

Å bevege seg med tiden

En studie av polygynier i Gambia



Mona Anita Kiil

**Mastergradsoppgave
Institutt for sosialantropologi
Samfunnsvitenskapelig fakultet
Universitetet i Tromsø**

Våren 2009



Å bevege seg med tiden

En studie av polygynier i Gambia



Mona Anita Kiil

**Mastergradsoppgave
Institutt for sosialantropologi
Samfunnsvitenskapelig fakultet
Universitetet i Tromsø**

Våren 2009



Forord

Store opplevelser har blitt til små ord. Nå sender jeg de ut i verden, men først vil jeg rette en takk til alle dere som har fulgt meg på veien.

Til *Mitt Afrika*: Gambia! Dette fantastiske landet hvor alt føles så rart, men samtidig så *hjemme*! Til familie, venner og informanter som lot meg få ta del i livene deres. Jeg vil alltid være takknemlig for å ha møtt dere! *Jerrejeff! Dama leen namma!*

Min veileder, Jorun Bræck Ramstad, fortjener fynd og klem for sin entusiasme og antropologiske, så vel som personlige tilstedeværelse. En takk også til Jon Schackt. Til medstudenter og dere på lesesalen, hvor jeg har vært sporadisk: Takk for spennende diskusjoner og mye latter! En spesiell takk til Gaute, Vera, Verena og Margrethe som har blitt venner for livet.

Til alle gode venner på "utsiden": Dere vet hvem dere er! Jeg setter stor pris på deres vennskap!

Til min snille mamma og verdens beste mormor: Takk for all hjelp og støtte i løpet av studietiden! Takk til pappa og deg for at dere besøkte oss på feltarbeid, og diverse bidrag til fondet for håpefulle studiner!

Takk til Institutt for Sosialantropologi og Senter for Miljø og Utvikling (SEMUT) for økonomisk støtte til prosjektet.

Til mine skjønne gutter Simon og Gabriel som ble med mamma på feltarbeid, og lille vakre Miriam som fulgte meg gjennom siste etappen: Dere er det beste jeg har laget, min lykke og glede!

Tromsø 4.juni 2009

Mona Anita Kiil

...“ Inne i den avstengte kvinneverden, så å si bak dens murer og bastioner, følte jeg at det hersket et særegent, sterkt og mektig ideal. Uten det kunne mannskapet ikke holdt ut så heltemodig. Det var tanken om et tusenårsrike, da kvinnene skulle styre verden. Da tok den gamle moren på seg en ny ham og tronet som et svært, mørkt symbol på den store, kvinnelige guddom som hadde vært til i svunnen tid, før selve profetens gud. Denne guddom tapte kvinnene ikke av syne, men de var likevel fremfor alt praktiske mennesker”...

Karen Blixen

Den Afrikanske Farm [1948] 2002:148

Innholdsfortegnelse

INTRODUKSJON	1
POLYGYN I GAMBIA	1
POLYGYN I ANTROPOLOGIEN	3
COMPOUND OG HUSHOLD	3
POLYGYN SOM FENOMEN OG UTBREDELSESMØNSTER	4
BRUDEPRIS	5
BAKGRUNN FOR FELTARBEIDET	6
PROBLEMSTILLING	6
OM GAMBIA	8
FAMILIERETT: EKTESKAP OG SKILSMISSE	11
DEN VIDERE KAPITTELINDELINGA	12
PRESENTASJON AV INFORMANTER	12
CAMARAKUNDA	12
CEESAYKUNDA	12
CORREN	12
2.0 FELTARBEID OG METODOLOGISKE BETRAKTNINGER	14
ORGANISERING AV HUSHOLD OG KJØNN	15
KOLOLI	18
HUSET OG VEIEN	19
Å VÆRE PÅ FELTARBEID	19
NØKKELINFORMANT	21
FELTARBEID "HJEMME" I GAMBIA: STATUSER OG POSISJONERING I FELTEN	22
SEKUNDÆRDATA	25
3.0 TILBAKE TIL RØTTENE: COMPOUNDEN SOM POLYGYN ARENA	27
VI ER BØNDER - SLIK LEVER VI	28
FORSTÅElsen AV POLYGYN I JORBRUKSSAMFUNN	32
TRADISJONELL PRAKSIS I URBAN KONTEKST	34
UTBREDELSE AV POLYGYN I FELTOMRÅDET	35
CEESAYKUNDA - FORNUFT OG FØLELSER	35
CORREN - FRUSTRASJON OG FELLESKAP	38
ANSVARLIGHET VERSUS AVHENGIGHET	38
FRA <i>OLD - FASHION</i> TIL <i>NEW - FASHION</i>	39
OPPSUMMERING	40
4.0 EKTESKAPSVALG: Å BEVEGE SEG MED TIDEN	42
EKTESKAP I EN URBAN KONTEKST: FATOU OG OMAR	43
NYE VERDIER	47
MONOGAMI SOM KULTURELL VERDI	48
Å BEVEGE SEG MED TIDEN	50
MODERNITET OG GLOBALISERING	53
HVA GJØR POLYGYN TIL EN MODERNE EKTESKAPSFORM I GAMBIA?	54
POLYGYN- EN LOKAL RESPONS PÅ DET GLOBALE?	56
ULIKE MODERNITETER	58

OPPSUMMERING	60
<i>5.0. Å VÆRE HJEMME I EN VERDEN SOM FORANDRER SEG</i>	62
EKTESKAP I EN TRANSNASJONAL KONTEKST: MARIAMA OG BADOU	62
POLYGYN SOM KULTURELL MARKØR	66
POSISJONERING PÅ EKTESKAPSARENAEN	67
6.0. AVSLUTTENDE BETRAKTNINGER	72
BIBLIOGRAFI	78
NETTSTEDER	84

Introduksjon

Med utgangspunkt i sosialt liv, hovedsaklig, i en urban kontekst, ønsker jeg gjennom denne oppgaven å utfordre forestillinger om polygyni som representativt for det tradisjonelle landsbylivet i Gambia- eller som en slags arkaisk sosial institusjon. Det er i hovedsak sontringen mellom det såkalte *tradisjonelle*- homogenitet og bevaring- og det *moderne* - mangfold og endring-, og hvordan folk i Gambia forholder seg til de kulturelle verdiene som springer ut fra brytningen mellom disse som vil bli sentralt i denne oppgaven.

Sentralt står spørsmålet om *hvordan* og *hvorfor* polygyni reproduseres i lys av en generell modernisering i det gambiske samfunnet, og oppgaven har således en overordnet teoretisk forankring i modernitet. Gjennom studiet av polygyni som ekteskapsform og verdigrunnlag vil jeg utforske de antatte tvetydigheter som moderniteter og globalisering tilfører forhold mellom kjønn og familiestruktur i Gambia.

Polygyni - i Gambia

Antropologer har rettet stor oppmerksomhet mot studiet av ekteskap som en institusjon, så vel som praksis og betydning av eksempelvis brudepris (Levi – Strauss 1949, 1969; Goody og Tambiah 1973 blant flere). Studiet av afrikanske ekteskap har stort sett vært dominert av britiske antropologer, og fremfor alle Radcliffe – Brown (1950) og hans etterfølgere. Deres analyser av ekteskap hviler hovedsakelig på juridiske tilnærminger i ekteskapstransaksjoner; overføringer av kvinner og eiendom fra en klan til en annen.

Jeg har valgt å bruke begrepet *polygyni* med utgangspunkt i at *polygami* er den generelle termen for et ekteskap med mer enn to parter, og kan således brukes om både *polygyni*- at en mann har mer enn en kone - og *polyandri* - at en kvinne har mer enn en ektemann. Det er kun polygyni som er tillatt i islam (Roald 2001:311), og selv om oppgaven ikke direkte fokuserer på det religiøse aspektet ved polygyni, og islam ikke utelukkende kan sies å legge grunnlaget for praksisen med polygyni i Gambia, legitimeres likevel praksisen i Gambia gjennom islam. I den gambiske konteksten er polygami den vanligste betegnelsen. Jeg velger uavhengig av dette å omtale dette som polygyni, da det vil være en mer presis begrepsbruk.

Det er, meg bekjent, ofte en korrelasjon hva angår alderssymmetri i ekteskapsforhold i Gambia fordi ”eldre” menn gifter seg med betydelig yngre kvinner/jenter. Ut fra slike tilfeller kan vi tolke polygyni som en del av et mer helhetlig system tuftet på stratifikasjon i forholdet mellom alder og kjønn; hvor blant annet eldre menn kontrollerer menneskelige ressurser, og på denne måten kontrollerer både produktive og reproduktive aktiviteter. Forutsetningen for å ha et samfunn hvor polygyni rent populasjonsmessig lar seg gjennomføre vil også være avhengig av at kvinner gifter seg unge, mens menn ofte ikke gifter seg før de er i midten av trettiårene. I Gambia er det, i tillegg til en svært ung befolkning¹, også en betydelig overvekt av mannlige migranter, noe som gir et overskudd av kvinner i ”gifteklar” alder.²

Populasjonsdata viser at polygyni er mer vanlig i Gambia enn hva som er tilfellet i muslimske samfunn generelt. Tidlig på 1990-tallet var mindre enn fem prosent av muslimske ekteskap på verdensbasis polygyne (Oman 1992), mens nesten 50 prosent av kvinner i Gambia inngikk i polygyne ekteskap i samme periode i følge 1993 census³. Disse tallene er omtrent uendrede jfr. Brown (2001) og 2003 census⁴.

En av mine informanter, professor i historie ved universitetet i Gambia, Nicodemus Fru Awasom (fra Kamerun) var av den oppfatning at polygyni i Gambia, så vel som ellers i Vest-Afrika, hadde liten og ingen forbindelse til Islam, men var et rent kulturelt produkt. Dette mente han manifesterte seg i afrikansk historie som viste til utstrakt praksis av polygyni også i pre – islamsk tid. Blant de mannlige informantene i Kololi ville de fleste vise til den religiøse legitimiteten for polygyni som de mente å finne i Koranen. Dette selv om deres egen religiøse tilknytning kunne se ut for å være heller løs. I Brufut, derimot, ble kulturen vektlagt som grunnlag for praksis. Opprinnelig stiller Koranen (Roald: 2001) krav om økonomisk bærekraftighet før en mann gifter seg med flere koner. I Gambia har det, så vidt jeg vet, vært relativt vanlig at selv fattige menn, særlig i de rurale områdene, har vært polygyne. En økende islamifisering i Gambia påvirker også den polygyne praksisen, men jeg har valgt å ikke gå nærmere inn på dette i denne oppgaven.

¹ www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos.ga/html

² I de urbane områdene er det, slik jeg ble fortalt, ”vanlig” at jenter gifter seg når de er i 18-20-årsalderen.

³ www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos.ga/html

⁴ www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos.ga/html

Polygyni i antropologien

Innenfor sosialantropologien har ekteskap, herunder polygyni, tradisjonelt vært behandlet som del av den utstrakte slektskapsforskningen i faget (Holy 1996). Antropologer som Keesing [1975]2002 og Goody (1976) har behandlet polygyni innenfor rammen av sosial organisasjon, hushold, allianser og resiprositet. Videre har fokuset vært rettet mot demografiske og økonomiske implikasjoner vedrørende polygyni (eks. Borgerhoff Mulder 1989; Garenne og van de Walle 1989; Moller og Welch 1990; Pebley og Mbugua 1989; Grossbard-Shectman 1986; Sichona 1992; Ukaegbu 1977). I tillegg har det vært lagt betraktelig vekt på den framtidige utviklingen av polygyni (Clignet 1970, 1987; Goode 1970; Karanja 1987, 1994; Topouzis 1985; van de Walle og Kekovole 1984), mens nyere antropologisk forskning på polygyni i økende grad har vektlagt faktorer som urbanisering og kvinners holdninger til polygyni (Meekers og Franklin 1995, Solway 1990, Wittrup 1990). Det har til tross for dette vært gjort relativt lite forskning rettet mot kvinnens holdninger til polygyni.

Compound og hushold

Når man i Gambia snakker om compound⁵, er begrepet mye videre enn det man opererer med innenfor antropologien. I Gambia kan i realiteten alle typer hushold bli omtalt som compound, også monogame hushold som bare består av et enkelt hus. Det er likevel mest vanlig å bruke compoundbegrepet om større hushold, eller når det er flere hushold på samme eiendom; uavhengig om disse er monogame eller polygyne. Selv om flere kanskje ville definere en compound som et hushold, mener jeg i mitt tilfelle at dette blir upresist; fordi hver av konene har sitt eget hus og sitt eget budsjett består compounden av flere hushold. I antropologien ser compoundbegrepet ut for å være utelukkende en definator på polygyne hushold, og man har langt på vei hevdet at begrepet er skapt av antropologer (Pedersen 1994), muligens i iveren etter å begrepsfeste ulike former for sosial organisasjon. Når eksempelvis Stenning (1962) omtaler fulanifolkets (*fula* i Gambia) husholdsstruktur som bestående av enten en kjernefamilie eller en compound-familie, er sistnevnte ekvivalent med

⁵ Compound har flere lingvistiske betydninger; sammensatt, blanding, avfinne seg med, forlike seg med *og* innegnen gård med beboelsesleilighet(er) (hus). (Kunnskapsforlaget 1981)

en polygyn familie. Uavhengig om compound opprinnelig er et rent antropologisk produkt – *etisk* – (Geertz: 1973) er jeg av den oppfatning at for de fleste gambiere, i alle fall i de urbane områdene, må begrepet kunne sies å være internalisert og således gjort *emisk*.

Videre i oppgaven har jeg likevel valgt utelukkende å benytte compound om polygyne compound.

Compounden er den vanligste og mest kjente og synlige arena for polygyn praksis, og det er gjennom livet på compounden polygyni tradisjonelt sett har vært forstått og tolket innenfor. I følge Roger M. Keesing (1981) er det ikke sjalusi konene i mellom, knyttet til ektemannen som er den største utfordringen ved polygyni, men konflikter knyttet til konenes økonomiske og politiske interesser med hensyn til deres barn, arbeidskraft og troskap/lydighet overfor slekten deres som er de sentrale problemene ved organiseringen av polygyne hushold. Som et utgangspunkt kan vi slå fast at min empiri også i hovedsak avspeiler det samme, men at dette innehar mange fasetter. Den vanligste løsningen på disse utfordringene er derfor å etablere egne hushold for hver av konene. Gjennom denne type organisering spiller ektemannen en mindre rolle sammenlignet med der hvor alle konene bor under samme tak, men meg bekjent er husholdene - spesielt i rurale områder -sjelden helt økonomisk uavhengige fordi et overordnet motiv for (tradisjonell)polygyni er å skape en sammensluttet arbeidsstyrke.

Polygyni som fenomen og utbredelsesmønster

I følge Goody (1976) vil det å forsøke og forklare polygyni være å starte i feil ende. Hva angår menneskelige kulturer er det monogami som er sjelden, og polygyni som er normen, i alle fall inntil ganske nylig, selv om det naturligvis var i de store og mer avanserte samfunnene at man først viste monogame tendenser. Selv om jeg fokuserer på reproduksjon av polygyni, og ikke selve årsakene til forekomsten av polygyni i Gambia, kan det som et utgangspunkt likevel være nødvendig å slå fast at polygyni fortsatt er den normale ekteskapsformen i flere etnografiske regioner. Fenomenet er likevel i sterk grad knyttet til Afrika, og kanskje særlig innenfor det vest - afrikanske feltet (Goody 1971). Mens det i prekoloniale tider gjerne var høvdinger, konger og andre fremstående menn som hadde privilegiet med å ha flere koner, har polygynipraksisen med tiden nærmest blitt et allemannseie, ved at tidligere tiders kodeks og sedvane har blitt vannet ut og gjort flergifte tilgjengelig for menn tilhørende ulike sosiale strata (Goody 1976, med flere). Samtidig som

praksisen med polygyni har vært i sterk tilbakegang blant flere etniske grupper i Afrika, har såkalt uformell polygyni vært på fremmarsj (Obbo 1981, Dinan 1983, Bledsoe og Pison 1994). Uformell polygyni eller såkalt moderne polygyni kobles ofte opp mot konkubiner, elskerinner og en generell toleranse for utroskap som ikke gir kvinner samme sosiale status og rettigheter som polygyni gjør. Andre steder i Afrika har utbredelsen av disse formene økt i tråd med nedgangen i polygyne ekteskap (Haram 1999).

Brudepris

I Gambia er kvinners seksualitet og deres rolle i reproduksjon blant annet institusjonalisert gjennom praksisen med brudepris – et ekteskapssystem hvor rettigheter til en kvinne oppnås gjennom overføringer av varer eller penger fra brudgommens til brudens familie (Goody og Tambiah 1973, Comaroff J. 1980). I utgangspunktet skal brudeprisen være en kompensasjon for brudens familie fordi de mister datterens arbeidskraft, hennes innsats i husarbeidet, seksualitet og avkom. Det faktum at kvinner, og ikke menn, kan overføres mellom slektslinjer, er en avgjørende faktor i produksjonen av kjønnsforskjeller i samfunn som praktiserer brudepris. Likevel er arrangementet med brudepris i Gambia nært integrert med patrilineære autoritetsstrukturer. Videre er ekteskapelige (konjugale) arrangementer bestemmende for rettigheter i forhold til bosted, arverettigheter, samt en rekke sosiale og økonomiske relasjoner, så vel som oppgaver og roller for begge menn og kvinner. Dette kan bety at det i stor grad er affinale relasjoner som former kulturelle forestillinger om kjønn, seksualitet og reproduksjon. Mitt inntrykk er at brudepris har større (praktisk) betydning i rurale områder av Gambia hvor brudeprisen ofte består av varer. I urbane områder er brudeprisen oftest pengebeløp, riktignok svært symbolske, sannsynligvis fordi det ikke lenger er av økonomisk betydning. I Kololi, hvor praktisk talt ingen driver jordbruk, sees det ikke på som et tap når en av døtrene dine gifter seg og forlater compounden; tvert i mot virker det som en økonomisk befrielse å ha færre å ha ansvar for. Brudeprisen, som symbol eller resiprøkt rituale, ser likevel ut for å ha en slags sosialt integrerende betydning, som kan sammenheng med at virilokalitet fortsatt er vanlig praksis.

Bakgrunn for feltarbeidet

Det var min tilknytning til Gambia gjennom min tidligere samboer og våre barn som gjorde feltarbeid i dette landet aktuelt og interessant for meg. Når det gjaldt tematikken, var polygyni noe som hadde fanget min nysgjerrighet allerede under mitt første besøk i Gambia i 1995. Uten å ha fremtidige sosialantropologiske studier i mente, opplevde jeg ofte å befinne meg i samtaler med folk vedrørende polygyni. Jeg hadde en antagelse om at polygyni var i tilbakegang med utgangspunkt i at Gambia befinner seg i en generell moderniseringsprosess, og med hensyn til de holdningene jeg hadde møtt ved mine tidligere besøk i landet, og det var dette som lå til grunn for feltarbeidet som ble utført perioden januar-april 2006; hovedsakelig i det urbane Kololi, men deler av feltarbeidet fant også sted i det rurale Brufut⁶.

Problemstilling

Polygyni i Gambia er et omfattende felt, og formålet med prosjektet har derfor vært å identifisere og diskutere *noen* trekk ved det som pekte seg ut som det mest sentrale ved ekteskapspraksisen. På den ene siden hvordan polygyni ser ut for å være inkorporert i det gambiske samfunnet, og på den annen side hvordan aktørene i stadig større grad ser ut for å ha et bevisst og refleksivt forhold til praksisen; og videre - hvordan denne transformeres, rekontekstualiseres og rekodifiseres.

Fordi den klassiske antropologiske forståelsen av polygyni har sprunget ut fra praksis i jordbruksamfunn og i stor grad vektlagt menns posisjoneringer i husholdet, er jeg er av den oppfatning at min studie er empirisk interessant fordi den, med noen unntak, omhandler menn og kvinner som ikke er jordbrukere men lever i urbane områder av Gambia. Oppgaven vil derfor vise til reproduksjon av ekteskapspraksis også utenfor den vanlige konteksten, og det er i følge mitt materiale i den urbane konteksten at endringene i praksisen er mest synlige. Jeg ønsker også å adressere teoretiske problemstillinger, slik som hvordan nye ekteskapsformer kan ses i lys av modernitet og globalisering og på hvilken måte endringene i

⁶ Stedsnavn er ikke anonymisert. Dette begrunner jeg med at den geografiske beliggenheten til mitt hovedfeltsted Kololi-i hjertet av turistindustrien- er sentral i oppgaven, og i forhold til det rurale Brufut som Kololi delvis kontrasteres mot.

polygynipraksisen påvirker kjønnsrelasjoner.

Ut fra min egen førforståelse og tilnærming til moderniseringsprosesser, hadde jeg før feltarbeidet en antagelse om å i større grad registrere en tydeligere endring av polygyne ekteskap i retning av at denne ekteskapsformen ville være i nokså stor tilbakegang - eller kanskje være i ferd med å bli borte i det urbane, gambiske samfunnet. Feltarbeidet viste derimot at dette bare delvis var tilfellet; for om den tradisjonelle "compoundpraksisen" var i tilbakegang, var det likefullt nye former for polygyn praksis som så ut for å være i fremmarsj- hovedsaklig at konene var separert gjennom fysisk adskilte hushold⁷.

Problemstillingen i den oppgaven blir derfor som følger:

Hva er det som karakteriserer de forhold som reproduserer polygyni som ekteskapsform, og hvilke faktorer gjør polygyni til en "moderne" ekteskapsform i Gambia?

⁷ Heretter omtalt som *nye polygyne former, ny polygyni* og lignende.

