in Akan Market Women's Lives. *Indiana University*, oktober 1995 (upubl. paper presentert på CMI 10. Juni, 1998).
- 1998. Ghanaian Politics and the Power of Credit in the Marketplace System. *Indiana University*, mai 1998 (upubl. paper presentert på SFU, 9. Juni, 1998)

Litterturliste

- Cohen, Abner. 1960, *Custom and Politics in Urban Africa*, Routledge & Kegan Paul, London
- Douglas, D. J. (ed). 1970. *Deviance and Respectability: The Social Construction of Moral Meanings*. Basic Books, Inc. Publishers, New York/London.
- Edel, A. & M. Edel. 1959. *Anthropology and Ethics*, Charles C. Thomas – Publisher, Springfield, USA. 250 s.
- Ela, Jean-Marc, 1983. *La ville en Afrique noire*, Karthala, Paris.
- Fardon, Richard, 1987. 'African Ethnogenesis': Limits to the Comparability of Ethnic Phenomena, i Holy (ed), *Comparative Anthropology*, Basil Blackwell, Oxford.
- 1988. *Raiders & refugees : trends in Chamba political development, 1750 to 1950*, Smithsonian Institution Press, Washington, D.C. (xiii, 406 s)
- 1990. *Between God, the Dead and the Wild: Chamba Interpretations of Religion and Ritual*, Edinburgh Univ. Press for the Int. Afr. Institute, Edinburgh. 252 s
- 1993. Alliance et éthnicité. Un système regional de l'Adamawa, i Héritier-Augé, H. & E. Copet-Rougier (dir). *Les Complexités de l'Alliance. Économie, politique et Fondements Symbolique (Afrique)*, Vol III. Coll. Ordres Sociaux. Éditions des Archives Contemporaines, Amsterdam & Paris
- Foucault, Michel, 1969. *Archeology of Knowledge & the Discourse on Language*, Pantheon, New York
- Friedman, Jonathan: 1994, *Cultural Identity and Global Process*, SAGE publications, London. Kap. 9, s147-166.
- Geertz, Clifford. 1962. The rotating credit association: a "middle rung" development. *Economic Development and Cultural Change*, 10 (3):241-63.
- Geschiere, Peter & Konings, Piet (eds). 1993. *Itinéraires d'accumulation au Cameroun - Pathways to accumulation in Cameroon*, ASC / Karthala, Leiden / Paris
- Gulbrandsen, Ørnulf, 1994/1996. *Poverty in the Midst of Plenty. Socio-economic marginalization, ecological deterioration and political stability in a Tswana society*, Norse Publications, Bergen
- Gullestad, Marianne, 1984, *Kitchen-table Society. A case study of the family life and friendships of young working-class mothers in urban Norway*, Universitetsforlaget, Oslo
- Guyer, Jane I. (ed), 1995. *Money Matters. Instability, Values and Social Payments in the Modern History of West African Communities*, Serie: Social History of Africa. Heinemann / James Currey, Portsmouth, NH / London.
- Holtedahl, Lisbet, 1986. *Hva matter gjør er alltid viktig. Om å være kvinne og mann i en nordnorsk bygd i 1970-årene*, Universitetsforlaget, Oslo
- 1993. Education, economics and "the good life": Women in Ngaoundéré, Northern Cameroon", i Geschiere & Konings (eds). (Artikkelen finnes på fransk i Boutrais (dir.) 1993)
- 1997. Magic and love on the road to higher education in Cameroon, i Rosander (ed).
- Jacobson-Widding, Anita. 1997. "I lied, I farted, I stole...": dignity and morality in African discourses on personhood, i Howell, S. (ed), *The Ethnography of Moralities*, Routledge, London & New York.
- Kaarhus, Randi. 1992. Diskurs som analytisk begrep. *Norsk antropologisk tidsskrift* (2), s. 105-117.
- Lembezat , Bertrand. 1961. *Les populations païennes du Nord-Cameroun et de l'Adamaoua*, Presses universitaires de France, Paris.
- Little, Kenneth: 1975, Some Methodological Considerations in the Study of African Women's Urban Roles. *Urban Anthropology*, vol.4(2), s. 107-121.
- Lode, Kåre. 1990. *Appelés à la liberté. Histoire de l'Eglise Evangélique Luthérienne de Cameroun*, IMPROCEP éditions, Amstelveen, Nederland. 351 s.
- Lode, Lars. 1992 (upubl.). *Aperçu des langues parlées dans le département de Faro*, notat, skrevet i Poli, 11. Mars, 1992.
- (upubl.) *Dette bør du vite om folkeliv og folketru i Kamerun og om bibelsk tru. Førebuing til misjonærtjeneste i Kamerun* (min utgave er fra 1998)