Om Gambia



(Kilde: www.lib.utexas.edu/maps/cia07/gambia_sm_2007.gif)

Der hvor Afrika er ved sitt vestligste punkt, ligger den lille republikken Gambia. Med en utstrekning på knappe 11.000 kvadratkilometer er Gambia det minste landet på det afrikanske fastlandet, og ligger nærmest som en enklave i Senegal, som det omslutes av fra alle kanter, bortsett fra i vest hvor landet møter Atlanterhavet. Landskapet er flatt og bare flankert av enkelte lave åssider, og preges i stor grad av Gambiafloden som strekker seg 480 kilometer inn i landet.

Rundt 75 prosent av Gambias befolkning er engasjert i jordbruk og husdyrhold. Ris, mais og hirse dyrkes for eget bruk, mens jordnøtter dyrkes for salg og er landets dominerende eksportartikkel. Det eksporteres i tillegg fisk, bomullsprodukter og fruktkjerner fra palmetrær, og mange driver småhandel. Det finnes ingen stor industri⁸. Gambia er vurdert av FN's utviklingsfond (UNDP) som ett av verdens fattigste land. Brutto nasjonalinntekt per capita ble anslått til 330 USD i 2000. Forventet levealder ligger på 54 år. Analfabetismen er

⁸ www.afrika.no/detailed/4597.html

synkende, og i følge Verdensbanken ligger den på 56 prosent blant menn og 71 prosent blant kvinner. Rundt 80 prosent av barna går på grunnskolen, men tallene er betraktelig lavere for jenter (70 prosent) enn for gutter (90 prosent), mens bare rundt 33 prosent fortsetter til videregående utdanning, og her utgjør jentene knapt en tredjedel av elevene⁹.

Økonomiske ulikheter gambiere imellom er ikke så slående som i land lenger sør på kontinentet. President Jammeh har lansert flere større prosjekter i sin styretid, mest synlig er et større sykehus og landets første universitet; med det kom også potensialet for en større andel høyt utdannede personer. De senere årene har også fokuset vært spesielt rettet mot utdanning som en nøkkel til samfunnsutvikling og betydningen av utdanning, spesielt for jenter, er meg bekjent, offisielt en fanesak for regjeringen.

Med rundt 90.000 turister årlig¹⁰ sysselsetter turistindustrien flest nest etter jordbruksaktiviteter, men dessverre ser det ut til at mye av inntektene tilfaller utenlandske investorer. Gambia har i løpet av få år forbedret deler av infrastrukturen, og byggeaktiviteten og etableringer i privat sektor har eskalert siden 1990-tallet. Innenfor turistindustrien har det vært et økende fokus på øko-turisme, i tillegg har luksushoteller som Sheraton funnet veien til Gambia. Arbeidsledigheten er likevel svært høy, og det er mye sesongarbeid relatert til turistindustrien og på grunn av landets størrelse er det også sårbart overfor svingninger i turismen.

Gambia er, i tillegg til Banjul som er hovedstaden, inndelt i fem administrative enheter (divisions); Central River, Lower River, North Bank, Upper River og Western. Jeg gjorde i hovedsak feltarbeid i Western division som blant annet innbefatter sentrale områder for turistindustrien; Bakau, Fajara og Kololi-mitt feltsted.

Med et innbyggertall på rundt 1,7 millioner¹¹ fordelt slik blant landets etniske grupper:

Mandinka 42 prosent, Fula 18 prosent, Wolof 16 prosent, Jola 10 prosent, Serahuli 9 prosent og andre grupper/utlendinger 5 prosent.

⁹ www.afrika.no/detailed/4597.html

¹⁰ www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos.ga/html

¹¹ www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos.ga/html

Kololi, mitt hovedfeltområde, ligger i utkanten av Serrekunda som er Gambias største by med rundt 400 000 innbyggere¹². 57 prosent av Gambias befolkning bor i urbane områder pr. 2008¹³.

Gambia er et overveiende muslimsk land med rundt 90 prosent muslimer, mens kristne utgjør ca. 9 prosent, men det er relativt vanlig å blande paganisme og animisme med islam (Tomkinson [1987] 2003). Engelsk er offisielt, nasjonalt språk i Gambia, men man lærer det hovedsaklig gjennom skolegang slik at store deler av den voksne befolkningen, og da spesielt kvinner, har gjennomgående dårlige engelskkunnskaper. Det finnes en rekke ulike morsmål knyttet opp mot de ulike etniske gruppene i landet: Mandinka, Fula, Wolof, Jola, Serahuli, Serer, Creole/Aku samt flere andre språk. I urbane strøk behersker mange wolof, uavhengig av hvilken etnisk gruppe de tilhører. Wolof som brukes i de urbane områdene er ofte utvannet med en del engelske og franske ord.

I forhold til problemstillingen min, opplever jeg ikke at etnisitet er sentralt for sosialt liv og samhandling i det urbane Gambia, de fleste kommuniserer og opererer på tvers av de etniske grensene og så vidt jeg vet er eksogame ekteskap svært utbredt i byene. De mange etniske gruppene lever i fredelig sameksistens. Det råder likefullt enkelte stereotype forestillinger om de ulike etniske gruppernes egenskaper, som eksempelvis at mandinka og fula er svært tradisjonelle mens wolof er de mest moderne, at fulakvinnene er de vakreste, wolofkvinnene de mest velklede og lignende.

Gambia er en tidligere britisk kolonien som ble uavhengig i 1965, og Sir Dawda Kairaba Jawara ble statsleder. Hans presidentskap fortsatte inntil 1994, da daværende juntaleder Yahya A. J. J. Jammeh tok makten ved et relativt udramatisk militærkupp. Jammeh er fortsatt president, etter å ha vunnet to “demokratiske” valg etter dette.

Gambia har lenge blitt betraktet som et demokratisk tyngdepunkt i regionen og preges fremdeles av relativt rolige politiske forhold til tross for en forverret menneskerettssituasjon de siste årene¹⁴. Gambia har flerpartisystem, og praktiserer parlamentarisme etter britisk

¹² www.en.wikipedia.org/wiki/serekunda

¹³ www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos.ga/html.

¹⁴ www.afrika.no/detailed/4597.html

modell. Juridisk sett baserer man seg på en sammensetning av engelsk sedvanerett (common law), Koranlov (shari`a) og sedvanerett.

Familierett: Ekteskap og skilsmisse

I Gambia følges klassisk *shari`a*-rett etter *maliki*-lovskolen i henhold til The Mohammedan Marriage and Divorce Ordinance av 1941. Denne delen av lovgivningen er ikke endret etter frigjøringen fra kolonimakten Storbritannia (The Encyclopaedia of Islam 1986). Muslimske menn kan få skilsmisse i Gambia bare ved å be om det. Mannen må ytre tre ganger ”jeg skiller meg fra deg”, og så foreligger det en juridisk bindende skilsmisse. Det er ikke nødvendig å involvere en domstol i denne, men bare myndighetspersoner kan utstede en skilsmisseattest. I henhold til *shari`a* – rett vil en kvinne som ektemannen har forlatt være forpliktet til å vente med å inngå et nytt ekteskap til det er slått fast at hun ikke er gravid med mannen som er gått fra henne (slik at det ikke er usikkerhet rundt farskap) (Dahl 1992). En muslimsk mann som går fra en kvinne, er derimot ikke bundet av noen separasjonstid, men kan fritt inngå nytt ekteskap rett etter at han har gått fra ektefellen og i og med at man i Gambia også har anledning til å praktisere polygyni vil ikke menn på noen måter være juridisk forhindret fra å inngå nye ekteskap. Kvinner kan bare ta initiativ til skilsmisse gjennom domstol, og da bare på visse betingelser (Schacht 1964:165). De eldre intervenserer og overtaler i de fleste tilfeller kvinner til å gå tilbake til mannen, noe hun også ofte gjør. Gyldig skilsmissegrunn for kvinner er i hovedsak hvis mannen ikke kan gi henne barn, men fordi infertilitet vanligvis ses på som en kvinnes problem resulterer ofte dette i at mannen tar en ny kone hvis ikke første kona blir gravid slik at mannens sterilitet gjerne oppdages sent. Skilsmisse er ikke uvanlig i urbane områder. Yngre kvinner krever i økende grad lovfestet ekteskap¹⁵, noe som gir dem vielsesattest som videre kan være med å sikre dem rettigheter i forhold til arv og ved skilsmisse. Gambia er mer liberalt i forhold til en del muslimske land i forhold til at det ikke er uvanlig at enslige eller skilte kvinner med barn inngår nye ekteskap¹⁶.

¹⁵ Statutory marriage, i motsetning til *customary* marriage.

¹⁶ www.law.emory.edu/IFL/legal/gambia.htm.

Den videre kapittelinnndelinga

I det neste kapitelet vil jeg presentere generelle etnografiske og empiriske trekk ved feltet samt gi noen metodologiske betraktninger. Kapittel 3 vil være en empirisk fremstilling av det som jeg opplevde som sentrale trekk ved den ”opprinnelige” polygyne praksisen knyttet til compound, både i en rural og en urban kontekst. I kapittel 4 tar jeg for meg den nye polygyne praksisen, vi får møte ekteparet Fatou og Omar¹⁷, og i lys av deres erfaringer - og forhold til enkelte kulturelle verdier - diskuterer jeg ulike tilnærminger til modernitet. I del 5 møter vi Mariama og Badou som operasjonaliserer seg i forhold til polygyni på et transnasjonalt nivå, og jeg vil se nærmere på hva en sådan tilnærming tilfører kjønnsidentiteter og på hvilken måte en polygyn tilknytning kan gi hjemlighet.

Presentasjon av informanter

Jeg vil her gi en kort presentasjon av de mest sentrale informantene som navngis i oppgaven.

Camarakunda

På denne compounden i Brufut bodde Lamin Camara med sine tre koner Oumie, Saro og Soda. Familien hadde til sammen 8 (9) barn.

Ceesaykunda¹⁸

På denne compounden i Kololi bodde Alieu Ceesay med sine tre koner Isatou, Amie og Ida. Compounden besto av i alt 18 personer.

Fatou: Datter av førstekone Isatou og Alieu på Ceesaykunda. Bor på Ceesaykunda med ektemannen Omar og sønnen Dam.

Omar: Ektemann til Fatou og far til Dam.

Corren¹⁹

På denne compounden i Kololi bodde Ebrima Corren og hans tre koner Fatoumatta, Muna og Sohna. Compounden besto i alt av 12 personer.

¹⁷ Samtlige personnavn i oppgaven er pseudonymer

¹⁸ Ceesay indikerer familiens (mannens) etternavn, *kunda* betyr liten by/landsby, stort hus eller lignende.

¹⁹ Corren indikerer familiens (mannens) etternavn, -en er her ekvivalent til kunda.

Binta: Datter av Isatou og Alieu på Ceesaykunda. Gift med sønn av Ebrima og Fatoumatta på Corren. Bor på Corren.

Mariama: Førstekone til Badou. Tre barn.

Badou: Gift med Mariama og har andrekone og barn i Europa²⁰

Bor i eget hus som ligger mellom compoundene Ceesaykunda og Corren. Fatou: Datter av førstekone Isatou og Alieu på Ceesaykunda. Bor på Ceesaykunda med ektemannen Omar og sønnen Dam.

²⁰ Generalisert anonymisering. Betegnelsen "Europa" (Europe) ble også brukt av mange av informantene mine når de refererte til Vesten eller land i Europa som de ikke hadde et nærmere forhold til. Flere snakker om Europa der hvor "vi" tenderer mot å si Afrika, altså som en generell betegnelse/stedsbenevnelse.

2.0 Feltarbeid og metodologiske betraktninger

De to compoundene Ceesaykunda og Corren i Kololi var selve utgangspunktet for feltarbeidet mitt, og det jeg både under feltarbeidet og i ettertid tenker på som den empiriske basen for datainnsamlingen. Ceesaykunda kjente jeg til fra mine tidligere besøk i Gambia, og Corren fikk jeg tilgang til gjennom Binta fra Ceesaykunda som var blitt svigerdatter på Corren siden mitt forrige besøk. Begge disse compoundene var store og huset mange mennesker; Ceesaykunda hadde 18 beboere og Corren 12. Gjennom deltagende observasjon her kom jeg tett inn på hverdagslivet i familiene, så vel som livet i nabolaget og veien for øvrig. Ceesaykunda var plassert i en nokså travel vei inne i Kololi. Rett overfor de sortmalte jernportene til compounden lå en hvit og smaragdgrønn moske som bidro til at en jevn strøm av mennesker ofte passerte gjennom Ceesaykunda for å komme til. Ellers var det en liten dagligvarebutikk, en kiosk, et telesenter og en skredder innenfor en radius av tretti meter fra compounden. I tillegg var det alltid unge jenter som solgte bananer, appelsiner og nyristede peanøtter ved siden av veien.

Alieu og konene hadde til sammen tretten barn, men av disse var tre i Europa og to av døtrene hadde giftet seg og flyttet hjemmefra. I tillegg til barna bodde tre barnebarn og et barn fra Isatou familie der, hver av dem hos sine respektive ”mødre/bestemødre”. Alieu hadde ikke sitt eget hus, men ”sirkulerte” mellom konene ved å tilbringe to dager i hvert hus. Compounden hadde derfor i utgangspunktet tre separate hushold Når Alieu eksempelvis var hos Isatou, den første kona, var det hennes ansvar å tilberede mat for hele compounden. Fordi Isatou hadde voksne²¹ døtre, var alt av husarbeid overlatt til dem, slik at Isatou selv verken behøvde å lage mat, vaske klær eller gjøre andre oppgaver i hjemmet, Amie hadde døtre i slutten av tenårene som tok seg av hennes hushold. Den tredje kona, Ida, arbeidet på et hotell i nærheten og hadde derfor hushjelp som tok seg av arbeidsoppgavene som tilfalt hennes hushold. Corren hadde en lignende, men likevel annerledes struktur: Konene hadde ikke hvert sitt hus, men hvert sine soverom i det samme huset. Soverommene lå ved siden av hverandre i en smal korridor som munnet ut i en felles stue.

²¹. Ut fra deres alder (20-25) så jeg på de som voksne, og selv om majoriteten av jenter i Gambia gifter seg i 18-20-års alderen, anses de gjerne som ” barn” så lenge de er ugifte og fortsatt bor hjemme

Under mesteparten av feltarbeidet mitt tilbrakte Alieu store deler av dagen i en stol på utsiden av Idas hus. Etter at han hadde kjørt noen av barna til skolen rundt åttetiden på morgenen, satt han gjerne her, det hendte at eldre menn stoppet opp og hilste på, men mest satt han her alene. Alieu var en myndig og ruvende mann i slutten av femtiårene. Han virket tungsindig, og skuet utover compounden med alvorlig mine. Jeg hilste på han hver dag, og slo av en prat, men det falt meg aldri naturlig å diskutere polygyni med Alieu. Jeg vurderte å be han om et intervju, men slo det fra meg etter noen episoder hvor han hadde vært voldelig mot Amie. Jeg var langt på vei prisgitt hans velvilje for å oppholde meg på Ceesaykunda, og følte at en eksplisitt holdning fra min side hva angikk polygyni ville være å gå for langt. Etter ønske fra Isatou og Amie snakket jeg ikke mer inngående med Alieu²² om prosjektet mitt, annet enn at jeg skulle skrive en oppgave om ”gambiske familier”.

Organisering av hushold og kjønn

Den tradisjonelle ansvarsfordelingen i gambiske (polygyne) hushold er i hovedsak basert på kjønn og alder, der menn har innflytelse over kvinner, og eldre over yngre. Lignende mønstre sees i mange kulturer, blant annet hos mayaene i Guatemala (Bossen 1984). Hushold i Gambia består vanligvis av to eller tre generasjoner som bor (og i rurale områder også arbeider) sammen. Sosialiseringen og innføring i de ulike ansvars - og arbeidsområdene begynner tidlig. Allerede fra fem-seksårsalderen forventes det at barna skal hjelpe til og til dels også arbeide for sine foreldre. Barns sosialisering gjenspeiler arbeidsmønstret for voksne, hvor mitt inntrykk er at kvinner må kunne sies å utføre betydelig mer arbeid enn menn. I all hovedsak er det jenter som får tildelt arbeidsoppgaver fra sine respektive mødre, og jentene tilegner seg i stor grad husholdsferdigheter gjennom observasjon og imitasjonslæring fra sine mødre og hushjelper. Jenter i fire til seksårsalderen som er for unge til å ha arbeidsoppgaver, leker ofte disse arbeidsoppgavene. De lager mat ved hjelp av sand og gress, pynter seg til fest og lignende. Rundt seksårsalderen lærer jentene enkelte lette husholdsoppgaver som å koste huset og ”compoundgården”, hente ved til kjøkkenet etc. Når jentene blir eldre, får de også gjøre ærend som å gå til andre compound med beskjeder, handle småvarer i nærheten av hjemmet og assistere de eldre jentene på kjøkkenet i større grad. Jenter læres opp av sine mødre og eldre søstre, og utfører oppgaver i og i tilknytning til

²² Noe som også innbefattet tredjekona Ida, jf. kap.3.

hjemmet (gå på markedet), mens gutter som regel hjelper sine fedre med ulike oppgaver eller de leker. Selv om barna går på skole, må de hjelpe til etter at leksene er unnagjort, og vanligvis også i skoleferiene. Gutter har på langt nær de samme arbeidsoppgavene som jenter, og har derfor svært mye fritid sammenlignet med jentene. I ungdomsalderen tydeliggjøres kjønnsdiskrepansen; mens jentene får stadig flere og omfattende arbeidsoppgaver på compounden, opplever guttene stor frihet ved at de kan gå mellom compound, til ulike arrangementer og sitte i gata - også etter mørkets frembrudd - uten spesiell tillatelse fra foreldre. Jentene derimot har ofte restriksjoner på hvor lenge de kan forlate compounden, og hvor langt hjemmefra de kan gå uten følge. For de fleste i Gambia er det ingen fase i "voksenlivet" hvor man bor for seg selv før man etablerer egen familie (hushold). Man går derfor direkte fra å være i en barn – foreldrerelasjon til ektefeller. Mens det er sosialt akseptert at menn forblir ugifte til de er i førtiårene, er dette nærmest utenkelig for en kvinne. Kvinner som ikke er gift før de runder tretti år, antar man ofte at det er noe "galt" med; at hun er infertil, mentalt tilbakestående eller besatt. I Gambia finnes det i utgangspunktet ingen alternativer til ekteskap, og dette legger premisser for gutters og jenters sosialisering; gutter ser ut for, i mye større grad enn jenter, å kunne forlate compounden (for å gjøre ærend, men også for å leke i gata eller nabolaget), og dette mønstret gjenspeiles i voksenlivet hvor det forventes at menn forsørger familien materielt sett, mens kvinner bidrar med omsorg for barn og husholdet generelt.

Selv om kvinner og menn i Gambia er i interaksjon med hverandre gjennom dagliglivet, forholder likevel de fleste seg til "usynlige" så vel som synlige kjønnsfærer. En av disse kan være hvorledes kvinner synes å dominere hjemmet/ compounden, mens menn "eier" gata på utsiden av porten (Rosaldo 1974). Kvinner er synlige i gatebildet på dagtid, når de går til markedet og hverandre, men etter mørkets frembrudd er det relativt få kvinner å se ute alene uten følge i form av en bror eller et mannlige familiemedlem. Kvinner som oppholder seg alene ute på kveldene/natta risikerer å bli sett på, og behandlet som om de er prostituerte (wolof: *chagga*). Fordi ekteskap gir kvinner sosial status og anerkjennelse, kan ekteskap langt på vei betraktes som en "livsforsikring" mot "merkelappen prostituert".

I urbane hushold er utgangspunktet at mannen arbeider utenfor hjemmet, men med en arbeidsledighet på rundt seksti prosent²³ sier det seg at svært mange menn ikke deltar i det en kan kalle vanlig lønnsarbeid og følgelig har mye fritid. Menn drikker *attaya*²⁴, samtidig som døtrene, søstrene og konene deres har hendene fulle med arbeidsoppgaver i løpet av dagen. Sett fra utsiden, kan dette misforholdet synes å ha sitt utspring i en mannlig dominans som gjør kvinner underlegne og således plasserer dem i husholdssfæren (Moore 1988). Dette bildet kan likevel være mer nyansert enn som så, og styres meg bekjent også av kvinnene gjennom at de ikke slipper guttene til i deres domener, slik som kjøkkenet. Jeg opplevde flere ganger mødre som nektet sønnene sin tilgang til eksempelvis å leke i og rundt kjøkkenet mens de laget mat, og at de fortrinnsvis ba jentene om hjelp til ulike gjøremål; selv når det var gutter i nærheten. Selv om det var flere kvinner som snakket om menns dominans og klaget over manglende medbestemmelse i ekteskapet, kan man også si at kvinner selv er med på å reprodusere de tradisjonelle kjønnsrollene ved å holde fast på sine roller. Kvinner har likevel relativ stor innflytelse i husholdet, og til tross for at Gambia er et patriarkalsk samfunn er det, meg bekjent, ikke uvanlig at kvinnene styrer husholdets økonomi.

Bosetningsmønsteret i Kololi, som de fleste steder i Gambia, er hovedsaklig virilokalt²⁵, som innebærer at kvinner flytter til sin manns familie når de gifter seg. For mange kvinner kan etableringsfasen, eller overgangen til å bo hos en fremmed familie være vanskelig og utfordrende. De må forholde seg til andre mennesker enn hva de er vant til, og har i begynnelsen liten kjennskap til husholdets regler og rutiner. Kvinnene må venne seg til en ny situasjon etter at de er blitt gift, der de er underlagt både ektemannens og svigerfamiliens (svigermoren) kontroll. Når kvinner giftes inn i en ny familie, forventes det at de fortsetter å arbeide under svigermors ledelse på samme måte som de tidligere hjalp sine mødre. Svigermor har, som mor, gjerne ansvaret for det daglige husholdsbudsjettet og organiseringen av gjøremålene i hjemmet. Ektemannen er i mye mindre grad underlagt farens kontroll, i hovedsak er han autonom men i compound knyttet opp mot jordbruk kan nok

²³ www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos.ga/html

²⁴ En sterk, kinesisk grønn te som tilberedes med parafinbluss

²⁵ I nyere antropologi er termen patrilokal foretrukket (Seymour-Smith 1986), men i denne oppgaven benytter jeg meg av virilokal fordi uxorilokalitet er sentralt i kapitel 4. Jeg er av den oppfatning at den nyere termen for uxorilokaltet – matrilokal - vil være feilaktig å bruke i denne sammenhengen fordi Gambia er et patrilineært samfunn.

denne relasjonen ha en mer autoritær karakter. I utgangspunktet opererer ekteparet med separate husholdsbudsjetter fra foreldre, selv om de bor på samme compound. Det betyr i praksis at det skilles mellom foreldrenes og ekteparets arbeidsoppgaver og inntekter. For eksempel vasker ikke lengre moren/søsteren sin sønns/brors klær, men det er hans kones ansvar å utføre dette arbeidet. I Kololi er det mange som lever på penger som sendes fra familiemedlemmer i Europa, i tillegg kan det være en eller to fra en compound som har lønnsarbeid og denne inntekten må dekke hele compoundens behov.

Kololi

Bosetningen i Kololi er spredt ut over et relativt stort område. De fleste bygningene består av en -etasjers murhus av varierende kvalitet. Man kan finne rolige gater hvor hus med flere etasjer er omgitt av høye murvegger, hvor man sjelden ser innbyggerne bortsett fra når biler kjører inn og ut av de brede smijernsportene. I slike gater er det ofte ansamlinger av *watchmen* (husvoktere) som drikker *attaya* som er den mest synlige formen for sosialt liv. I andre gater hvor det hovedsakelig er compounds, syder det ofte med mye folk i gatene, liv og røre, folk som arbeider eller har funnet seg et sted i skyggen og lar tiden gå. Man ser ofte enkle vedfyrte ovner ment til matlaging i bakgården til slike typer leiligheter, samt latriner i små uthus som skal dekke compoundens sanitære behov. Geiter, sauer, hunder, høns og ikke minst haner er et vanlig syn i slike bakgårder. Tilgang på elektrisitet er fortsatt ikke tilgjengelig for alle innbyggere i Gambia, og tilkoblingen er veldig kostbar og ikke minst ustabil selv for de som har innlagt strøm. På grunn av dette har de som har råd til det private strømaggregat på compounden. Elektriske hjelpemidler som vaskemaskiner, støvsugere og elektriske komfyrer er følgelig ikke vanlige installasjoner, slik at arbeid i all hovedsak er utført manuelt, noe som er en av grunnene til at de fleste hushold- også fattige familier - gjerne har hushjelp (maid). I Serekundaområdet er det forholdsvis mange familier som har kontakt med Vesten gjennom familiemedlemmer som har migrert, og i tillegg ligger Kololi midt i sentrum for turistindustrien. Langs "turiststripa Senegambia" ligger restauranter, barer, nattklubber, supermarked, bank, internettkafe og eiendomsmeidler på rad og rekke, og leder ned til to store hoteller med Kololistranden nedenfor.

Huset og veien

Familien min og jeg leide et værelse i et hus som lå på enden av Blue Parrot Road. Eierne av huset, en gambier bosatt i Europa ferierte der i løpet av oppholdet vårt og de andre rommene ble leid ut til gambiere bosatt i Europa og Europeere som var godt kjente i Gambia. Huseieren var gift i Europa og hadde en gambisk andrekone i dette huset, i tillegg befant enkelte av gjestene seg i lignende situasjoner. Huset ble derfor en kilde til data i seg selv, og det hendte ikke sjelden at det ble interessante diskusjoner om kjønn, ekteskap og da spesielt polygyni ute i hagepaviljongen.

Daglig gikk jeg nedover veien som forbandt huset vårt med de to compoundene Ceesaykunda og Corren. Veien var full av hull og dumper, den var kronglete og dels uframkommelig for annet enn eselkjørende lastebiler som forsynte den lokale jernvarebutikken med varer. Siden veien var inne i et boligområde, var det svært få turister å se her.

Denne turen, som gjennomsnittlig ikke tok meg mer enn ti minutter å gå, ble nærmest som et feltarbeidsmessig mikrokosmos for meg, gjennom at folks forestillinger og holdninger til sentrale deler av prosjektet mitt ofte kom for dagen - helt uoppfordret. Det var store variasjoner i kommentarer og utbrudd fra forbigående og menn som satt ute avhengig av om jeg gikk alene, med barna mine, med kvinnelige eller mannlige informanter. Selv om jeg av og til snakket med kvinner, var det i all hovedsak menn som kommenterte, og de fleste ytringene omhandlet egenskapene mine eller ytre attributter; at jeg hadde langt (naturlig) hår (som er veldig ettertraktet blant gambiske kvinner), at jeg var høy og hadde brede hofter (som er sett på som et sunnhetstegn og en fertilitetsindikator), at jeg kunne gå fortere enn menn (som ville vært ukvinnelig om jeg var gambisk, men som ble attraktivt fordi jeg ikke var det), at jeg var en god mor (når barna mine var med), at de ville gifte seg med meg (når jeg gikk med kvinnelige informanter), hvem jeg var (kona til) (når jeg gikk med mannlige informanter), at jeg var moderne fordi jeg hadde barnevogn (positivt), eller at jeg var en av dem de gangene jeg bar babyen min på ryggen (positivt). Jeg observerte også hvordan kommunikasjonen var mellom gambiere i gata, og kunne på denne måten se hva som avvirket fra forholdet de hadde til meg, samt hva de snakket om seg imellom.

Å være på feltarbeid

Det feltarbeidet lærer oss, er en "måte å se verden på" heller enn en teori om hvordan vi lærer oss å "se" den slik. Det er mer implisitt livsholdning enn eksplisitt livssyn (Nielsen 1996:18)

Da flyet fra Frankfurt begynte innflyvningen til Banjul International Airport (for øvrig den eneste flyplassen i Gambia), i begynnelsen av januar 2006, gikk det for alvor opp for meg at dette ikke var en av flere turer til Gambia for å besøke familie, men et antropologisk feltarbeid hvor faget som analytisk verktøy skulle komme til nytte. Siden jeg reiste med min samboer og våre to barn, var flere praktikaliteter avklart på forhånd, selv om det var lite som gikk etter planen da vi først var der. Før den andre uka var gått hadde vi allerede flyttet tre ganger, men til tross for ingen strøm- og vanntilførsel ble vi boende på Kololi Residence som hadde en utmerket beliggenhet i forhold til de to compoundene hvor hovedtyngden av datainnsamlingen ble utført. Nilsen (Ibid) beskriver feltarbeidet som en eksistensiell opplevelse: Feltarbeidet er eksistensielt fordi vi er til stede i en fremmed verden - over lang tid, uten lengre avbrekk og med hele oss selv, og fordi alt vi opplever er (eller kan bli) data (Nilsen 1996:19). Denne beskrivelse passer godt med min egen opplevelse av å være på feltarbeid, hvor det å både skulle delta i og observere sosialt liv på en delvis fremmed plass (med mange flere mennesker rundt meg enn hva man er vant til) var langt mer altoppslukende enn hva jeg hadde forestilt meg på forhånd. Å være en del av det sosiale livet både på compoundene og i det gambiske samfunnet for øvrig, gjorde at veldig mye ble potensielle data for meg og jeg var derfor egentlig aldri ute av feltet. På denne måten kan man si at: *jeg selv var med på å gi feltet en realitet gjennom mitt forskningstema (Holliday 2002:43, min oversettelse).*

Selv om jeg følte meg veldig privilegert som fikk erfare et slikt feltarbeid, og at det til tross for mange utfordringer var en gjennomgående følelse av harmoni og glede som preget oppholdet mitt i Gambia, var det ikke til å komme bort fra at jeg ved mer enn en anledning tenkte at et feltarbeid i et forblåst Nord-Norsk fiskevær sannsynligvis hadde vært enklere all den tid det gambiske samfunnet er intrikat og fylt til randen av inntrykk. Dagens aktiviteter, funderinger, forbløffelser og frustrasjoner tenderte derfor mot å leve sitt eget liv døgnet gjennom. På kveldene hendte det at mannlige informanter besøkte samboeren min og meg.

Samtalene vi hadde ute i det afrikanske stjernemørket var blottet for hverdagslivets larm, og ga meg en unik mulighet til å diskutere ”kvinnespørsmål” med menn. Jeg opplevde at menn i denne settingen åpnet seg mer enn mange av mine kvinnelige informanter, og at det var lettere å få i gang diskusjoner.

Nøkkelinformant

I forbindelse med feltarbeidet i Brufut, benyttet jeg meg av tolk. Bouba, en mann midt i 30-årene fra Kololi, ble i løpet av feltarbeidet både venn og informant og vårt møte med Lamin og konene hans (kap.3) var i etterkant ofte et samtaleemne mellom Bouba og meg. Bouba lot seg forbløffe av svarene de ga, og holdningene familien hadde til polygyni. Samtidig var han imponert av at jeg kunne komme fra Norge å avdekke sider ved hans egen kultur som han følte han ikke hadde nok kjennskap til, og han fattet således en gryende interesse og fascinasjon for sosialantropologi- noe som bidro til at jeg i etterkant av intervjuer og dager på compoundene ofte ”filtrerte” inntrykk og utsagn gjennom samtaler med han. Bouba var velutdannet i gambisk målestokk (fullført videregående skole), men kom fra enkle kår og hadde store deler av barndommen vokst opp i en SOS-barneby som ligger i Kololi, han var fortsatt ugift og bodde hjemme. Det var flere sentrale informanter i løpet av dette feltarbeidet, men om jeg skulle stadfeste *en* nøkkelinformant er Bouba en sterk kandidat; hovedsaklig fordi han så eksplisitt viste meg inkonsistensen i det gambiske samfunnet.

Som antropolog in spe forsøkte jeg i forberedelsene til feltarbeidet å se bort fra det jeg allerede ”visste”, siden disse data ikke var innhentet på et ”antropologisk grunnlag”. Jeg oppdaget nokså raskt at de informasjonene jeg hadde fått tilgang til under mine tidligere besøk, på langt nær var utfyllende og i mange tilfeller var de feilaktige. Mange av de jeg hadde snakket med da, hadde nok både bagatellisert betydningen av polygyni, samt romantisert egne erfaringer med praksisen fordi de så meg som et familiemedlem eller en venn de ville ”imponere”. Nettopp derfor viste disse gamle informasjonene seg svært nyttige når jeg underveis i feltarbeidsprosessen skulle bearbeide og reflektere over informanters utsagn; de dannet et slags erfaringsmessig bakteppe for de data jeg samlet inn i løpet av feltarbeidet. Tidsperspektivet kunne naturlig nok forklare en hel del, men jeg tror min posisjonering og status i feltet spilte en mye større rolle.

Feltarbeid ”hjemme” i Gambia: Statuser og posisjonering i felten

Metodologisk sett besto mye av datainnsamlingen av deltagende observasjon (Spradley 1980, Holliday 2002). På compoundene forsøkte jeg så langt som mulig å delta i de ulike husholdsaktivitetene, men fordi min yngste sønn bare var 6 måneder gammel da vi kom til Gambia var det en hel rekke oppgaver informantene mine ville ”forskåne” meg fra å delta i. Likevel hendte det at vi vasket eller strøk klær sammen og handlet inn ingredienser til dagens middag på markedet. Vi gikk ofte på besøk i nærområdet, hvor både folk fra Ceesaykunda og Corren hadde øvrige familiemedlemmer boende - i tillegg til et godt naboskap. Svært mye av datainnsamlingen fant sted gjennom feltsamtaler. Wadel (Wadel i Fossaskåret 1997) har definert slike dialoger mellom forsker og informanter som uformelle samtaler som ligner den dagligdagse praten mellom folk. Gjennom feltsamtalen forteller antropologen like mye som han lytter, og kan også styre samtalen inn på relevante temaer for feltarbeidet. Feltsamtaler må således sies å være en integrert del av deltagende observasjon, og var fungerte under feltarbeidet som hovedinntak til informasjon, så vel som at samtalene var med på å kontrastere og justere observasjonene jeg gjorde meg.

Fordi jeg opplevde gambiere i de urbane områdene som interesserte i og nysgjerrige på Europa (Norge), fikk jeg gjennom å fortelle om egne erfaringer og opplevelser vedrørende ekteskap og kjønn, informantene mine til å fortelle om sine. Feltarbeidet avstedkom svært mange informanter, og i tillegg til deltagende observasjon foretok jeg en rekke intervjuer, både med enkeltpersoner, kvinnegrupper og representanter for ulike organisasjoner. Utgangspunktet for datainnsamlingen var likevel Ceesaykunda og Corren. Disse compoundene ga meg anledning til å gå i dybden, ”inn i materien”, på en unik måte og ble et grunnlag for å kontrastere annen informasjon mot.

Jeg fikk også anledning til å møte informantene mine utenom det vanlige hverdagslivet ved at jeg ble invitert i bryllup med påfølgende *ndow* (rituale dagen etter bryllupsnatten), til navnefest, *hajj* (fest for en som hadde vært i Mekka) og work-shop om omskjæring og kvinners rettigheter blant annet.

Selv om det å ha små barn med seg i felten naturlig nok fordret visse krav både til logistikk og tålmodighet, var barna mine med sin tilstedeværelse utvilsomt døråpnere i møtet med befolkningen både i Brufut og Kololi. Barn har høy verdi i det gambiske samfunnet, og som kvinne opplevde jeg at morsrollen i stor grad ble vektlagt både av kvinner og menn. At jeg i tillegg ammet min yngste sønn gjorde at jeg fikk mye positiv oppmerksomhet, fordi mange gambiere, ut fra mine erfaringer, har en stereotypisk oppfatning om at europeiske kvinner ikke ammer barna sine. Siden de mente jeg ammet fordi ”jeg var gambisk”, bidro ofte amming som en ”ice - breaker” i møte med nye informanter fordi det tydeligvis ga meg legitimitet –både som kvinne og feltarbeider. Som førstekone Fatoumatta på Corren sa til meg ved flere anledninger: *Jeg stoler på deg siden du ammer barna dine. Bare gode kvinner gir bryst.* Som kvinne og student representerte jeg både det ”kjente” i at jeg var mor, men også noe nytt, og for dem ”europeisk”, i og med at jeg samtidig var student. Denne kombinasjonen var utenkelig for de fleste av mine kvinnelige informanter, fordi at man som regel utelukkende forholder seg til sin status som mor etter at man har fått barn.

Det sosiale nettverket i Kololi er nokså løst, og som *toubab* (hvit) var jeg optisk sett svært gjenkjennelig og det gikk ikke lange tiden før min tilstedeværelse vakte nysgjerrighet.

For ”utenforstående” ble jeg i begynnelsen oppfattet ulikt; enkelte trodde jeg var utsending fra en humanitær organisasjon, en representant for den norske regjeringa, at jeg skulle gjennomføre et prosjekt for å få slutt på polygyni eller at jeg hadde myndighet til å assistere ulykkelige kvinner bort fra polygyne ekteskap (gjennom blant annet økonomisk støtte). Andre igjen så meg som en journalist, og ba meg om å opplyse folk i Norge og Europa om hvordan kvinner i Gambia lever, som en kvinne i nabolaget til Corren en dag sa: *Let your people know what`s going on here!* Slike uttalelser som dette var eksempler på at jeg følte min tilstedeværelse åpnet opp for refleksjoner og diskusjoner rundt kvinnes (og mennenes) egen livssituasjon.

På grunn av at flere av informantene mine kjente meg fra tidligere besøk eller kjente til ”svigerfamilien” min i Gambia, kunne det også synes som om min status som feltarbeider var noe uklar. Selv om flere av informantene kjente til prosjektet på forhånd, samt at jeg ga de informasjon da jeg kom til Gambia, virket det ikke som om de så på meg som en forsker,

men som et familiemedlem som var på ferie og besøk. For meg som feltarbeider var dette langt på vei en fordel fordi det gjorde det lettere å være uformell, men det kan stilles spørsmål om denne situasjonen var heldig rent etisk fordi man kan tenke seg at informanter kan ha latt seg "villedet" av sin personlige relasjon til meg, men det kan også være at dette bare viser at feltarbeiderstatusen er innarbeidet i andre statuser. I følge Hendry (1992) er det ulik vektning av makt og velstandøkonomi som vanligvis skiller feltarbeider og informant, og når disse blir mer uklare kan også feltarbeiderstatusen underlegges vennestatusen - noe som i utgangspunktet kan være heldig, men som også medfører andre etiske problemstillinger (Wadel 1991).

De informantene som jeg tilbrakte mye tid sammen med var også tydeligvis bevisst mine roller, og i flere situasjoner vi var sammen i kunne de spørre meg: *Gjør du feltarbeid, nå eller?* Jeg følte det sjelden naturlig (og ofte ubekvemt) å ta notater eller bruke diktafon (forutenom forhåndsavtalte, strukturerte intervjuer), og opplevde derfor å bli "påminnet" av informanter om dette hvis vi var flere sammen. Hvis jeg så satt meg ned for å ta notater, eksempelvis i stua til førstekone Isatou på Ceesaykunda hvor jeg tilbrakte mye tid, kunne Fatou si: *Hva er det egentlig du skriver om, er det hvordan det ser ut i stua vår?*

Uavhengig av dette tror jeg at min kjennskap til gambisk kultur og samfunn (og delvis noe språk) var en fordel; praktisk sett fordi det gjorde det enklere å kommunisere og delta i samvær med familiene, men også fordi jeg hadde forutsetning for å forstå sammenligninger og utsagn på en annen måte enn en som ikke har tilknytning til landet. Rudie (1997) viser til hvordan hun kunne bygge på allerede eksisterende kunnskap når hun kom tilbake til Malaysia for å gjøre nytt feltarbeid- årevis etter det første. Hun kunne "begynne fra første dag med å snakke med folk og forutsette en ganske stor mengde fellesforståelse. Lite energi ble(...)brukt til å overkomme kulturbarrierer og å lære kategorier og atferdsregler" (Ibid:129).

Selv om det for meg var svært annerledes å være på feltarbeid enn på ferie i Gambia, gjorde nok informantene mine seg andre erfaringer i forhold til dette - kanskje hovedsakelig for at de ikke opplevde min feltarbeiderstatus som den mest fremtredende. Likevel var min tematiske

retning på prosjektet noe som avstedkom typer av oppmerksomhet og diskusjoner som jeg ikke hadde opplevd ved tidligere besøk. Flere av informantene mine trodde at jeg var kommet for å undersøke polygyni fordi, som fra tid til annen de sa: *Det kan skje deg også, vet du!*, og til en viss grad kunne det synes som om enkelte identifiserte seg med meg på dette området. Dette kan kanskje være et aspekt ved *hvordan jeg var plassert i landskapet* (Johansen:1981).

Selv om Gambia på flere måter var *hjemme* for meg, kom dette også til uttrykk når det gjaldt etiske problemstillinger. Man bør i alle typer feltarbeid være påpasselige med ikke å viderebringe informasjon fra den ene informanten til den andre, og det at jeg hadde familiære relasjoner til enkelte mennesker i Kololi, stilte ekstra høye krav til anonymisering og varsomhet. Etter å ha vært feltarbeider i Kololi en tid, opplevde jeg at flere av informantene mine var ute etter sladder om episoder og personer. Fordi de visste at jeg snakket med folk på ulike compound, virket det som de så på meg som en potensiell ”jungeltelegraf”.

Sekundærdata

Lesing av gambiske aviser var en nyttig kilde til informasjon i løpet av feltarbeidsperioden, og både forut for feltarbeidet og i etterkant har gambiske nettaviser vært supplerende i så måte. Det var relativt vanskelig å få tak i aviser, opplaget virket å være lite og de ble som regel solgt på supermarkeder hvor hovedsakelig turister og velstående gambiere handler. Kvinners rettigheter og ”kampen om likestilling” i Gambia var et forholdsvis stort tema i avisene, men temaet polygyni var aldri nevnt. Det hendte jeg hadde aviser med til compoundene, men informantene relaterte seg i liten grad til sakene som ble omhandlet. Flere av informantene mine var analfabeter, men blant de yngre kvinnene som kunne lese var interessen heller liten. Mannlige informanter kunne i større grad vise engasjement og til en viss grad bli med i diskusjoner om dagsaktuelle tema, og i offentlighet la jeg merke til at det nesten utelukkende var menn som leste avisene. Den anstrengte menneskerettighetssituasjonen i Gambia med flere forsvinningssaker, det påståtte kuppforsøket, ”kampen” mot omskjæring og en storstilt markering av kvinnedagen var likevel ikke stoff som så ut for å oppta informantene mine. Flere syntes det var merkelig at jeg hadde interesse av å lese gambiske aviser, men det ble også sett på som positivt av andre -

som førstekone Isatou på Ceesaykunda sa: *Du bryr deg virkelig om hva som skjer her i Gambia. Det er bra! Jeg skulle ønske jeg også kunne lese, da jeg var ung som deg.*

3.0 Tilbake til røttene: Compounden som polygyn arena

For å være i bedre stand til å forstå de *nye polygyne formene* i Gambia, som jeg kommer tilbake til i de følgende kapitlene, meldte behovet seg for en kobling opp mot det materialet jeg hadde fra det urbane Kololi, hvor hovedtyngden av feltarbeidet ble utført. Selv om den tradisjonelle polygyne praksisen også var tilstedeværende i Kololi, ønsket jeg likevel å se nærmere på hvordan polygyni ble praktiserte og erfart hos småbønder/hagebrukere i det rurale Brufut.