Litteraturliste

- Mauss, Marcel. 1990 [1950]. *The Gift. The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Oversatt av W.D. Halls. Routledge, London. 164 s
- Mekounde, Anastasie. 1997. ... i Rosander (ed).
- Melhuus, Marit. 1997. The troubles of virtue: values of violence and suffering in a Mexican context, i Howell, Signe (ed), *The Ethnography of Moralities*, Routledge, London & New York
- Moore, Henrietta: 1988. *Feminism and Anthropology*, Polity press, Cambridge
- Muller, Jean-Claude. 1992. Les aventures du mil perdu. Mythe, histoire et politique chez les Dii de l'Adamaoua (Nord-Cameroun). *Culture*, vol XII (2), s 3-16.
- 1993. Les deux fois circoncis et les presqu'excisées. Le cas des Dii de l'Adamaoua (Nord-Cameroun). *Cahiers d'Études Africaines*, 132. Vol XXXIII (4), s. 531-544.
- 1996. Ideology and dynamics in Dii chiefdoms. A study of territorial movement and population fluctuation (Adamaoua Province, Cameroon), i Claessen, H.J.M. & J. Oosten (eds). *Ideology and the formation of early states*, E.J. Brill, Leiden, s. 98-115
- 1997a. Circoncision et régicide. Thème et variations chez les Dii, les Chamba et les Moundang des confins de la Bénoué et du Tchad. *L'Homme* 141, vol. XXXII, (1) s. 7-24
- 1997b. "Merci à vous les Blancs, de nous avoir libérés!" Le cas de Dii de l'Adamaoua (Nord-Cameroun). *"Miroirs du colonialisme"*. *Terrain. Carnet du patrimoine ethnologique*. No 28, s. 59-72.
- 1997c. Changement de sens des interdits et des rites. Deux exemples contemporains chez les Dii de l'Adamaoua. *Ngaoundéré-Anthropos. Revue de Sciences Sociales / Social Sciences Review*, Vol II, s. 41-51.
- 1997d. Un système Crow patrilinéaire: Les Dii de Mbé (Adamaoua, Nord-Cameroun). Essai de triangulation méthodologique. *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 21 (2-3), s. 125-141.
- 1999. Du don et du rite comme fondateurs des chefferies. Marcel Mauss chez les Dii du Nord-Cameroun, *Cahiers d'Études africaines*, 154, XXXIX-2, s. 387-408.
- Nielsen, Hilde, 1995. *Manao tromba. En studie av åndekulten tromba blant Betsimisaraka på Øst-Madagaskar*, Hovedfagsoppgave i sosialantropologi, Universitetet i Bergen.
- Niger-Thomas, Margaret, 1996. Women's access to and the control of credit in Cameroon: The Mamfe case, i Ardener & Burman (eds), s. 95-110.
- Njeuma, Martin (ed). 1989. *Introduction to the History of Cameroon Nineteenth and Twentieth Centuries*, Macmillan Publishers, London. 224 s.
- Podlewsky, A.-M. 1971. *La dynamique des principales populations du Nord-Cameroun. (2e partie) "Piémont et Plateau de l'Adamaoua"*. Cahiers O.R.S.T.O.M. Sér. Sciences Humaines, vol VIII (N° spécial).
- Rosander, Eva Evers, 1991. *Women in a Borderland. Managing muslim identity where Morocco meets Spain*, Stockholm Studies in Social Anthropology, Stockholm.
- Rosander, Eva Evers (ed), 1997. *Transforming Female Identities. Women's organizational forms in West Africa*, Seminar Proceedings No. 31. Nordiska Afrikainstitutet, Uppsala.
- Roupsard, Marcel. 1987. *Nord-Cameroun. Ouverture et développement*, Impression et Faconnage Claude Bellée, Coutances (Manche)
- Rowlands, Michael. 1996. Looking at financial landscapes: A contextual analysis of ROSCAs i Cameroon, i Ardener & Burman (eds), s. 111-124
- Schneider, Jane. 1971. Of Vigilance and Virgins: Honor, Shame and Access to Resources in Mediterranean Societies. *Ethnology*, Vol X, s.1-24.
- Schwarz, Alf, 1972: Illusion d'une émancipation et alienation réelle de l'ouvrière Zairoise. *Canadian Journal of African Studies*, 6 (2), s. 183-212.
- Skræmstad, Heidi. 1990. *Prostitute as Metaphor in Gender Construction; a Gambian Setting*. DERAP Working Paper, D 1990: 11. Chr. Michelsen Institute: Bergen. 25 s.
- Sørhaug, Tian. 1996. Kake eller konfekt. Utkast til en teori om frivillige organisasjoners politiske økonomi,

Litterturliste

- i *Fornuftens fantasier. Antropologiske essays om moderne livsformer*, Universitetsforlaget, Oslo. s. 55-66.
- Tardits, Claude (dir). 1981. *Contribution de la recherche ethnologique a l'histoire des civilisations du Cameroun / The Contribution of Ethnological Research to the History of Cameroon Cultures, Vol I*. Colloques Internationaux du CNRS. No 551. Éditions du Centre de la Recherche Scientifique, Paris.
- Vaa, Findley & Diallo. 1989. The gift economy: A study of Women migrants' survival strategies in a low-income Bamako neighborhood. *LABOUR, Capital and Society. A journal on the Third World (TRAVAIL, Capital et Société. Une revue sur le tiers-monde)*, Vol. 22, No 2. Nov, 1989. s. 234-260.
- Vaa, Mariken, 1991. Work, Livelihoods and Family Responsibilities in Urban Poverty, i Stølen, K. A. & M. Vaa (Eds.), *Gender and Change in Developing Countries*, Norwegian University Press (Universitetsforlaget), Oslo. s.121-146.