I dette kapitlet skal jeg vise noe av det som oppfattes som den opprinnelige polygyne praksisen i Gambia, tuftet i landsbygdas og jordbrukssamfunnets verdier. Med hverdagslivet som inntak til forståelse for valg, verdier og holdninger, vil jeg forsøke å tegne et bilde av hvordan det jeg velger å se på som *tradisjonell polygyn praksis* kommer til uttrykk; både med utgangspunkt i en rural og videre- i en mer urban kontekst.

Tatt i betraktning landets størrelse, er den geografiske avstanden mellom by og land naturlig nok liten. Likevel er reisen mellom by og land, som i de fleste land, noe mer enn at man fysisk forflytter seg - jeg mener det vil være riktig å si at forholdet mellom urbane og rurale områder i Gambia tydelig viser en sosial og kulturell distinksjon med henblikk på levesett, holdninger og hvordan man forholder seg til ytre påvirkning. Selv om jeg ikke vil gjøre forholdet mellom by og land eksplisitt i denne oppgaven, er forskjellene viktige for å forstå hva det er mine urbane informanter distanserer seg fra, og således er forholdet mellom by og land relevant.

Durkheim, Simmel, Tønnies og Weber var alle opptatt av hvordan overgangen fra jordbrukssamfunn til urbaniserte industrisamfunn virket inn på sosiale relasjoner innenfor de enkelte samfunn (Gugler og Flanagan 1979). Tidlige antropologiske studier av urbanitet blir først og fremst knyttet til studier av industrialiseringen av ulike samfunn i Afrika fra tidlig i det tjuende århundret. Sammen med en befolkningsøkning på landsbygda og endringer i jordbruksnæringen førte en økt etterspørsel etter arbeidskraft i byene og deres nærrområder til en økende urbanisering i flere av de samfunn som antropologer tradisjonelt hadde studert

(Eriksen 1998). I disse studiene var antropologer som Gluckman, Mitchell, Wilson med flere sentrale bidragsytere. Ulike endringsprosesser som følge av en omfattende industrialisert urbanisering var sentrale temaer også innenfor denne forskningen. I tillegg var det en interesse for om, og eventuelt hvordan, symbolske og kulturelle uttrykksmåter og organisasjonsformer fra det rurale livet ble ført videre- om enn i nye former i en urban kontekst (ibid).

Kjøreturen fra Kololi til det området av Brufut hvor Camarakunda ligger, tar ikke mer enn et kvarters tid, men i løpet av denne tiden endrer omgivelsene seg fra relativt fasjonable villastrøk og turishoteller til et heller goldt og nakent landskap med geiter og enkle hus. Gjennom feltarbeid hos Lamin Camara og hans familie i Brufut ble distinksjonen mellom urban og rural polygyn praksis tydeligere.

Vi er bønder - slik lever vi

I det bilen vår nærmer seg det lille sentrumet, som består av en skole, en liten moske og en av de karakteristiske små kioskene med hønsenetting du kan finne over hele Gambia, kommer en gruppe barn i lyseblå uniformer løpende ut av moskeen - sannsynligvis rett fra *darra* (koranskole). Barna, som ikke er vant med å se hvite mennesker i dette området, stimler opp rundt bilen vår, roper, ler og forsøker å ta på barna mine og meg gjennom bilvindue mens de roper *toubab* (hvit). Når vi nærmer oss Camarakunda, er larmen fra barna erstattet av lyden av den tunge, røde sanda som borer seg inn i bildekkene.

På compounden møter jeg Lamins andre kone, Saro. Hun maler jordnøtter i en stor morter. Saro giftet seg med Lamin som trettenåring, hun er nå nitten og har nylig født sitt tredje barn som hun bærer på ryggen. Hun har på seg en *pagne* (tradisjonell wrap) og en t-skjorte. Åkeren ligger bare et steinkast fra compounden. Her dyrkes hodekål, ris, mais og rotfrukter som gulrot, okra og cassawa. Førstekona Oumie kommer gående fra åkeren. Det lukter brent ved fra kjøkkenet, og fisken til dagens middag er lagt utover en stråmatte klar for tilberedning. Selve huset²⁶ er av svært enkel standard, med leiregulv og vegger og et tynt blekktag. I stua

²⁶ Camarakunda består i realiteten bare av et enkelt hus, men jeg har valgt å omtale dette som en compound fordi den er polygyn og fordi det pga eiendommens størrelse er mulig å etablere separate hushold til konene etter hvert.

er det ingen møbler, bare noen pappesker og en trillebåre. Det er tre soverom som ligger ved siden av hverandre, et for hver av konene og barna deres, men det er ikke innvendig tak over disse rommene. På baksiden av huset er det et tradisjonelt utekjøkken og lagringsplass for fyringsved. Lamins soverom ligger på ene siden av huset og har også en annen funksjon: Det er en liten butikk hvor lokalbefolkningen kjøper fyrstikker, matolje, hermetisert melk og andre små nødvendigheter. Under intervjuet denne dagen er det i dette rommet vi befinner oss; Lamin sitter på madrassen sin, de to konene sitter sammen på en benk og ammer hvert sitt barn. Lamins tredje kone, Soda, har reist til Gunjur for å besøke familie. Hun er 17 år og gravid med sitt første og Lamins niende barn. Lamin og hans tre koner er alle *mandinka*, som er den største etniske gruppen i Gambia. Førstekona Oumie sorterer ut ris fra et stort emaljefat mens vi snakker. På utsiden har lokalbefolkningen samlet seg, ryktet sier at det er en hvit dame i Lamins hus og nå er det mange nysgjerrige ansikter som viser seg i døra og gjennom "butikkvinduet". Menneskene virker alvorlige og nysgjerrige, nærmest høytidsstemte; å bli intervjuet (av en hvit kvinne) er ingen hverdagshendelse her.

Lamin (35) forteller:

Forfedrene mine hadde flere koner, tre eller fire. De var alle jordbrukere. Slik vokste jeg opp, og det er dette livet jeg nå har ført videre. Å leve i en stor familie med mange koner er hva jeg er vant til. Jeg tok en til kone fordi livet var vanskelig, og jeg behøvde hjelp med husholdet. Vi er bønder - slik lever vi.

Lamin mener at polygyni fungerer på en tilfredsstillende måte både for han og konene hans, fordi han er i stand til å behandle alle tre like rettferdig, og han sier han føler den samme grad av kjærlighet overfor dem:

Jeg tror ikke konene mine føler sjalusi med hverandre siden jeg gir de like mye oppmerksomhet; de får alle to dager og to netter med meg hver uke, og jeg favoriserer ingen av dem foran de andre. For meg er de alle like mye verdt. I stedet for at Lamin går til konenes rom (eller hus, i de tilfellene det er en mulighet), som er det mest vanlige, kommer de til rommet hans når det er tid for å tilbringe deres dager sammen.

Lamin synes ikke det er altfor mange konflikter eller stress knyttet til det å ha tre koner og en stor familie:

Alle har problemer, men jeg er en mann så jeg kan håndtere det. Jeg er ansvarlig for konene mine. Jeg lovet foreldrene deres å ta vare på dem.

I utgangspunktet er Lamin av den oppfatning at polygyni er en positiv praksis, og fordi han selv elsker konene sine like mye og er i stand til å behandle de rettferdig vil han ikke si at han angrer på at han fikk flere koner. Likevel vil han ikke anbefale andre menn å bli polygyne, og han synes på generelt grunnlag at polygyni er en dårlig ide i Gambia: *Det er for mye polygyni her i Gambia. Mange menn i byen som egentlig ikke trenger flere koner tar flere koner likevel, og da utnytter de ordningen med polygyni. I et land som Gambia burde ikke så mange være polygyne, det øker bare fattigdommen.*

Førstekona Oumie forteller at ekteskapet med Lamin var arrangert av familien: *Det var ingen diskusjon om det.* Oumie er en vever kvinne som virker betraktelig eldre enn sine 25 år. Hun giftet seg med Lamin da hun var femten år, og hun har fått fem barn. Saro, andrekona, forteller at hun møtte Lamin tilfeldig: *Han likte meg, og heldigvis var følelsen gjensidig, så da giftet vi oss.* Oumie virker svært alvorlig, men hun sier hun har et godt liv her med Lamin, barna og de andre konene: *Lamin er en god mann. Han gjør det som er best for oss. Vi trenger ikke være sjalu på hverandre fordi Lamin elsker oss like mye.*

Verken Lamin eller noen av konene hans har hatt ordinær skolegang, bortsett fra Koranskole. De er følgelig alle analfabeter, og har heller ingen migrasjons- eller reiseerfaring. To av konene til Lamin har ikke engang vært i hovedstaden Banjul, som ikke er mer en 30-40 min busstur unna hjemmet deres.

Samtalen med Lamin denne ettermiddagen ble interessant av flere grunner. Flere av ytringene til Lamin var nokså oppsiktsvekkende, siden han åpenbart ikke knyttet sin egen *polygynitet* til polygyni som et generelt sosialt fenomen i Gambia. Paradokset var blant annet at han på den ene siden fortalte om sitt personlige valg om å ta flere koner i en tid da livet opplevdes som vanskelig, mens han på den annen side påpekte at polygyni i seg selv ser ut for å generere fattigdom. At Lamin og konene hadde et både fysisk og økonomisk hardt liv med et levesett som gikk fra hånd til munn, var tydelig for meg, og jordbruksområdene hans var også svært begrensede i forhold til hvilket økonomisk utbytte han kunne ha av avlingene sine. Ut fra dette kunne man kanskje forestille seg at en stor familie la vel så mye beslag på ressursene

som ressursene i seg selv var i stand til å generere. Denne forestillingen ble ytterligere forsterket gjennom at Lamin var nødt til å arbeide utenom jordene sine også, han lagde og solgte mursteiner og hjalp til på byggeplasser.

Lamin snakket om konene sine som om de på en måte var ”barn” han hadde ansvar for, og som han understreket hadde han lovet foreldrene deres å ta godt vare på dem. Denne ”forestillingen” om at kvinner er som barn og nærmest ikke er ferdigsosialiserte når de trer inn i ekteskapet, sto slik jeg så det nokså sterkt her. Dette kan forstås både med utgangspunkt i kvinnenenes/jentenes rurale bakgrunn og lave alder når de gifter seg/giftes. Jeg opplevde ikke dette som en nedlatende holdning overfor kvinner, men mer som et utslag av en kultur som strukturerer kjønnene til å handle på bestemte måter. De yngre informantene mine i Kololi snakket derimot negativt om ekteskap der jenter ble giftet bort i ung alder til vesentlig eldre menn (som eksempelvis var tilfellet med Lamin og hans andre kone). Noen av de så på dette som et overgrep mot de jentene dette gjaldt, mens de fleste hevdet at dette bare bekreftet hvor *usiviliserte*²⁷ folk på landet var. Da jeg spurte Saro hvordan hun opplevde det å gifte seg i så ung alder, svarte hun: *Det var greit fordi jeg likte han, og han var snill med meg.*

Man kunne kanskje tenke seg at Lamin var vel så mye en farsfigur og et familieoverhode, som en ektemann for henne, men for Saro opplevdes det utvilsomt som et ekteskap. I en kontekst hvor arrangerte ekteskap er forholdsvis vanlige, og ekteskap må sees på som det ultimate mål med jenters sosialisering, var ikke nødvendigvis Saros situasjon verken unik eller spesielt vanskelig. Går vi tilbake til Lamins valg om å ta en ny kone i en vanskelig tid for husholdet, kan vi kanskje tenke oss at dette kunne være et uttrykk, eller en form for menns ”medfødte” forsørgeransvar for kvinner.

Vi dyrker grønnsaker, så vi trenger flere koner . Utsagnet kom fra Amadou, en mann som bodde i nærheten av Lamin, han var rundt samme alder og i tilsvarende livssituasjon med Lamin. Amadou var kanskje i en enda vanskeligere økonomisk situasjon enn Lamin. Han ga

²⁷ Siviliserte versus usiviliserte er uttrykk som ble mye brukt blant mine informanter. Uttrykkene i seg selv speiler et evolusjonistsisk tankegods, og kan for alt man vet være gjort emiske gjennom Gambias tidligere koloniale tilhørighet til Storbritannia.(Anna Wierzbicka 1997)

likevel uttrykk for at et annet liv enn det han hadde ville vært utenkelig: *Dette er kulturen vår. Det fungerer for oss.*

Siden polygyni var noe "alle" i familien til Lamin hadde praktisert, hadde egentlig ikke Lamin stilt spørsmål ved praksisen. Samtidig viser Lamin evne til både komparasjon og refleksjon i forhold til praksisen, men han ser ikke dette i relasjon til sin egen situasjon. Lignende betraktninger fikk jeg fra både konene til Lamin og folk i nærområdet; de knyttet ikke sine hverdagslige utfordringer til det faktum at de levde polygyne liv, men i stedet fokuserte de på hva det var i deres polygyne liv som fungerte tilfredsstillende eller som var mindre bra.

Selv om jeg i introduksjonen nevnte at polygynipraksisen i Gambia ikke ser ut for å følge de "vanlige" betingelsene for etablering av polygyne hushold, og at det ser ut for at kulturelle føringer står sterkere enn det religiøse grunnlaget for praksisen, kan det likevel være verdt å merke seg at Stenning (1962) peker på husholdets levedyktighet gjennom nettopp slike faktorer som økonomi i forhold til antall koner. Dette kan tyde på at selve ideen om å ha flere koner står sterkt her, og forestillingen om at man som jordbrukere ikke ansetter ekstern arbeidskraft, men heller gifter seg på nytt for på denne måten å utvide arbeidsstyrken. Ut fra dette kan vi kanskje slå fast at ekteskapet sannsynligvis er mer et arbeidsfellesskap enn en union mellom mann og kvinne. Et annet aspekt ved dette er naturligvis den reproduktive rollen kvinnene har her, men at vi uten å gå nærmere inn på dette her, kan si at det reproduktive også i stor grad ser ut for å knyttes til det arbeidsfellesskapet som familien representerer.

Forståelsen av polygyni i jordbrukssamfunn

I følge Goody (1976) og Goody og Buckley (1971), har praksisen med polygyni sin opprinnelse i jordbrukssamfunn, og da hovedsakelig i Afrika. Goody mener å se en sammenheng mellom endringene i jordbruket med overgangen fra hakkejordbruk til innføringen av plogen som redskap i jordbruksnæringen. Som følge av industrialiseringen i Europa og Asia, avviklet man hakkejordbruket til fordel for plogen, mens hakkejordbruk fortsatte, og eksisterer fortsatt, i flere afrikanske samfunn. Dette betydde at mens europeiske

og asiatiske kvinner for det meste var forskånet fra denne type fysisk arbeid, var afrikanske kvinner involvert i slike typer jordbruksaktiviteter. Kvinner i Afrika har av denne grunn vært ansett som arbeidskraft i mye større grad enn hva tilfellet har vært i Europa og Asia, og kvinners verdi som arbeidskraft har derfor vært på linje med menns. Det at kvinner i Afrika på denne måten har vært *assets* i form av arbeidskraft, kan også langt på vei forklare utbredelsen av polygyni. Boserup (1970) og Clignet (1970) har i likhet med Goody også relatert polygyni til kvinners økonomiske rolle i hakejordbruk; gjennom ekteskap får menn ikke bare en kone, men også en arbeider til jordene sine. At kvinnene får den sosiale status som ekteskapsrollen gir, samtidig som man reproducerer det sosiale hierarkiet hvor mannens ”overlegne” posisjon bekreftes, er videre med på å opprettholde kvinner og menns sosiale roller og plassering i slike type samfunn. For å oppsummere, kan vi altså si at i følge Goody er distribusjonen mellom polygyni og monogami assosiert med distinksjonen mellom enkelt og avansert jordbruk.

Situasjonen på Camarakunda kan langt på vei sies å være i tråd med Goodys tilnærming til polygyni, mens den samtidig beveger seg bort fra den ”vanlige” oppfatningen av at polygyni er et sosiokulturelt gode forbeholdt velstående menn. Lamin ga på ingen måte inntrykk av å være en mann som ønsket å smykke seg med flere koner og derigjennom oppnå anerkjennelse og prestisje i sitt lokalsamfunn.

Goodys (1976) teoretiske perspektiver på polygyn praksis i Afrika gir på mange måter uttrykk for konseptualiserte forståelser av hva polygyni består av i denne delen av verden. Det sterke fokuset på familien som en produktiv, så vel som reproduktiv enhet, baner vei for det som kan sies å ha vært en nokså vanlig oppfatning av ”de andre”; både innenfor forskning og i en mer allmenn forståelse av familiekonstellasjoner. At familien nærmest utelukkende fremstår som et arbeidsfelleskap kan synes som en noe snever analytisk tilnærming til denne tematikken, og kan oppleves som en etnosentrisk holdning som er med på å legitimere polygyni som en viktig del av den afrikanske kulturen. Like fullt passer Goodys teorier og iakttakelser utvilsomt til mye empirisk materiale, inkludert mitt eget, og belyser sentrale deler av den polygyne praksisen.

At Goody, som i likhet med blant annet Fortes (1940), har utført feltarbeid innenfor den Vest-Afrikanske regionen og analysert blant annet Tallensiene og Dogon- samfunn som om de i følge Piot (1999:1):”...were timeless and bounded, located beyond the space- time of the colonial and the modern.”

Jeg er i tillegg av den oppfatning at empirien fra Brufut viser en type polygyni som ser ut for å virke strukturerende på samfunnet her. Praksisen utfordres i liten grad av aktørene selv, og kan således virke statisk fordi man kan forestille seg at aktørene underlegger seg praksis og i liten grad påvirker denne gjennom å tillegge egne, personlige preferanser. Dette statiske kan kanskje ses i relasjon til Bourdieu (1977) sitt begrep om doxa; siden den polygyne praksisen tilhører de sidene ved sosialt liv man ikke reflekterer over, er heller ikke praksisen gjenstand for forhandlinger eller del av en endringsprosess som følge av interne eller eksterne faktorer. Spesielt kommer dette til uttrykk i forhold til hvordan kjønnene agerer i forhold til hverandre. Like fullt viser Lamin refleksivitet, både i forhold til polygyni og det faktum at polygyni for han er å anse som en inkorporert praksis. På denne måten kan vi derfor si at Lamin og konene hans både er med på å bekrefte stereotypiene om folk fra landsbygda, som jeg ble hyppig presentert for i byen, og samtidig viste de meg at de tok innover seg problematiske aspekter ved polygyni som de urbane informantene ikke hadde tatt stilling til.

Tradisjonell praksis i urban kontekst

Tilbake i Kololi, og compoundene mine Ceesaykunda og Corren, ble distinksjonen mellom den formen for polygyni som Lamin og konene hans praktiserte og Alieus og Ebrimas polygynitet tydeligere. Selv om alle disse mennene opererte innenfor et tradisjonelt praksisfelt med henblikk på at konene bodde sammen, var det likevel store forskjeller. Jeg vil i det følgende forsøke å vise noen av disse forskjellene ved å gå nærmere inn på enkelte aspekter ved livet på Ceesaykunda og Corren. Som vi vil se, er dette i mye større grad sett fra kvinnenens ståsted, noe som kan indikere hvilke typer av kvinnefellesskap konene til Lamin versus kvinnene i Kololi inngikk i – og hvilke relasjoner de hadde til sine ektefeller. Før jeg går videre, vil jeg si noe om forekomsten av polygyni innenfor hovedfeltet mitt i Kololi.

Utbredelse av polygyni i feltområdet

For å kunne gi et bilde på forekomsten av polygyni innenfor feltområdet mitt i Kololi, foretok jeg en kvantitativ undersøkelse²⁸ i gatene i og rundt Ceesaykunda og Corren. Innenfor kvartalet hvor Ceesaykunda lå var det 22 compound, og av disse var 9 polygyne. Innenfor kvartalet hvor Corren lå var det 16 compound. Av disse var 12 polygyne og 4 monogame. De fleste som inngikk i ekteskap på polygyne compound i Kololi ble ansett som eldre mennesker, fra rundt femti år og oppover. Gjennomsnittsalderen på ektemennene i samtlige 21 polygyne compound viste 47 år, som er en godt voksen alder i Gambia. Til sammenligning med Lamin, ville det vært utenkelig at en mann på hans alder ville hatt en polygyn compound i Kololi.

Ceesaykunda - fornuft og følelser

Livet på både Ceesaykunda og Corren kunne tilsynelatende fremstå som både velfungerende og idyllisk: Kvinnene hadde sine faste arbeidsoppgaver, og det var alltid rom for en spøk og mye latter til tross for en økonomisk utfordrende hverdag. På begge compound så konene ut for å være vennlige mot hverandre og de virket sammensveisede. Bak denne tilsynelatende harmoniske overflaten var det derimot en rekke konflikter som langt på vei måtte kunne sies å forringe livskvaliteten til både konene og barna; og helt sikkert mennene også, selv om de i større grad hadde valgt dette livet selv.

Jeg gråt inni meg lenge etter at Alieu giftet seg med Amie. Jeg hadde født han seks barn, og det føltes som om jeg ikke var bra nok lengre. Men ekteskapet og livet gikk videre, og det var jo også noe positivt med det at Amie kom til Ceesaykunda; det ble mindre husarbeid på meg, og jeg fikk hjelp med barna. Ettersom tiden gikk, ble vi gode venner og fant selskap i hverandre, og nå etter alle disse årene er vi som søstre.

Isatou er alvorlig og virker høytidsstemt, men har samtidig et smil om munnen når hun forteller sin ekteskaphistorie. Hun er en frodig kvinne i midten av femtiårene, rolig og forsiktig - og i manges øyne er hun selve symbolet på Ceesaykunda. Hun nyter stor respekt både fra sine egne barn, barna til de to andre konene Amie og Ida samt store deler av

²⁸ Undersøkelsen ble gjort ved hjelp av informanter fra compounden Corren.

nabolaget. Det er ofte besøk i Isatous hus, og alle barna på compounden samles gjerne her - til tross for at mødrene deres har vel så fine stuer med både stereoanlegg, tv og video.

Selv om Amies inntreden som andrekone på Ceesaykunda ikke hadde vært smertefri for Isatou, var disse to kvinnene med årene blitt svært knyttet til hverandre og var nærmest som søstre og bestevenninner å regne. At Isatou og Amie med tiden var blitt svært knyttet til hverandre var ikke vanskelig å se, og de behandlet hverandre med stor respekt. Amie var ofte å se i Isatous stue, men Isatou gikk aldri til Amie. Dette hadde sitt utspring i den etter hvert så omfattende konflikten mellom Isatou og Alieu; det hadde seg nemlig slik at Amies hus var vertikaldelt med Idas, og Alieu oppholdt seg mer eller mindre permanent hos Ida. Isatou beveget seg ikke engang i nærheten av Idas hus. Når det var Isatous tur til å få Alieu på besøk, hendte det ofte at Isatou forlot Ceesaykunda for å besøke sin mor. En av døtrene til Isatou ville da stå for matlagingen, og Alieu ville komme og spise sammen med de yngste barna i Isatous soverom, men han sov hos Ida disse dagene. Amie gjorde det samme fra tid til annen, men det virket som om det var vanskeligere for henne ”å slippe unna” enn tilfellet var med Isatou. Mitt inntrykk var at Isatous alder og hennes status som førstekone (for Alieu) gjorde det enklere å markere avstand til Alieu og ekteskapet deres, uten at dette nødvendigvis medførte negative sanksjoner overfor henne. Mens Isatou var rundt samme alder som Alieu, var Amie nesten tyve år yngre enn han. Isatou var riktignok svært diskret i forholdet til Alieu, og kritiserte verken han eller Ida i andres påhør, og sa han aldri i mot om han kritiserte henne eller de eldste døtrene deres. Likevel kom kommentarer om Ida og Alieu (selv om Isatou aldri sa noe negativt om han) frem når vi satt sammen om kveldene (de eldste døtrene og sønnene var av og til tilstede). Selv om kritikken mot Ida og Alieu stort sett var fattet, hendte det at man regelrett latterliggjorde henne - delvis til stor forlystelse blant spesielt tenåringsdøtrene.

Forholdet til Ida var derimot av en annen karakter, og de kommuniserte overhodet ikke med hverandre. I følge Isatou og Amie hadde Alieu i løpet av årene etter han giftet seg med henne forandret seg til det negative, og dette var åpenbart grunnet Ida i følge kvinnene på compounden:

Livet her på Ceesaykunda var bra før Alieu giftet seg med Ida. Alle barna fikk gå på skolen og vi spiste kjøtt flere ganger i uka²⁹. Han arbeidet hele dagen, vi hadde det bedre økonomisk enn de fleste i Kololi og Alieu behandlet både meg og Amie rettferdig. Da Ida kom, forandret alt seg, og livet ble mye vanskeligere. Alieu mistet arbeidet sitt, flere av barna går ikke på skolen og vi spiser fisk nesten hver dag. Alieu er ingen lykkelig mann lengre; han slår i sinne, og forskjellsbehandler barna - han favoriserer sønnene han har med Ida. Dessuten er han hos henne hver eneste dag, og hun har det fineste huset av oss. Du har vært der selv og sett det nye soverommet hennes. Hun har forhekset³⁰ han, det er det ingen tvil om.

At forholdet til Ida var anstrengt, var ingen hemmelighet. Jeg ble tidlig advart mot henne, og rådet til ikke å spise eller drikke noe som kom fra henne - sannsynligheten for at det var forgiftet var stor. Det var en kjensgjerning at Ida jevnlig besøkte *marabout*³¹ for råd, og brukte urter og *ju-ju*³² for å beskytte seg selv og barna sine mot onde ånder. Ida var den eneste av konene som arbeidet utenom compounden, og hun hadde derfor en hushjelp som laget mat hvis hun selv var fraværende grunnet arbeid. Denne maten ble heller ikke spist av de andre på compounden, da de var overbevisste om at "noe" var i den. Selv om Ida ikke direkte hadde gjort noe negativt mot de andre på Ceesaykunda, og Alieu til stadighet var i konflikt både med Isatou, Amie og de eldste døtrene han hadde med Isatou, virket det som om alt det negative Alieu gjorde ble manifestert gjennom Idas person, og at hun sto som selve symbolet på Alieus "polygyne forfall".

Det var langt bedre økonomiske forhold på Ceesaykunda sammelignet med Corren, fordi Alieu sine tre eldste barn bodde i Europa og således forsørget store deler av compounden gjennom pengeoverføringer. I tillegg kom det med jevne mellomrom pakker med ulike varer som vestlige klær og sko, mobiltelefoner, bildeler, tv, videospiller, stereoanlegg og lignende.

Dagligdagse avgjørelser ble i stor grad tatt av kvinnene selv. Alieu hadde giftet seg med både Amie og Ida på tidspunkt hvor livet var bra med henblikk på økonomi og arbeid, og i forbindelse med disse to ekteskapene bygde han også ut compounden – i motsetning til

²⁹ Fisk, både fersk og røyket, er rimelig og lett tilgjengelig mat i Gambia. Kjøtt er vesentlig dyrere, og ofte må man kjøpe hele dyr (hovedsaklig geit).

³⁰ Beskyldinger om hekseri er, i følge Keesing (1981:268), vanlig i polygyne hushold.

³¹ "Heksedoktor".

³² Kan eksempelvis være amuletter med korantekster, som er sydd inn i et skinnstykke og bæres som et smykke.

Lamin som ”tok” nye koner da livet var vanskelig. Foreløpig kan vi kanskje si at dette – på hver sin måte - handler om prestisje i forhold til mannlige kjønnsidentiteter.

Corren - frustrasjon og fellesskap

Utenfor Corren fant jeg ofte de tre konene Fatoumatta, Muna og Sohna sittende på en benk som sto utenfor porten inn til compounden. De pratet og lo, spesielt av Muna som var en svært humoristisk og snakkesalig dame. *De er vennene mine*, sa ofte førstekona Fatoumatta når vi snakket om forholdet deres, *vi gjør alt sammen- og dit de går, går også jeg*. I skyggen av Correns store mangotre var stemningen alltid høy når kvinnene delte sine ekteskapelige erfaringer med meg og etter hvert også hverandre. I likhet med kvinnene på Ceesaykunda var kvinnene her på Corren svært glade når jeg kom til compounden. *Nå skal vi diskutere*, jublet ofte Fatoumatta og klappet ivrig med hendene, når jeg kom gjennom porten til compounden. Det var gjerne lettere å få frem meningene til kvinnene her sammenlignet med Ceesaykunda, fordi de snakket friere i hverandres selskap enn på Ceesaykunda; dette kunne naturligvis ha sammenheng med hvilke konflikter de sto overfor. Ektemannen Ebrima var et sjeldent syn på compounden, han arbeidet lange dager på et bilverksted noen kvartaler unna.

Ansvarlighet versus avhengighet

Konfliktene på Corren var av en annen karakter enn på Ceesaykunda - hovedproblemet her var at Ebrima ikke var i stand til å forsørge noen av konene eller barna sine tilstrekkelig, han hadde alltid hatt svært dårlig økonomi og det siste året hadde dette forverret seg fordi han hadde fått en fjerde kone. Denne kona var et levirat³³, en arv etter hans avdøde bror, og hun bodde på brorens compound og hadde ingen kontakt med konene på Corren. Kvinnene på Corren var oppgitte over Ebrima og den situasjonen de følte han hadde satt dem i. *Hvorfor skal menn absolutt ha mange koner og barn når de knapt nok har råd til en kone?* Spørsmålet kom fra Fatoumatta en dag vi snakket om hvor mange polygyne hushold det var i nabolaget deres, og hvor mange som slet med å få endene til å møtes. *Da jeg giftet meg, trodde jeg han skulle forsørge meg, men selv nå når jeg er gammel og grå er jeg nødt til å selge frukt til turistene.*

³³ Levirat, eller konearv, er i følge mine informanter fortsatt vanlig i Gambia.

Hverdagslivet på både Ceesaykunda og Corren viste en type sosial organisering hvor det utvidede husholdet på mange måter representerte komplekse familiekonstellasjoner, økte økonomiske utfordringer og forpliktelser uten at det nødvendigvis var noen synlige fordeler med at en så stor familie levde sammen. Det sosiale fellesskapet var riktignok sterkt mellom enkelte av beboerne, men slett ikke blant alle, og det fremsto mer som et skjebnefellesskap enn en "sammensluttet arbeidsstyrke". Det kan virke som om beboerne på Ceesaykunda og Corren står i et slags *ansvarlighetsforhold* til hverandre gjennom å forsørge hverandre med det den enkelte har/tilegner seg av økonomiske goder, mens Lamin og familien hans i større grad er i et *avhengighetsforhold* med hverandre fordi de gjennom felles arbeidsinnsats sikrer føden. Dette er også et aspekt ved endringene i polygynipraksisen, nemlig at opprinnelig polygyni gjennom blant annet jordbruk akkumulerer verdier gjennom mennesker, mens man via ny polygyni i større grad vektlegger materielle goder (Solway 1990). Man kan videre tenke seg at *ansvarlighetsforhold* fremmer ulike valg og kjønnsidentifikasjoner sammenlignet med *avhengighetsforhold*; de representerer forskjellige typer "forsørgerstatuser" hos mennene og gir derfor ulike maskuline bekreftelser tilbake.

Fra old - fashion til new – fashion

Etter den hvite og grønne moskeen, på skrå fra Ceesaykunda lå Drammehkunda hvor Salieu, en mann på samme alder som Alieu, bodde. Salieu hadde en andrekone som bodde i Banjul, men som aldri hadde vært på Drammehkunda. Salieu var vel ansett i Kololi, en svært jovial person som også hadde vært en anerkjent rektor på den lokale barneskolen tidligere. At han hadde gitt førstekona et godt og verdig liv og skjermet henne fra den polygyne hverdagen, som eksempelvis kvinnene på Ceesaykunda levde under, var et faktum som bidro til å løfte Salieu opp som en mann forut for sin tid og i dette lå det, slik jeg så det, elementer av prestisje. I samtaler og diskusjoner i løpet av feltarbeidet, ble Salieu ofte nevnt som et eksempel på hvordan "det" skulle gjøres; med andre ord, hva som var den riktige måten å praktisere polygyni på. Selv om Salieu var en mann av den eldre garde i Kololi, representerte han noe nytt innenfor praksisen av polygyni i dette området, og det er dette *nye* som vi skal se nærmere på i neste kapittel. Jeg opplevde det faktum at han faktisk hadde to koner som en underordnet rangering hos han; når han beviselig var i stand til å "håndtere" to koner, var ikke lengre hans status som polygyn mann det mest signifikante trekk ved hans person. Selv

om samtlige kvinner jeg snakket med i nabolaget var negative til praksisen med polygyni, var det ingen som koblet denne innstillingen i forhold til de menn som var polygyne så fremst de var menn med et godt omdømme. Denne holdningen til hvordan polygyni avspeilet seg i hverdagslivet så jeg gjentatte ganger- alle visste om problematiske polygyne compound, men man diskuterte aldri polygyni som tradisjon med utgangspunkt i at det var der problemet lå, men snarere at man stilte spørsmål ved menns kvaliteter (og delvis også kvinnes egenskaper) og hvilke individuelle føringer de la i praksisen.

Oppsummering

Gjennom livet på compoundene fikk jeg, som vist i denne delen, innsikt i ulike sider ved det polygyne husholdet og det såkalte tradisjonelle hverdagslivet. Den polygyne praksisen, slik den fremkommer hos Lamin og også til dels på Ceesaykunda og Corren, viser til gjenkjennelige trekk ved denne ekteskapstradisjonen. Hos Lamin og familien hans kan man kanskje si at tiden på et vis har stått stille, og at måten Lamin praktiserer polygyni på sannsynligvis ikke skiller seg nevneverdig fra hvordan hans forfedre "behandlet" konene sine og oppfattet sin status/rolle. På Ceesaykunda og Corren er ikke praksisen like tradisjonell i betydningen at ikke de utgjør et klassisk, produktivt arbeidsfellesskap. Praksisen på alle disse compoundene viser uansett avtrykk av gamle polygyne spor som forfedre og "kulturen" i seg selv har etterlatt gjennom generasjoner. Likevel blir måten de lever på sett på som stadig mer tradisjonell i den urbane konteksten de befinner seg i, noe de i økende grad også er klar over - og som igjen betyr at "det å være moderne" gjør en forskjell, og er noe man vurderer seg selv og andre opp mot. Den yngre, urbane generasjonen gir inntrykk av å ta avstand fra polygyni, som de anser for å være en både utdatert og usivilisert praksis. Som vi skal se i det neste kapitlet, er dette derimot en endring med visse modifikasjoner, og slett ikke så resolutt og endelig som det man kan forledes til å tro, men preges i større grad av transformasjoner.

Dette kom blant annet til uttrykk under et intervju med flere kvinner som arbeidet på et marked i Kololi. Som svar på mitt spørsmål om de mente polygyni var gammeldags (old-fashioned, utbrøt en av kvinnene: *Polygyni is not old - fashioned! It is the new fashion!* Hun utdypet dette med en stadig høyere forekomst av yngre menn i de urbane områdene som

”tok” to koner: *To koner er det menn vil ha nå, to koner er populært (fashion)*³⁴!

Selv om ”svaret” på dette spørsmålet aldri ble direkte artikulert, var det likevel liten tvil om at distinksjonen besto i om koner delte ”husvære” eller ikke; om ekteskapet fant sted innenfor den klassiske polygyne compounden eller om man levde ut sine ekteskap på den ”nye” måten, hvor konene bodde adskilt gjennom separate compound eller hus. Dette henspeiler igjen på forholdet mellom *ansvarlighet* versus *avhengighet*, og viser at kjønnsidentitetene er konstruert på grunnlag av ulike sosiale roller. Som vi skal se i det neste kapitlet, er det visse faktorer og tilpasningsformer som hushold og økonomi og prestisje som legger grunnlaget for det å *bevege seg med tiden*.

³⁴ Dette gjaldt, slik mine informanter fremstilte det, utelukkende for to koner. Tre koner, uavhengig av type praksis, ble sett på som *old-fashioned*.

4.0 Ekteskapsvalg: Å bevege seg med tiden

I denne delen, vil jeg med utgangspunkt i erfaringene til ekteparet Fatou & Omar, forsøke å gi et bilde på hvordan polygyni manifesterer seg i en urban, gambisk kontekst³⁵. Deres historie representerer det som jeg mener kjennetegner endringene i den polygyne praksisen i byene, og viser at refleksjoner over praksis i stor grad er en historie om valg og verdier som understreker betydningen av en moderne tilknytning.

Det var blant beboerne på Ceesaykunda at jeg først ble oppmerksom på de nye polygyne formene og hvordan disse artet seg. Fatou ble en av mine nøkkelinformanter i så henseende; hun var eldste datter av Isatou som var førstekone på Ceesaykunda og mitt første møte med henne hadde vært fem år før feltarbeidet mitt. På dette tidspunktet hadde vi diskutert polygyni nokså inngående, og hun hadde - i motsetning til flere andre kvinner jeg kjente til på dette tidspunktet - lagt for dagen relativt sterke meninger om polygyni som en moralsk forkastelig tradisjon som var nedverdiggende for kvinner og håpløst gammeldags.

Fatou hadde giftet seg og fått en datter et års tid før feltarbeidet mitt. Jeg hadde på forhånd hørt at hun og mannen hennes, Omar, til tross for den virilokale tradisjonen i Gambia, bodde på Ceesaykunda. Dette ble begrunnet med at Omar holdt på å bygge hus til dem, og at det var uaktuelt for Fatou å flytte midlertidig til Omars mor (faren hans gikk bort da han var barn) siden hun bodde en times kjøretur fra Kololi - og Fatou ønsket å bo nærmere moren sin. Denne historien viste seg imidlertid å ha flere fasetter enn først antatt, og ble i løpet av feltarbeidsprosessen stående som et godt eksempel på hvilke mekanismer og holdninger som lå til grunn for det som så ut for å være distinksjonen mellom tradisjonell praksis, og det jeg så på som den nye polygyne praksisen i de urbane områdene. Til min overraskelse var ikke Fatou Omar sin første kone; han var allerede gift og hadde tre barn. Hans første familie bodde sammen med Omars mor på deres familiecompound, mens Omar selv bodde annenhver uke sammen med den første kona og annenhver uke med Fatou og sønnen deres på Ceesaykunda.

³⁵ Når man har studert vest-afrikanske samfunn, har det i følge Pedersen(1994) vært et viktig tema i spesielt moderne fransk feministisk etnografi å dokumentere hvordan familieformene endrer seg i tråd med eller på tross av *moderniseringen*. Flere trekk har vist seg, og en av disse er det bare i mindre grad later til at forekomsten av polygyni synker i byene.

Jeg hadde blitt kjent med Fatou under et opphold i Gambia i 2001. På denne tiden var hun preget av sykdom, noe som for øvrig hadde fulgt henne i hele oppveksten, og selv om hun allerede da var vel over gjennomsnittlig giftealder for kvinner i Gambia, var ikke ekteskap en aktualitet for henne på denne tiden. Både Fatou og familien på Ceesaykunda hadde slått seg til ro med at hun nok kom til å forbli ugift, for hvilken mann ville finne henne attraktiv nok til ekteskap; syk som hun var, og sannsynligvis ute av stand til å få barn? Hun var derfor lykkelig over at hun hadde møtt Omar, som hadde alle kvaliteter hun mente en ektemann burde ha, og som i tillegg hadde evnet å se forbi hennes ”mindre appellerende egenskaper som kone”. Jeg ble derfor overrasket da jeg fikk kjennskap til historien om at en ugift mann på samme alder som Fatou, hadde vært interessert i å gifte seg med henne omtrent på samme tid som hun hadde truffet Omar. Fatou hadde avslått frieriet siden denne mannen ikke kunne tilby den samme grad av økonomisk kapital som Omar, og fordi hun derfor så det som overveiende sannsynlig at hun ble nødt til å dele compound med svigerfamilien; noe som i følge henne selv var helt utelukket – både med henblikk på hennes egen oppvekst på Ceesaykunda, og hennes yngre søster Bintas arbeidskrevende hverdag på Corren. Selv om Fatou, Omar og Dam ikke hadde eget hus på compounden, utgjorde deres familieenhet et eget hushold. Det betydde at Fatou kun vasket klær og laget mat til Omar, Dam og seg selv, de hadde følgelig sitt eget husholdsbudsjett som var styrt av Omars inntekt. Til tross for sykdommen hennes, hadde hun fullført ungdomsskole, men hun mente ikke at hun ville egne seg i arbeidslivet – om hun i det hele tatt skulle fått en jobb. Dessuten mente hun primært at det var Omars oppgave å forsørge familien.

Mitt første møte med ”den nye polygynien” hadde jeg i den følgende samtalen med Fatou.

Ekteskap i en urban kontekst: Fatou og Omar

Det er sen ettermiddag på Ceesaykunda. Fatou og jeg befinner oss på baksiden av Isatous hus. I den svale brisen fra mangotreet som ruver i den trange bakgården, vasker vi klær mens praten går mellom oss. Fatou virker oppgitt og er tydelig preget av de mange konfliktene mellom foreldrene som har sitt utspring i farens forskjellsbehandling av konene, og hun føler stor empati med morens situasjon:

Jeg er for høyt utdannet til å finne meg i å leve på den tradisjonelle måten. Det er bare dumme kvinner på min alder som godtar noe slikt! Mer, Ya Amie ³⁶ og kvinnene på deres alder kunne ikke velge- på den tiden levde folk som dyr. Men nå er det tross alt 2006 og folk må våkne opp, og få en slutt på dette tradisjonelle livet. Å leve slik som her på Ceesaykunda, det er ikke bra for noen!

Tatt i betraktning hennes egen situasjon, og sammenholdt med hva hun hadde fortalt meg tidligere, ble jeg forundret over dette utsagnet. Da jeg fem år tidligere forsøkte å fange Fatous holdninger i forhold til polygyni, kom det klart frem at hun så på dette som en antikvert tradisjon som hun ikke ønsket å ta del i. Det interessante var derfor at Fatou nå fem år etter selv befant seg i et polygynt ekteskap, og at hun fortsatt uttrykte sterk motstand til polygyni. Spørsmålet ble derfor hva det var som gjorde at hun, i likhet med flere av informantene mine, opplevde sitt polygyne ekteskap *mindre* polygynt enn hva tilfellet var for eksempelvis Omars første kone eller hennes egen mor? Ganske tidlig i feltarbeidsprosessen ble det klart for meg hva denne bristen i forholdet mellom Fatous *polygyne ideologi og praksis* sprang ut fra, noe som stadig ble bekreftet i løpet av feltarbeidet: Fatou så ikke på seg selv som en andrekone i ordets opprinnelige betydning fordi Omar ikke praktiserte det hun, og de aller fleste i Gambia, refererer til som tradisjonell polygyni, men en form som ser ut for og defineres innenfor en ny kontekst hva angår ekteskap. Fatou forholdt seg for det første ikke fysisk til Omars førstekone eller barna han hadde med førstekona fordi de hverken bodde sammen eller inngikk i felles husholdsaktiviteter – de hadde verken et gjensidig *avhengighets* - eller *ansvarlighetsforhold* - og for det andre hadde hun mentalt sett distansert seg fra førstekona fordi hun ikke identifiserte seg med henne, for som Fatou sa:

Hun er en av disse kvinnene som sover, og fortsatt ikke har våknet opp! Men kanskje hun liker å være hushjelp for Omars mor, det er jo det hun er vant til. Klart han elsker henne – hun er jo moren til barna hans – men det er ingen dyp kjærlighet uansett, ikke slik han elsker meg. Jeg har jo tross alt mer å tilby han siden jeg ikke er så typisk gambisk.

³⁶ Mer betyr mor/mamma på wolof (sannsynligvis fra fransk, da wolof er det største språket i Senegal). Ya Amie betyr mamma Amie - andrekone på Ceesaykunda. Det er vanlig at barn av andre koner omtaler de andre konene/mødrene til sine halvøsken med forstavelsen Ya etterfulgt navnet/evt.en forkortet versjon av navnet. Mer brukes utelukkende om biologisk mor/adoptivmor, men kan også brukes om bestemor.

Fatou kunne som det fremkommer ovenfor, være nokså nedlatende i sine karakteristikk av Omars førstekone som hun for øvrig aldri hadde truffet. Men i utsagnet ligger også et sentralt poeng, nemlig at Fatou gjennom å være andrekone tilkjenner at hun anser seg for å være en dynamisk aktør på ekteskapsarenaen. I motsetning til førstekona, har Fatou faktisk valgt å bli andrekone, og hun har på denne måten selv vært med på å fastsette sin sosiale ”plassering” i det urbane, gambiske samfunnet - så vel som posisjonert seg i ekteskapet med Omar. Førstekona blir i denne sammenhengen en passiv aktør siden hun ikke har foretatt de samme valgene som Fatou. Mens førstekona kan sies å handle innenfor en noe mer rigid grense hva angår de kjønns - og slektskapsfærer hun må forholde seg til - det som i denne konteksten oppleves som tradisjonelitet - kan Fatou i større grad forhandle sin (kjønns)identitet i en ny kontekst. Sett fra utsiden inngikk heller ikke Fatou i et polygynt ekteskap, fordi hun ikke hadde noen relasjon til førstekona.

Omar var relativt velutdannet, og arbeidet som rådgiver i en non – profit organisasjon som var sponset av en europeisk veldedighetsorganisasjon. Organisasjonen fungerte som et konfliktråd i Serrekunda - området; de tilbydde veiledning i forhold til en rekke problemstillinger, men Omar fortalte at anslagsvis nitti prosent av alle henvendelsene de mottok var relatert til ekteskapskonflikter, og at disse ofte var knyttet til polygyne compound. Fra tid til annen diskuterte Omar og jeg (og av og til også Fatou) det omfattende problemet med husholdskonflikter og utfordringene med polygynipraksisen; Omar virket oppriktig engasjert i en rekke problemstillinger knyttet til kvinners rettigheter, og uttrykte blant annet oppgitthet over det store antall menn som utøvde vold i nære relasjoner³⁷. Når det gjaldt polygyne hushold, var han kritisk:

Det er ikke bra for noen å leve sånn, det er altfor gammeldags (old-fashioned). Alieu og menn på hans alder de visste ikke bedre, de trodde det var riktig å gjøre det på denne måten. Men tidene har forandret seg, og nå vet vi hvor vanskelig det er å leve slik, så om ti år er kanskje alle polygyne hushold her i Kololi borte.

³⁷ Vold mot kvinner er meg bekjent et stort problem i Gambia. Det anses i stor utstrekning som ektemannens rett til å fysisk straffe ulydige koner, men dette aspektet ved ektepakten berøres ikke i oppgaven.

Omars utsagn vitnet om det som synes å være en vanlig oppfatning i Gambia, nemlig at det kan være svært utfordrende å leve på polygyne compound, men at det ikke nødvendigvis er noe galt i at menn er polygyne. Når Omar sier at han tror alle *polygyne hushold* vil forsvinne med tiden, er dette både et uttrykk for at det i byene er flest eldre mennesker som lever på polygyne compound, og at han implisitt ikke tror at polygyni som fenomen vil bli borte fra den gambiske kulturen. På den ene siden kan man kanskje si at Omar arbeidet med problemstillinger som var svært relevante for han selv og at han således burde erkjenne de utfordringer utvidede hushold, uavhengig av form, medførte - men at han på den annen side ikke så denne sammenhengen fordi han distanserte seg fra menn som opererte innenfor det klassiske "compoundfeltet". Siden han syntes å anse ekteskapet med Fatou som monogamt, fremsto det som om hans polygyne status ble "repolygynisert" gjennom den nye praksisen. De sosiale strukturers betydning for menneskelig interaksjon, men også den enkeltes mulighet for å handle, understrekes av Bourdieu og Passeron(1977) og gir således retning med henblikk på hvordan de enkelte agerende i vidt omfang inkorporerer og reproducerer de komplekse sosiale strukturer og koder de er formet av. Et vesentlig poeng er likevel, at den enkeltes praksis ofte viser seg å ikke samsvare med de normer, han eller hun later til å følge eller de representasjoner de selv gir sin egen praksis, noe Omar kan stå som et eksempel på.

Polygyni er ikke bare rekodifisert på den nye arenaen - i byen - men også rekontekstualisert; fra landsbygda/jordbrukssamfunnet til byen/handelssamfunnet. Dette kontekstskiftet bidrar i seg selv til å omdefinere fenomenet polygyni og får det til å skifte innhold. Men kan et fenomen som polygyni skifte innhold bare ved at vi omgir det med en ny kontekst? Mitt inntrykk var at det ikke var uvanlig at flere av de samme personene som påpekte hvor "håpløst gammeldagse" de polygyne familiene på compoundene og landsbygda levde, selv var blant de "nye" polygyne. Fatou og Omar viser på sin måte at polygyni i tillegg transformeres i den urbane konteksten. Vi har her å gjøre med en rekontekstualisering (så vel som en rekodifiseringsprosess) fra det rurale livet, noe som i tillegg til ny lokalitet også tydeliggjøres gjennom nye verdisystemer.

Nye verdier

Verdier betegner viktige dimensjoner ved nesten alle former for samfunnsliv; begrepet er viktig så vel i differensieringen mellom ulike typer politiske strukturer og systemer, som i studiet av sosial interaksjon og sosiale prosesser. Verdibegrepet knytter på denne måten til seg alle relasjoner og kontekster, men er på ingen måte noe entydig begrep. At kulturell og sosial integrasjon er tuftet på felles verdier, har vært sentralt i mange antropologiske teorier. Både funksjonalister og strukturfunksjonalister ser ut for å sette ekvilibrium som den ultimate fellesverdi i samfunn. Jeg vil i det følgende se nærmere på enkelte verdier som synes å endres eller tillegges signifikans i kjølvannet av den nye polygyne praksisen.

Å dele compound med andre koner var utvilsomt sett på som gammeldags i Kololi, men det var flere faktorer som talte for at også det å bo med svigerfamilien – *virilokalitet* - uavhengig av om det er flere koner i bildet, anses å være et tilbakesteg, spesielt for kvinner.

Feltarbeidet avdekket at det har vært endringer i den virilokale praksisen i Kololi de senere årene, hovedsakelig ved at menn som er økonomisk kapabel til å etablere egne hushold i økende grad gjør dette. Uxorilokalitet er like fullt en utenkelighet, og jeg observerte fra tid til annen at Omars tilhold på Ceesaykunda var diskutert i nabolaget; (eldre) kvinner kunne ytre: *Mannen eier ikke skam - tenk å bo hos svigermor!* Fatou brukte det faktum at Omar delvis var uxori-lokal ved at han bodde på Ceesaykunda annen hver uke for å underbygge hans moderne tilhørighet:

Det viktigste for Omar, er at jeg er lykkelig. Han bryr seg ikke om at folk snakker, fordi han tenker på nye måter og beveger seg med tiden.

På denne måten gjør Fatou og Omar en gammel tradisjon som virilokalitet bevisst om til en verdimarkør: Ved å distansere seg fra de sosialt organisatoriske og slektskapsmessige premisene som i stor grad ligger til grunn for hverdagslivet, rekodifiserer de virilokalitet gjennom uxori-lokal praksis - (til noe moderne) gjennom å gi det ny mening og derfor også ny verdi. Endringene i den virilokale praksisen kan derfor ses noe sammenfallende med endringene i polygynipraksisen. I tillegg er jeg av den oppfatning at begge disse praksisendringene fordrer nye organiseringer av hushold hvor kjernefamilien i større grad trer

fram som en ønsket familiekonstellasjon. Dette fremkommer også gjennom Omars valg av praksis, som tilkjenner tilpasning til en mer moderne livsstil hvor kjernefamilien står i sentrum; samtidig som han holder ved like sitt ”tradisjonelle utgangspunkt” gjennom å være polygyn.

Det å få færre barn (3 barn ble nevnt som det optimale av flere av informantene mine), noe kjernefamilien impliserer, er en slags modernitetsindikator blant gambiere; at man beveger seg bort fra storfamilien (implisitt også den polygyne familien) med store barnekull, oppfattes både som bevis for at man har kunnskap om familieplanlegging og at man økonomisk sett forvalter verdiene sine på det som oppfattes som en mer konstruktiv og mer moderne måte. Fatou snakket eksempelvis åpenlyst om at hun brukte prevensjon, og ikke planla flere barn, i motsetning til mer ”tradisjonelle” kvinner som sa til meg at: *to barn er ikke en familie.*

Monogami som kulturell verdi

Fatou og Omars værelse lå rett inn fra Isatous stue, bare adskilt av en kniplingsgardin. Rommet hadde ikke plass til stort mer enn dobbelsengen deres og sprinkelsengen til lille Dam. Veggene var dekorert med små bilder av den lille familien, plastblomster og kort Omar hadde gitt Fatou ved ulike anledninger. Fatou var stolt over familien sin, og fortalte meg ofte at hun var svært lykkelig sammen med Omar:

Han er ikke som gambiske menn flest, han er virkelig en snill og veldig moderne mann. Vårt ekteskap er ikke så typisk gambisk, vi snakker og ler mye sammen. Han er alt for meg, og jeg er den eneste for han. Ingenting kan komme i mellom oss.

Fatous uttalelse stemte godt overens med det inntrykket jeg fikk av å tilbringe mye tid sammen med dem; der hvor mange gambiske ektepar, også blant de yngre, så ut for å leve nokså separate liv i kjønnede sfærer, med tildels liten kommunikasjon med hverandre, virket det som om det lå et nært vennskap til grunn for Fatou og Omars ekteskap. I tillegg var det liten tvil om at Fatou forholdt seg til Omar som om de levde i et monogamt forhold, og *hun*

gjorde jo også det, selv om *han* var polygyn³⁸.

De syntes begge å ha et sterkt fokus på deres ekteskap som en eksklusiv allianse mellom dem, og dette kom blant annet til uttrykk på Valentines Day da Omar ga Fatou et svært romantisk kort som han hadde skrevet *To my one and only love* på. Kortet ble et aldri så lite samtaleemne på Ceesaykunda denne dagen, og de av Fatous yngre søstre som fortsatt var ugifte, var nærmest stum av beundring over hvor romantisk Omar var og hvor heldig Fatou var som hadde fått denne mannen.

Ideen om å være et par står meg bekjent, tradisjonelt sett ikke sentralt i de fleste gambiske ekteskap. Statusen ekteskapet konstituerer synes å være viktigere enn selve parforholdet. Det kan altså se ut som om ekteskapet først og fremst er en status, ikke rolle. Fordi kvinner og menn i Gambia store deler av tiden opererer i kjønnede sfærer er man ikke vant til å diskutere og samtale med ektefellen. Å dyrke felles interesser, være sammen som par, kommunisere og ta beslutninger i fellesskap er i grove trekk uvanlig. Man opptrer også sjelden som par i møte med andre; eksempelvis opplevde jeg at ektepar som skulle til bryllup og navnefest verken kom eller forlot selskapet samtidig – og heller ikke fremsto som par mens de var på festen, selv om alle er inneforståtte med hvem som er kona til hvem. Dette betyr imidlertid ikke at det ikke eksisterer en ide om ”parskap” eller at det ideelt sett kan, eller bør være sånn. Likevel var det tydelig for meg at for Fatou og Omar, i likhet med andre, var det ikke ”parskapet” i seg selv som var avgjørende for hvordan de ønsket å framstå – men heller det at de virket monogame. En rekontekstualisering av ekteskapsform som den vi har sett eksempler på her, gjør både kvinner og menn mer individualiserte og dette kan være med på å gjøre monogami til en viktigere kulturell verdi – eller status, enn hva ”rollen” ”*par*” utgjør.

Kluckhohn(1952) har viet verdi som konsept stor oppmerksomhet, og han definerer verdi som:” *a conception, explicit or implicit, distinctive of an individual or characteristic of a group, of the desirable which influences the selection from available modes, means and ends*

³⁸ Når vi omtaler polygyni som et ekteskapssystem hvor en mann har flere enn en kone, utelater vi i følge Ward (1996) noe essensielt, nemlig det faktum at det fra kvinnenes ståsted betyr at de har *en* ektemann – og en eller flere ”*co – wives*.” At en kvinne har *en* ektemann betyr at hun lever i *monandry*, og fordi kvinner i følge Fisher (1992) i 99,5 prosent av alle kulturer rundt om i verden bare gifter seg med en mann i gangen, vil det være riktig å si at *monandry er det klart dominerende ekteskapsmønstret for kvinner*.

of action”. Denne definisjonen kan være et utgangspunkt for å nærme seg verdier, og i følge Graeber (2001) er ” *desirable*” et nøkkelbegrep her: Hva som er ” *desirable*” behøver ikke nødvendigvis bare være hva folk vil ha eller ønsker, fordi folk kan ønske seg det meste - verdier kan således sies å være ideer om hva folk *burde* ønske seg. Verdiene blir på denne måten kriterier for hvilke ønsker folk anser for å være legitime og tilstrebellesverdige og ikke. Man må uansett se verdier i relasjon til hvilke omstendigheter for valg av ekteskap(sform) man har i Gambia. Barths (1966, 1994) verdiperspektiv knytter verdier til valg, og fokuserer på omstendigheter for valg med henblikk på å oppnå kulturell integrasjon. Sett i forhold til hvilke omstendigheter for valg av ekteskapsform man har i Gambia kan derfor verdier evalueres på vidt forskjellige måter, og handlinger må derfor i følge Barth sees innenfor den sosiale og kulturelle konstruksjon de er en del av. Verdier kan ut fra en slik vinkling ikke betraktes som isolerte enheter eller fenomener i samfunn, men må til enhver tid sees i relasjon til de parametre som eksisterer i det gitte samfunn. Hvis man i Gambia ser ekteskapet som den eneste riktige rammen for samliv mellom kjønnene, kan man kanskje tenke seg at problemstillingen monogame versus polygyne ekteskap blir underordnet; så lenge man har anledning til å ”velge” begge ekteskapsformene, vil verdien ”ekteskap” rangeres øverst, og man kan følgelig tilpasse ekteskapspreferanser i lys av dette, noe empirien min også gjenspeiler. Polygyni kan på mange måter bli underordnet selve ekteskapsfunksjonen fordi ekteskapet rangeres som den høyeste kulturelle verdi. Moderniseringsprosesser genererer også valgmuligheter for hvilke verdier man burde ønske seg, jf. Graeber, hva som er viktig å tilstrebe (for å passe inn) i en moderne kontekst.

Fatou og Omar var alltid glade for å se meg, og ofte var familien min med meg, noe som var ekstra populært. Fatou kunne gjerne trekke paralleller mellom oss som par og si:

Vi er så like, vi har virkelig skjønt hvordan et ekteskap skal være. Vi er heldige som har funnet moderne menn. Folk som oss beveger seg med tiden.

Å bevege seg med tiden

Når Fatou refererte til Omars første kone som *en av disse som sover, og ennå ikke har våknet*

*opp*³⁹ er dette meg bekjent en vanlig måte å beskrive folk som enten bor i de rurale delene av Gambia og/eller folk som er analfabeter, har liten eller ingen utdanning og som kan sies å være "fanget" i det tradisjonelle livet uten noen form for moderne orientering eller tilknytning til det vestlige. Fatou så på seg selv som moderne, en som hadde våknet opp, mens førstekona til Omar i følge henne var en arketypisk gambisk kvinne. Når Fatou videre snakker om det å være *typisk gambisk*, henspiller dette på de samme holdningene, for i dette tankegodset er det de som er *typisk gambisk* som sover og ennå ikke har våknet opp. Å være typisk gambisk, er således ekvivalent til (å være) tradisjonell og *old-fashioned*, og blir derfor en dikotomi til det moderne (livet).

Det tok uavhengig av dette ikke lang tid før jeg oppdaget at flere av informantene mine definerte den nye polygynien som *noe moderne*. En fellesnevner for disse informantene, så vel som majoriteten av gambiere jeg på ulike måter kom i kontakt med under feltarbeidet, var at de tydelig definerte og forsto *det moderne* i betydningen noe nytt og noe (for)bedre(t), og ikke nødvendigvis som noe vestliggjort. Som kontrast til det moderne og det nye, oppfattes gjerne det gamle her som tradisjon. Man har også på wolof et ord for det man regner som det typisk gambiske eller det tradisjonelle - *chossan* - men ingen lokale uttrykk for det moderne annet enn det engelske *modern*, men det er langt vanligere å bruke betegnelser som *fashion* eller *new*.

Disse personene ser på tradisjonelle (polygyne) ekteskap som bakstreverske og tilhørende det fortidige, og søker seg derfor bort fra det typisk gambiske- *chossan* og over til noe mer moderne. Det å gifte seg på den moderne måten er en del av en mer generell søken etter individuell frihet, nemlig som Fatou uttrykte seg; det å *bevege seg med tiden*. Blant innbyggerne i Kololi er det etter min mening en generell modernitetsdiskurs som omhandler mange områder av hverdagslivet og som på mange måter er høyst levende. Det moderne (*fashion*) er konstant sidestilt med det tradisjonelle (*chossan*). Man snakker gjerne om folk som sover, folk som ikke har våknet, de som ikke er *siviliserte*, analfabeter og de som er *typisk gambisk*. Slike uttrykksmåter er ikke bare snakk, men er brukt i hverdagssituasjoner av folk når de beskriver seg selv og sitt forhold til sine hverdagsaktiviteter; noe blant andre Fatou og Omar eksemplifiserer. Mens menn i større grad har hatt mulighet til å utvide sitt handlingsrepertoar, og trådt inn i den moderne verden gjennom utdanning og arbeid, har

³⁹ Haram (1999) refererer til lignende holdninger eller måter å beskrive relasjonen mellom det moderne og det tradisjonelle blant Meruene i Tanzania.

kvinner oftere blitt fratatt slike muligheter. Yngre kvinner som får et positivt omdømme i forhold til det å *bevege seg med tiden* (gjennom eksempelvis utdanning eller holdninger) blir gjerne forbundet med å ha visse egenskaper som intelligens og bevissthet. Kvinner som faller inn under denne kategorien har derfor tilegnet seg ferdigheter som forutsetter erfaringer utover den tradisjonelle kunnskap man får fra moren gjennom sosialiseringprosessen på compounden. Flere av mine mannlige informanter fortalte at de savnet dette hos gambiske kvinner, de mente de var altfor fastlåst i det tradisjonelle og opphengte i gamle myter og forestillinger rundt kvinnerollen og ekteskapet. Kvinner på sin side, hevder gjerne at de er låst i tradisjonen, mens de kanskje vel så mye kan sies å være ”tradisjonens voktere”. På den annen side fortalte kvinner meg at selv om menn gjerne ville fremstå som moderne, kunne det vise seg vanskelig å bli gift hvis du hadde høyere utdanning eller en bedre jobb enn den potensielle ektemannen.

Selv om ”sannheten” om Omar kom frem relativt tidlig i feltarbeidet mitt, virket det som om Fatou tidvis underkommuniserte at Omar allerede var gift. Selv om vi etter hvert snakket noe mer inngående om det faktum at Omar hadde en førstekone, bagatelliserte Fatou langt på vei dennes ekteskapelige tilknytning til ”hennes” mann. Hun forsvarte hans valg ved å peke på faktorer som sto utenfor Omars kontroll, slik som at dette første ekteskapet langt på vei hadde vært arrangert mellom familiene til han og kona, og at Omar ikke ville frata sin første kone hennes *respekt*⁴⁰ ved å skille seg fra henne. Min antagelse om dette var at dette ikke bare handlet om førstekona hans, mens også at hans prestisje ville være utsatt om han ikke maktet å ivareta ansvarlighetsforholdet til henne. De ukene Omar tilbrakte med sin første kone, var det nærmest som om han ikke eksisterte, verken for Fatou eller de andre på Ceesaykunda. Ingen ville snakke om han eller si noe som kunne henseile på hans person. Jeg merket også at Fatou kunne virke mer innesluttet og tilbaketrukket, og hun var ikke like ivrig på å diskutere ekteskap, polygyni og andre tema som på en eller flere måter kunne tilbakeføres til hennes egen situasjon. Gjennom å underkommunisere Omars første ekteskap, kommuniserte Omar og Fatou at de hadde tilpasset det tradisjonelle livet med moderne (familie)ideer.

Det at Fatou tidligere var så bestemt på ikke å inngå i et polygynt ekteskap, og likevel velger

⁴⁰ I Gambia snakker man ofte om respekt der hvor andre kanskje ville brukt begrep som ære.

å gjøre det, kan forstås på flere måter. På den ene siden peker det på hvordan det gambiske (polygyne) samfunnet legger visse strukturelle begrensninger i kvinners ekteskapsvalg - med utgangspunkt i forestillinger knyttet til ekteskap og kjønn. På den annen side viser det at kvinner i en moderniseringsprosess er villige, og også ønsker å tilpasse sin sosiokulturelle tilhørighet – *det tradisjonelle* - med det som i en gambisk kontekst oppleves og erfares som det moderne. De nye polygyne formene åpner opp for dette. Det er ikke noe nytt i seg selv at menn praktiserer polygyni ved å koner i ulike hus(hold). Det nye er at de fremstiller praksis (og lar den komme til uttrykk) som om de er monogame. Monogami blir derfor en kulturell verdi og kategori som knyttes til det *å bevege seg med tiden* - å være moderne. Vi har således like mye med en verdiendring å gjøre, som en transformasjon av selve praksisen. Flere av de tilsynelatende monogame husholdene som lå rundt Ceesaykunda og Corren viste seg etterhvert å ha polygyne aspekter. Husholdet kunne i og for seg være monogamt og ”styrt” av en kone, mens mannen i virkeligheten hadde en eller flere koner boende andre steder, som han forholdt seg til og hadde (økonomisk) ansvar for. Husholdene var således ikke polygyne sett ut fra et sosialt organisatorisk perspektiv, men hadde likevel ”polygyne” konsekvenser for ekteparet som levde der, og impliserte ofte at kvinnen levde alene eksempelvis annen hver uke fordi mannen var hos den andre kona. Selv om familie og naboer vet at mannen på en compound har koner andre steder, omtales ikke compounden som polygyn.

Modernitet og Globalisering

Modernitet og globalisering er begreper som viser til flyktige, tvetydige og svært komplekse fenomener eller tilstander. Dette gjør at deres analytiske forklaringskraft helst bør forstås ved henholdsvis å referere til de modernistiske og postmodernistiske paradigmene som opp gjennom tiden har satt sitt preg på antropologisk forskning (Helle- Valle 2000:345). Men i videste forstand kan en si at modernitet eller modernisering refererer til endringsprosesser der samfunnsøkonomiske, politiske og sosiokulturelle felt får en mer vestlig karakter (Helle- Valle 2000:345). Globalisering kan betraktes som et nytt (postmoderne) begrep, som på et generelt plan viser til hvordan det lokale på forskjellige måter og i varierende grad, alltid er koblet til større globale endringssystemer. Selv om begrepet er relativt nytt er krysskulturell interaksjon på ingen måte et nytt fenomen (Appadurai 2002:46 viser til eksempelvis kriger og handelsvirksomhet). Det som derimot er nytt er at interaksjonsprosessene er intensivert, slik

at mennesker, samfunn og kulturer samhandler på et mer abstrakt, anonymt og romlig sett radikalt forskjellig skalanivå enn tidligere. Samtidig som dette har bidratt til å skape en mer homogen verden, har det også skapt større behov for, og mulighet til, å markere og konstruere heterogenitet, særlig innenfor politiske, økonomiske eller kulturelle forhold der forskjellighet blir ”forskjellen som gjør en forskjell.” En hyppigere bruk av begrepene modernitet og globalisering, både på et emisk og analytisk plan, kommuniserer på mange måter en erkjennelse av at vi lever i en verden som har endret seg fundamentalt, og at det vanskelig lar seg gjøre å forklare og forstå mennesker og samfunn uten å ta høyde for dette.

Hva gjør polygyni til en moderne ekteskapsform i Gambia?

Det er i lys av denne problemstillingen jeg ønsker å diskutere hvordan vi forstår endringene i den polygyne praksisen, og hvordan gir de mening i en ”moderne virkelighet?”. Ved å gå inn i noen teoretiske tilnærminger til modernitet ønsker jeg å se på om moderniseringsprosesser kan føre med seg noe annet enn totale endringer hvor arkaiske tradisjoner som polygyni forsvinner?

Det var et gjennomgående paradigme innenfor antropologien fra 1960-tallet om at hva man anså for å være det særegne (tradisjon) ved kulturer i såkalte utviklingsland, ville endres som følge av påvirkning gjennom økende modernisering (Ortner 1984). Spesielt overfor afrikanske samfunn kunne dette synes å være holdningen; det var ikke så mye et spørsmål om hvorvidt kulturelle praksiser ville endres eller utvikle seg i nye retninger, og tilføres nye dimensjoner, men heller en overbevisning om at ”det afrikanske” før eller siden ville forsvinne, for muligens å bli erstattet med noe annet. Dette tankegodset sprang i stor grad ut fra en forestilling om modernitet som et utelukkende vestlig fenomen, representert gjennom pengeøkonomi, teknologi, demokratiske prosesser etc., og ble således et uttrykk for at man tenker seg modernitet som en katalysator for endring, eller brudd, uavhengig av modernitetens geografiske nedslagsfelt.

Lauriston Sharps studie (1974) av introduksjonen av ståløkser blant yoront- folket i Australia, og Paul Bohannans artikkel (1959) om innføringen av pengeøkonomi hos Tiv i Nigeria, er begge kjente eksempler på tidlige antropologiske studier av

moderniseringsprosesser (Helle- Valle 2000:351). Felles for disse er forestillingen om at modernitet og globalisering nødvendigvis vil skape den samme endringseffekten uansett hvor de inntreffer. Dermed reduseres fortolkningen og forståelsen av forholdet mellom det globale og det lokale, det moderne og det tradisjonelle til en enkel binær opposisjon, der den enes eksistens a- priori utelukker den andres. Men i lys av en endret global virkelighet preget av mangfold og mobilitet, har en slik modernistisk reduksjonisme vist seg å være problematisk. Derfor har antropologer i stedet begynt å avdekke kulturell diversitet i modernitet, noe som videre har dannet grunnlaget for begrepet eller forestillingen om *alternative moderniteter* (pluralizing/multiple modernity, Foster 2002). I kjølvannet av dette er det gitt rom for å studere hvordan periferien ikke bare maktesløst underlegger seg et hegemonisk sentrum, men hvordan de kan yte motstand mot eksempelvis politisk-økonomiske krefter (Comaroff 1993, avsnitt 2.3) eller eksempelvis velge å hegne om en tradisjon som polygyni. Modernitet tar ulike veier, slik jeg har forsøkt å vise med min empiri. Et annet aspekt ved dette var at det kunne synes som om at vel så viktig som å være moderne, var det og markere avstand til det de opplevde som det typiske, tradisjonelle hverdagslivet. Dette gjorde aktørene for eksempel gjennom bevisst å velge bort virilokalitet, slik som Fatou. På denne måten kan vi kanskje si at de som praktiserer ny polygyni gjør dette gjennom at de aktivt tilegner seg- *approprierer*-monogami som et såkalt moderne fenomen, og gjør det til noe lokalt, jfr. Abu-Lughod (1995) sin analyse av amerikanske såpeseriers betydning for befolkningen i en egyptisk landsby. Dette viser at verdier ikke behøver å være sementerte enheter, men kan like gjerne fremmes gjennom nye ideer.

Manchesterskolens studie av The Copperbelt, kobberindustrien i Zambia, representerer på mange måter begynnelsen på et faghistorisk brudd. Utgangspunktet var å forsøke og kartlegge de sosiale og kulturelle endringseffektene av arbeidsmigrasjon, lønnsarbeid og koloniadministrasjon. Men deres forventning om en ”moderne endring” og ”detroitisering” ble ikke innfridd. I stedet skjedde det en etnisk revitalisering, der folk begynte å markere og tydeliggjøre sine etniske forskjeller (Eriksen 1998:352ff, Ferguson 1999). Forskerne måtte derfor etter hvert innse at deres funksjonalistiske tilnærming ikke var tilstrekkelig, og at man i stedet måtte søke etter nye analytiske begreper og metoder for å forstå og forklare den ”nye” virkeligheten.

Min empiri viser at selv om informantene mine på flere måter både så seg selv som moderne, og ble oppfattet som moderne – og også influerte av vestlige strømninger, var de samtidig jordet i det gambiske hverdagslivet hvor valg og verdier like mye manifesterte seg i tradisjoner. Like fullt var deres hverdag i økende grad preget av tilpasninger til en ny måte å leve på. Vi kan derfor reise spørsmål om polygyni kan gi mening i et ”moderne” Gambia, og om ikke modernitet er i forhandling med eksisterende verdier og rammer for samhandling uavhengig av selve forestillingen om moderniteten?

Polygyni- en lokal respons på det globale?

Helle – Valle (2000:368) peker på at hekseri og sort magi lenge har vært sett på som fenomener som tilhører arkaiske og svært tradisjonelle samfunn. Ut fra dette har man således antatt at i den grad hekseri ennå finnes, må det tolkes som *lommer av tradisjonalisme* innenfor rurale områder hvor en stor andel av befolkningen mangler utdanning. Likevel viser det seg at hekseri- *tro og praksis*- lever i beste velgående og faktisk ser ut for å øke i urbane, moderne miljøer (Røkke 2004). Antropologer har derfor tatt til orde for å analysere slike tilfeller i forhold til moderniseringsprosesser, og forstå de innenfor rammen av avvikende eller alternative moderniteter (*modernitys prototypical malcontents- Comaroff og Comaroff 1993b:xxix*), i stedet for etterlevninger fra fortiden. På denne måten åpner man opp for at modernitet ikke bare reduseres til noe karakteristisk for Vesten, men at selve *ideen om det moderne* faktisk kan ha universell gyldighet. Modernitet reduseres på denne måten ikke til ensartete prosesser i form av vestliggjøringer, men utvikler seg i stedet til dialektiske prosesser hvor lokale fenomener kan ta en helt annen retning og form enn de relasjoner de springer ut av. Vi har således med en type *modernitetens dialektikk* å gjøre, noe som kan forstås som hvordan man lokalt sett responderer på det globale. Med andre ord kan det lokale ut fra dette redefinere *det moderne* og på den måten skape mottendenser. Hva som er modernitetens ”innerste vesen”, og hvilke følger modernitet har kan dermed ikke defineres på forhånd. Med utgangspunkt i en slik tilnærming, vil man kunne velge å studere fenomener som polygyni, så vel som hekseri eller religion som uttrykk for eller utslag av modernitet. Hekseri, i likhet med polygyni, sier noe om at vi på et generelt grunnlag tenderer mot å vurdere slike tradisjoner ut fra et vestlig tankegods om modernisering; nemlig at det logisk

sett burde slutte å eksistere fordi det er umoderne.

Det er likevel på det rene at ved å forstå modernisering som en åpen prosess uten en angitt retning og resultat, kan en heller ikke lengre ta utgangspunkt i et generelt postulat om hva modernitet "er". Dette gir teorier eller perspektiver basert på en forestilling om alternative moderniteter følgende logiske problem: Grunnelementer er som sagt kulturelt mangfold og variasjon. Men for å kunne vise til variasjon, behøver en noe stabilt å variere fra. Problemet blir dermed at en samtidig med å vise til mangfold i modernitet, baserer seg på en ide om at det ikke finnes noe fast eller entydig moderne. Spørsmålet blir da, hva det er en sammenligner de alternative modernitetene med- hva er de et alternativ til? Svaret er i følge Englund og Leach (2000), modernitetens meta-narrativ. En driver dermed ikke med refleksiv teoretisering, men baserer seg på å fortolke i lys av forutinntatte forståelser. Slik forsvinner kraften bak et teoretisk perspektiv eller begrep som i utgangspunktet var ment å konfrontere den eurosentrisk forestilling om en singular versus en universell modernitet.

Selv om en slik anskueliggjøring bidrar til å trekke i tvil ideen om alternative moderniteter, behøver man ikke nødvendigvis å gi fullstendig slipp på modernitetsteori. I stedet kan man forsøke å sammenligne moderniteter ved å konfrontere og modifisere vestlig teori i lys av "ikke- vestlig" empiri- slik som eksempelvis fra Gambia. Dermed vil man ikke bare vise at det kan være kontinuitet mellom "det moderne" og "det tradisjonelle", men også forsøke å forklare hvordan det kan være slik.

At ideen om et metanarrativ også blir feil fordi man da utelukkende tenker seg forskeren som en moderne person uten å ta hensyn til at det moderne – riktignok i andre uttrykksformer; som fashion og lignende- faktisk kan være en emisk kategori.

I følge Jean og John Comaroff (1993) er hekseripraksis blant befolkningen i Sør-Afrika å forstå som en måte å gi mening til, og håndtere en hverdag i forandring. I tillegg ser de det som en moralsk diskurs om, eller som en reaksjon på modernisering, der hekseritualer blir en form for motstand mot det vestlige kapitalistiske hegemoni (Comaroff og Comaroff 1993:xxvi). Dermed er det ikke snakk om å se på hekseri som en vedvarende tradisjon eller tradisjonalistisk praksis, men heller se på det som eksempler på pluralisert modernitet.

Med et slikt perspektiv føyer Comaroff seg inn i rekken av antropologer som Englund og

Leach karakteriserer som: *stuck in the ethnocentric legacy of social scientific discourse on modernity* (Foster 2002:238). Englund og Leach stiller seg ikke uforstående til tanken om at gambiske polygynister/sørafrikanere? eller andre marginaliserte folkegrupper er engstelige for sin avmektige posisjon i den moderne verden, og at de prøver å gjøre noe med dette. Men det gir ikke et tilstrekkelig grunnlag for at en alltid og a- priori skal tolke fenomener som hekseri eller polygyni, som en manifestasjon av det moderne. Dette gir en forestilling om at det må skje et brudd for at noe skal være moderne, noe som i følge Englund og Leach kun blir bevis på metanarrativets styrende rolle i antropologisk komparasjon og kunnskapsproduksjon (Englund og Leach 2000:229). Faren ved en slik tilnærming blir da at man på forhånd utelukker alternative forklaringsmodeller - for eksempel at hekseri og polygyni i en moderne kontekst, også kan være kontinuitet til en tradisjonell fortid - og dermed kan ende opp med å gjøre vold mot den virkelighet en studerer.

Ulike polygyne tilpasninger i Gambia kan derfor være like mye et uttrykk for ”tradisjonell” tilknytning som moderne. Foster (2002) er langt på vei enig med Englund og Leach når de kritiserer antropologer som baserer seg på forestillingen om alternative moderniteter, for å redusere studier av modernitet til en binær opposisjon der enhver sammenligning blir eurosentrisk.

Men vil en løsning på dette være å ta fullstendig avstand fra modernitetsteori, eller kan det finnes måter å drive sammenligning på som kan synliggjøre og forklare hvordan pluralitet i modernitet kan oppstå?

Ulike moderniteter

At mennesker overalt i verden påvirkes av globale moderniseringsprosesser, er en realitet vi må erkjenne. Derfor ser Foster det ikke som en god løsning å forkaste de teoretiske verktøyene som er skapt for å forklare dette. I stedet søker han tilbake til utgangspunktet og kommer fram til at en av hovedhensiktene med å pluralisere modernitet må være at en skal kunne drive komparasjon eller sammenligning (Foster 2002:234). Men når modernitet i seg selv anses som et ufullstendig prosjekt, samtidig som begrepet alternative moderniteter logisk tilsier å være en variant av noe, blir det svært problematisk å skulle foreta en sammenligning uten å vise til et metanarrativ. Derfor ønsker Foster å gå bort fra begrepet om alternative moderniteter og heller ta i bruk *komparative moderniteter*. Men for å unngå å ende opp i

samme eurosentrisk blindvei, må en sammenligning skje med utgangspunkt i en etnografisk basert teori - en teori som er testet ut mot en empirisk beskrivelse av hvordan folk forholder seg til moderne fenomen som demokrati, penger, såpeopera og coca-cola i sin hverdag. Slik kan det etableres et teoretisk grunnlag for å drive empirisk komparasjon av modernitet innenfor ulike kulturelle kontekster. En komparativ tilnærming til modernitet vil dermed både illustrere begrensningen ved universelle eurosentrisk teorier - altså vise at det finnes ulike eller alternative manifestasjoner av modernitet - og samtidig vise hvordan fenomener som en tidligere anså som totalt forskjellige, kan ha et felles, universelt aspekt som gir grunnlag for komparasjon. Dermed er det ikke lengre snakk om å søke etter det lokale sin respons på det moderne. I stedet må en se det som en lokal sosial virkelighet som må forklares. I følge Foster (Ibid) er det først når en har kommet til dette punkt i sin tilnærming til modernitet, at en kan ha muligheten til å si noe om pluraliteten i modernitet. Foster (2003) presenterer derfor en teoretisk metode for hvordan man skal gå frem dersom man ønsker å forklare hvordan endringsprosesser skapt av modernitet kan føre med seg noe annet enn en fullstendig endring. Han benytter seg blant annet av Giddens dialektiske forståelse av dis-og reembedding som implisitt sier at endring ikke nødvendigvis vil bryte opp det tradisjonelle, men i stedet kan skape kulturell transformasjon og reproduksjon, og på denne måten bidra til stabilitet og kontinuitet. Empirisk, svarer dette blant annet til Fatou som insisterer på å ikke dele hushold med førstekona, og således kan sies å initiere et kontraktmessig forhold til Omar. Dette betyr at endring ikke kan ses på som en binær opposisjon til kontinuitet fordi at hvis noe skal kunne defineres som endring må det nødvendigvis finnes noe kontinuerlig man kan sammenligne med. På dette grunnlaget kan vi si at endring i større grad omhandler prosesser av kulturell transformasjon som videre baserer seg på kulturell reproduksjon. Således kan vi si at vi har å gjøre med et dialektisk samspill der man samtidig med å si at noe endres, også sier at noe er kontinuerlig.

Hodgson (2001) refererer til modernitet som noe prosessuelt og mangefasettert. Videre synes hun å mene at modernitet formes kulturelt, og er et resultat av ulike menneskers strukturelle posisjoneringer i forhold til eksempelvis makt og identitet. En slik tilnærming taler for at man ikke forholder seg til *en* modernitet, men *mange* moderniteter; fordi modernitet springer ut fra individers interaksjon - både lokalt og globalt - bidrar dette til at man *hele tiden*

produserer nye måter å være moderne på. Man kan følgelig reise spørsmål ved om man derfor selv kan skape sin "egen" modernitet? Det er flere aspekter ved empirien min som taler for dette: Ny polygyn praksis med adskilte koner gir på den ene siden et inntrykk av å fremstå som monogam, mens det på den annen side kan synes å være en lokal markør for maskulinitet og økonomisk kapital/kapasitet. Hvis moderniseringsprosesser i Gambia medfører at man i større grad tar *bevisste* valg i forhold til ekteskapsform, kan da et valg av polygynt ekteskap også sees som et utslag av modernitet? Den kulturelle tradisjonen med polygyni kontinueres og reproduseres, men selve praksisens form endres på grunnlag av moderniseringsprosesser (lokale og globale) som igjen skaper en "ny" type modernitet; til tross for at denne befinner seg langt unna en typisk vestlig ide om ekteskap (og modernitet) like fullt kan sees på som moderne i en gambisk kontekst. Selv om feltarbeidet med tydelighet viste at svært få kvinner i Gambia omfavner tanken på å være en del av et polygynt ekteskap, synes det likevel (som vist) som om de er mer tilbøyelige til å finne det mer akseptabelt hvis de kan styre sitt eget hushold, og ikke behøver leve sammen med de andre konene. At man tilpasser tradisjonelle verdier knyttet til kjønn og ekteskap i en mer moderne kontekst kan derfor sies å bidra til at kjønn både genererer, og fungerer, som en katalysator for kulturell reproduksjon.

Oppsummering

Fatou og Omars ekteskaphistorie illustrerer flere aspekter ved polygyni i Gambia av i dag, hvor det mest fremtredende er at den kulturelle tradisjonen med polygyni reproduseres fordi man endrer eller tilpasser den sosiale praksisen slik at den defineres og oppleves innenfor en modernitetskontekst. Fatou & Omars erfaringer og tilknytning til polygyn praksis i det urbane Gambia viser, i komparasjon til materialet fra det rurale Brufut, at ny polygyni impliserer en helt annen organisering av hushold og relasjoner mellom mann og kone(r). Min egen førforståelse av feltet medførte en større forventning om at polygyni- i alle former- "burde være" i klar tilbakegang. Den nye verdiorienteringen er uttrykk for en tilnærming til det å bevege seg med tiden, og må derfor kunne betraktes som et uttrykk for en nærmere tilknytning til den globale verden og *det moderne*.

Videre skal vi se at gjennom Mariama og Badou overføres den polygyne tilknytningen til et

transnasjonalt nivå, og at selv om den moderne orienteringen står sterkt kan det være at kjønnsroller i vel så stor grad som tidligere reproduseres – om enn i nye kontekster.

Jeg har forsøkt å begrepsfeste endringene i den gambiske polygynipraksisen gjennom og analysere ulike modernitetsteorier opp mot hverandre..

5.0. Å være hjemme i en verden som forandrer seg

Turning and turning in the widening gyre

The falcon cannot hear the falconer;

Things fall apart, the centre cannot hold;

Mere anarchy is loosed upon the world.

(W.B. Yeats: The Second Coming, i Achebe 1958)

Antropologisk forskning har dokumentert betydelig diversitet og kompleksitet i ekteskaps-systemer og praksiser i afrikanske samfunn, mens studier knyttet til kvinnens rolle i ekteskapet har vært begrenset inntil nylig. Dette kan ha sammenheng med at antropologer har tendert mot å homogenisere sosiale mønstre, generelt, og spesielt i forhold til slektskap og ekteskap, men også på grunn av manglende fokus på kvinnens rolle i ekteskapet og samfunnet for øvrig (Haram 1999:94). Et eksempel på en av de nyere tilnærminger til kvinnens rolle i ekteskap, er Bledsoes (1980) analyse av Kpellefolket i Liberia. Her tar hun utgangspunkt i ”juridiske ekteskapsmodeller”, men i stedet for å se samfunnets lover og regler som begrensende, vektlegger hun interaksjonen mellom kjønnene og ser kvinner som: *seekers of power rather than as passive pawns of men* (Ibid:180)⁴¹

Med utgangspunkt i erfaringene til ekteparet Mariama og Badou vil jeg i dette kapitlet se på hvordan de nye polygyne også manifesterer seg i en transnasjonal kontekst, og hvilke (sosiale) kjønnsroller som springer ut av dette.

Ekteskap i en transnasjonal kontekst: Mariama og Badou

Mariama og Badou, er begge i trettiårene, og har vært kjærester siden de gikk sammen på ungdomsskolen og giftet seg som tenåringer. Badou har bodd og arbeidet i Europa de siste syv årene, og har på denne måten forsørget familien gjennom å sende penger og varer derfra. Han har reist så ofte han kunne hjem til Gambia for å besøke familien sin, men det siste året har dette endret seg: Badou hadde nemlig giftet seg på nytt med en gambisk kvinne i Europa og de hadde nylig fått barn sammen.

⁴¹ Se også relevante studier samlet i *Transformation of African Marriage*, Parkin og Nyamwaya (1987).

Mariama og Badou bor midt i hjertet av Kololi, huset deres ligger likevel usjenert til, halvveis gjemt bak duvende bougainvillas og en sort smijernsport. En patio belagt med lyse mosaikkfliser leder inn til stua, som med ruvende møbler i engelsk stil, glasshyller med messingkanter, porselensfigurer og silkeblomster i ekstravagante oppsatser bærer bud om et relativt velstående gambisk hjem. Denne formiddagen er Mariama og jeg alene i huset. Badou har nettopp reist tilbake til Europa etter å ha vært "hjemme" i to uker, de to tenåringsdøtrene er på skolen og yngstesønnen på førskolen. Mariama byr på *benechin* (matrett) og en boks med cola. Hun er usminket med håret satt opp i en hestehale, uformelt kledd i bukser og en sort bluse. Dagen i forveien strålte hun på navnefesten til Badous nevø; iført det aller siste i gambisk kjoledesign fikk hun mange beundrende blikk og komplimenter.

Veggene i stua preges av tre gigantiske fotografier hvor Mariama og ektemannen Badou poserer i "romantiske øyeblikk". Nederst i hjørnet på det ene bildet har Mariama skrevet *Forever be mine*. Det er også flere portrettbilder av Mariama hvor hun er iført kostbare kreasjoner og imponerende hårfrisyrer. Før Mariama finner seg til rette i sofaen, setter hun på en nigeriansk film⁴² med tittelen *The Bridesmaid*. Hovedrolleinnnehaveren, brudepiken, er hemmelig forelsket i brudgommen, og formelig lider seg gjennom bryllupet. Alle hennes romantiske forestillinger om mannen spilles ut i bakgrunnen, og brudepiken er sønderknust. Mariama lever seg veldig inn i filmen, og kommenterer hyppig det som skjer. Nigerianske filmer er svært populære i Gambia for tiden, spesielt blant kvinner, og hovedingrediensene er monogam, romantisk kjærlighet med tilhørende ekteskapelige intriger. Disse filmene portretterer en vestliggjort livsstil med høy levestandard - i en afrikansk setting med blant annet arrangerte ekteskap, brudepris, virilokalitet og hekseri. En slags Hollywood – tematikk i afrikansk forkledning; noe titler som *Hanged for Love*, *Love Triangle*, *Poisoned Love* og *Voodoo Wife* kanskje kan stå som et bevis for. Gjennom disse filmene blir monogami gjort til et emblem for det å *bevege seg med tiden*.

Mariama sukker oppgitt: *Stakkars jente, tenk å ikke få den man elsker! Hva ville du gjort om du hadde måttet leve uten mannen du elsker? Det hadde blitt forferdelig, ikke sant?*

⁴² Under mitt første besøk i Gambia på midten av 1990-tallet dominerte indiske filmer, hovedsaklig Bollywoodfilmer. Nå ser det ut for at nigerianske filmer dominerer markedet. Man får leid disse filmene nesten overalt, til og med i frisørsalonger.

Det er en litt bisarr situasjon føler jeg, tatt i betraktning at mannen *hun* elsker har reist tilbake til den andre konen sin, og hun nok innerst inne vet at det kommer til å ta tid før hun ser han igjen. Denne gangen var han hjemme i to uker, men det hadde gått hele seks måneder siden hans siste besøk. De snakket med hverandre på telefonen daglig: *Så lenge tonen i stemmen hans ikke forandrer seg, er det greit. Da vet jeg at han fortsatt elsker meg.* Mariamas største frykt var nemlig at den nye familien hans skulle bli så viktig for han at forholdet deres ble helt ødelagt:

Jeg synes egentlig det er nok med tre barn, men de begynner å bli store og jeg tenker av og til på å bli gravid igjen; Badou vil komme oftere da, han vil bli kanskje ikke bli så knyttet til henne.

Selv om Mariama tilsynelatende kunne virke uberørt i forhold til Badous nye ekteskap, var situasjonen vanskelig for henne:

En dag ringte Badou meg og fortalte at han skulle gifte seg med denne kvinnen. Det var et tradisjonelt bryllup som fant sted her i Gambia; Badou og den andre kona var begge i Europa.⁴³ Jeg gikk ikke på festen som familiene deres holdt, men jeg ringte Badou den dagen og gratulerte han med den nye kona og ekteskapet deres - selv om det var svært tungt for meg. Men jeg hater virkelig at han giftet seg med henne! Badou tror han tenker annerledes enn menn som bor i Gambia hele tiden, og på en måte gjør han jo det, men Europa har ikke egentlig gjort han mindre gambisk.

Mariama fortalte at Badou hadde lovet henne å ikke gifte seg på nytt, og hun hadde oppriktig trodd at han ikke var av "den polygyne typen"; skuffelsen var derfor stor da hun innså at hun likevel ble part i et polygynt ekteskap:

Det var ikke slik jeg ville at ekteskapet vårt skulle bli, men jeg tror han giftet seg for ikke å være utro mot meg, og på den måten er det jo bra.. . han er jo tross alt en mann. Det ville

⁴³ Såkalt stedfortrederekteskap; tradisjonell islamsk bryllupsseremoni hvor brudeparet ikke må være fysisk tilstede, men kan representeres gjennom (*wakil*) mannlige slektninger (Dahl 1992). Stedfortrederekteskap er vanlige i Gambia, også om man selv er tilstede i området.

vært respektløst om han hadde tilfeldige seksuelle relasjoner.

Mariama drev en butikk på et turistmarked i Kololi, og hun arbeidet her med unntak av de periodene Badou var hjemme, men forretningen gjorde ikke Mariama økonomisk uavhengig av Badou. Den lille butikken var en av de første man kom til etter å ha gått gjennom den høye porten inn til turistmarkedet. Batikkler, smykker og bilder var sirlig hengt opp og plassert utover det lille bordet. Det var rundt femti slike små butikker på det store markedet; noen solgte sølvsmykker, andre lagde og solgte tradisjonelle afrikanske masker, batikk, ørepynt og lignende. Fra tid til annen kom frukt- og peanøttselgere innom, og det ble tid for en liten matbit. På markedet rådet en god og avbalansert atmosfære; det var flest kvinner som jobbet her, men mennene kom ofte med morsomme og ertende kommentarer til kvinnene og omvendt. Det var utvilsomt en hyggelig arbeidsplass med et sterkt sosialt fellesskap, til tross for en svært svingende omsetning.

Etter min inntreden på markedet, ble platået foran Mariamas butikk det naturlige samlingsstedet og ofte kom fire-fem av de andre kvinnene og satt med oss. Min yngste sønn, som bare var seks måneder da vi reiste på feltarbeid, hadde alles øyne på seg og ble til stadighet sendt rundt som en maskot og ”brukt i markedsføringsøyemed” for å tiltrekke seg turisternes oppmerksomhet. Mariama hadde fortalt flere av kvinnene om feltarbeidet mitt forut for mitt første besøk på markedet, og jeg opplevde det som svært enkelt å føre samtaler med kvinnene her. Jeg fikk høre de utroligste ekteskaphistorier her. Fordi dette var et turistmarked, var disse kvinnene vant å omgås europeere, og dette kunne naturligvis også bety at de ville imponere meg. Mariama var svært vennlig og hjelpsom overfor meg og feltarbeidet mitt, men det hendte at jeg følte meg som hennes ”vestlige trofe”: Hun likte åpenbart å vise meg fram, og gi inntrykk av at vi var i familie og ikke minst gamle venner (noe vi ikke var; jeg ble kjent med henne under feltarbeidet).

På den ene siden levde Mariama et tilsynelatende moderne liv i Gambia: Hun hadde egen bil som hun kjørte selv⁴⁴, hun handlet på supermarkedet⁴⁵ fra tid til annen, og hjemmet hennes

⁴⁴ Det er ikke alle forunt å eie en personbil i Gambia, uavhengig av bilens standard, og kvinnelige, gambiske sjåførere er nærmest som en kuriositet å regne.

skilte seg positivt ut fra mange av de andre boligene i området; hun hadde både innendørs kjøkken og bad, noe som slett ikke er vanlig blant ”folk flest i Gambia”. Mariama behøvde ikke å dele compound med svigerfamilien sin, og sist men ikke minst var hun gift med en mann som arbeidet i Europa, noe som i seg selv blir oppfattet som om man har moderne tilknytning. På den annen side virket det som om hun var vel så fanget i ”kategoriens vold” (Kramvig 1999) som kvinner som mer åpenbart levde typiske ”tradisjonelle” gambiske hverdagsliv.

Selv om Mariama tydeligvis ønsket å fremstå som en moderne gambisk kvinne, og var reflektert rundt sin egen situasjon, var faktum at hun som førstekone ikke var i besittelse av fleksibilitet i forhold til hvordan hun kunne utøve sine roller som kvinne, kone og mor. Mariama var derimot nokså fastlåst med tanke på hvilke valg hun kunne foreta seg, og i hvilken grad hun selv kunne påvirke sin egen hverdag og livskvalitet fordi hun i stor grad var formet av Badous valg og ekteskapelige preferanser.

Polygyni som kulturell markør

Måten Mariama og Badou praktiserer polygyni på representerer noe nytt i en gambisk sammenheng - på flere nivåer. Først og fremst fordi Badou aktivt forholder seg til sine to hjem på lik linje med hva han ville gjort om han bodde permanent i Gambia, dernest fordi han på en måte behandler konene som om de er elskerinner, gjennom å kompensere for uteblivelse fra ”hjemmet” med å kjøpe de gaver.

Jeg møtte for eksempel flere kvinner, hvis ektefelle hadde reist til Europa for opptil tjue år siden, og hvor den eneste kontakten var gjennom telefon og pengeoverføringer, men hvor ektemennene fysisk ikke hadde vært i Gambia siden de reiste ut for å arbeide. I de fleste av disse tilfellene hadde mennene giftet seg og stiftet familie i landet der de oppholdt seg, mens kvinnene levde alene nærmest med status som enker. Videre var Badous vestlige tilknytning noe som bidro til både å heve både Mariamas og barnas materielle levestandard, og i tillegg

⁴⁵ Å handle på supermarkeder er i stor grad forbeholdt turister, gambiere ”hjemme” på ferie, gambiere som er hjemvendte fra Europa/USA eller eliten i Gambia. Prisnivået på supermarkedene er høyt (en gjennomsnittlig gambisk månedslønn tatt i betraktning), på linje med priser i norske dagligvarebutikker. Å handle på supermarkeder betyr også at du forholder deg til, og har kjennskap til europeiske matvarer; de fleste varene på de gambiske supermarkedene er importert fra England, men også fra andre europeiske land og man kan sågar få kjøpt norsk Jarlsbergost, Wasa knekkebrød og Mills tubekaviar.

bidro til å gi henne omdømme som en moderne kvinne. Omdømmet ble på ingen måter forringet av Badous andrekone i Europa; tvert om så det ut som om hun ble sett på som en relativt uavhengig kvinne - som *bevegde seg med tiden*. Når Badou kom hjem fra Europa, hadde han med seg vestlige varer – klær, sko, smykker, hårpynt, sengetøy og annet - som utseendemessig skilte seg ut fra det man fikk kjøpt i Gambia, og da kom gjerne nabodamene innom Mariama og beundret ”siste nytt”. Det kunne synes som om den transnasjonale tilhørigheten til Europa som disse varene representerte var vel så viktig som funksjonen eller egenskapene ved de, noe også Pink (2001) viser til fra Guinea- Bissau.

På mange måter levde Mariama store deler av tiden som enslig mor med bedre økonomi enn gjennomsnittet. I et svært fattig land som Gambia, var dette naturligvis et positivt aspekt ved ekteskapet for Mariama, og også en av årsakene til at hun ikke kunne ”velge” bort Badous andre kone, for som Mariama sa: *Jeg behøver i hvertfall ikke leve et typisk compoundliv*.

Markedet hvor Mariama hadde butikken sin, virket også som et sted hvor hun kunne få ”bekreftet” sin moderne tilhørighet. Når Mariama svingte inn på markedsplassen, med Celine Dions kjærlighetsballader fra kassettpilleren og meg i passasjersetet, steg ut av bilen iført chiffonbluse og langbukser var det ikke vanskelig å se at hun ble beundret av flere av kvinnene (og enkelte av mennene) på markedet. Selv om Mariama ofte følte seg ensom og bekymret seg for fremtiden med Badou, kunne den type bekreftelse på ”kulturell kompetanse” hun fikk på markedet delvis se ut for å kompensere for de mindre attraktive sidene ved ekteskapet hennes.

Posisjonering på ekteskapsarenaen

Ekteskapet er ikke som før, da var det familien som kom først. Nå vil kvinnene vinne ”velstående” menns gunst gjennom å ta seg ut med klær og utfordrende dans. Utdanning burde være nøkkelen til kvinners uavhengighet fra menn, men det kan også polygyni være.

Ordene kom fra Adelaide, en høyt utdannet kvinne rundt 60 år som ledet en menneskerettighetsorganisasjon i Serekunda. Hun var av den oppfatning at mange kvinner i dagens Gambia har inntatt en mer selvrefleksiv rolle hvor de er bevisst sin posisjonering på

ekteskapsarenaen; noe som blant annet utkrystalliserer seg i bevisste og strategiske valg i forhold til det å gifte seg og ”velge” en andrekonestatus, som også Fatou er et eksempel på. Mange unge og gifteklare kvinner i Gambia, blant annet grunnet stor migrasjon av menn, gjør at det å gifte seg synes å ha blitt gjort emblematiske for å *bevege seg med tiden*. For mange av de yngre kvinnene er det gambiske menn som har migrert som er de mest attraktive, og disse er gjerne allerede gift; enten i Gambia eller i Europa. Rundt nyttår, når det både er høysesong i turistindustrien og mange gambiere bosatt i Europa er ”hjemme på ferie”, kan det se om dette ”ekteskapsmarkedet” blomstrer. Jeg la ved flere anledninger merke til at attraktive, unge kvinner flørtet åpenlyst med samboeren min - med meg og barna våre tilstede. Mitt nærvær så ikke ut for å være hemmende, men tvert i en bekreftelse på min samboers vestlige tilknytning. Jenter i ”denne kategorien” vil sannsynligvis vurdere en andrekonestatus som høy; selv om ekteskapet på denne måten får et mer symbolsk preg fordi man ikke ser mannen ofte, får kvinnen den sosiale status og respekt som ekteskapet gir, og samtidig en materiell levestandard som gjerne overgår de fleste andre, i likhet med Mariama, men med større grad av fleksibilitet enn hva tilfellet er for henne.

Førstekoner har tradisjonelt hatt høy status, og det har vært sett på som noe mindreverdige å bli andre eller tredjekone. Dette har endret seg, og man har også på dette området sett en rekodifisering. Andre - og tredjekoner er ikke lengre enker eller enslige mødre, men ofte unge, vakre og i noen tilfeller høyt utdannede kvinner som ønsker større grad av fleksibilitet, færre barn og bedre økonomi. Selv om det for stadig flere er viktig å vise at man er moderne og har unnslettet det tradisjonelle livet (det typiske gambiske), er ekteskap - som en kulturell verdi- viktigere, og ekteskapets betydning ser på ingen måte ut for å tape terreng i det urbane Gambia. Utgangspunktet for kvinners aktive inntreden på ekteskapsarenaen må likevel sies å være tradisjonelt. I dette legger jeg at ekteskap og kjønnsrelasjoner i Gambia, slik jeg ser det, er tuftet på en ide om at kvinner må giftes, og at ekteskapet ofte blir sett på som den eneste muligheten til å forandre en kvinnes livsløp.

Selv om President Jammeh offisielt omtalte utdanning som nøkkelen til landets vekst og

fremtid gjennom en tv-tale på nasjonaldagen 18.februar, og hadde iverksatt kampanjen⁴⁶ *Empowerment for women - Education for all!* noe som var markert med store ”boards” langs hovedveiene, forholdt ikke kvinnene på compoundene seg til dette i det hele tatt. For de eldste jentene var potensielle ektemenn og herunder fester og seremonier hvor de kunne treffe gifteklare menn av mye større viktighet.

I følge Bergers (1975) *The Homeless Mind*, gir en stadig mer omskiftelig og moderne verden mennesker en slags fornemmelse av et tap. Dette tapet er (forestillingen om) *det tradisjonelle hjem* hvor alt har sin faste plass, hvor verdier er absolutte og virkeligheten oppleves som enhetlig. *Tapet* manifesteres i *hjemløsheten* som er vanskelig å bære, og gir derfor mennesker et behov for å føle hjemlighet i verden, i samfunnet og med seg selv. Det ligger utstrakt nostalgi i tilstanden av å være hjemme, og ideelhjemmet er sosialt homogent og trygt. . Men som blant andre Geertz (1995:15-16) påpeker, kan denne forestillingen om *det tradisjonelle hjem* kanskje aldri bli mer enn en nettopp en forestilling, fordi eksistensen av en såkalt original livsverden av absolutt tradisjonalt er uten empirisk grunnlag (Rapport og Overing 2003:160), noe også empirien min gjenspeiler.

Bermans (1980) *All That is Solid Melts into Air*, som opprinnelig er et Marx – sitat, henspiller på noen av de samme mekanismene som Berger refererer til; det som tidligere har vært erfart som det stabile og stedbundne – selve hverdagsfundamentet, er nå blitt en del av *livets flyt*. Overfører vi Bergers tanker til de nye polygyne formene i Gambia, kan vi kanskje si at en av årsakene til at moderniseringsprosesser her ikke medfører en total endring av polygyni i retning av at praksisen forsvinner, er forestillingen om at polygyni på den ene siden, hører hjemme i den gambiske kulturen, og på den annen side, at den får menn (og i en viss grad også kvinner) i Gambia til å føle seg *hjemme*; med seg selv og i forhold til det gambiske – *chossan*.

Likevel kan man kanskje si at det springer ut fra en ide som sier at for at ikke alt det vi kjenner - slik vi kjenner det - skal bli borte, er vi ”tvunget” til å søke alternative løsninger for å bevare visse elementer i kulturen; polygyni, slik det engang har vært, viser seg umulig å

⁴⁶ Jeg fant ingen konkrete bevis for at denne kampanjen var reell i forhold til handlingsplaner, og så det mest som en del av valgkampen hans som pågikk for fullt i løpet av feltarbeidet.

opprettholde i opprinnelig form, og må derfor tilpasses det moderne livet i en globalisert verden – vi må med andre ord *forandre for å bevare*. Gjennom å videreføre ”kulturen” på denne måten viser man også at man både behersker de samme kulturelle koder som forfedrene sine, i tillegg til at man har fornyet og forbedret disse for å passe inn i samtiden. Vi kan på denne måten si at vi ikke bare taler om en form for hjemlighet, men også har med en type kulturell representasjon å gjøre. Gjennom å praktisere nye former for polygyni representerer man det å bevege seg med tiden samtidig som man er (typisk) gambisk – *chossan*.

Polygyni produserer lokalitet i form av forutsigbarhet og det virker sosialt integrerende på samfunnsstrukturen. Hos Lamin er dette direkte knyttet til forfedrenes praksis, og konene hans lever slik mødrene deres har gjort. I hans tilfelle er ikke hjemligheten kontrastert i en hjemløshet fordi endringene i det gambiske samfunnet ikke er ”synlige” for han eller preger han ikke i det daglige. Menn som Omar og Badou slapp unna hverdagslige utfordringer knyttet til det å ha flere koner boende sammen, slik som Lamin og Alieu nok erfarte. Fra utsiden fremsto det likevel som et noe slitsomt og ”rotløst” liv å reise frem og tilbake mellom hjemmene sine på denne måten; noe professor i historie ved universitetet i Gambia, Nicodemus Fru Awasom, omtalte i en samtale jeg hadde med han ny polygyni i Gambia som *moving wardrobe – marriage*.

Med andre ord kan det tenkes at urbane gambiske menns modernitetsprosjekt ved å gifte seg polygynt gir maskulin resonans gjennom *ansvarlighetsrelasjonene* de inngår i.

Hos Omar er ikke hjemligheten knyttet til *hjemmet* - men i en mer overført betydning. Det kan synes som om det er en distinksjon å spore mellom urban og rural hjemlighet – at det i det rurale tilsynelatende er en større grad av hjemlighet i utgangspunktet fordi det er nærmere *det tradisjonelle hjem* som Geertz (1995:15-16) refererer til.

I stedet for tradisjonelle antropologiske klassifikasjoner knyttet til (forståelsen) av identitet, må vi i følge Rapport og Dawson (1998) forsøke å diskutere og analysere søken etter identitet i lys av konseptualiseringer av ”hjem”. På denne måten blir ikke polygyni bare noe som er stedbundet i, eller til, Gambia, men også en samtidig representasjon av det gambiske, det

maskuline/feminine og det moderne. Svaret på en gambisk ”modernitets/identitetsfloke” kan derfor være polygyni i ny form, like mye som å vende ryggen til all praksis.

Det gambiske samfunnet er, i likhet med andre samfunn i vår tid, preget av raske og dyptgripende endringer av økonomiske -, teknologiske-, politiske - og kulturelle forhold. Veldig mye av det som tidligere har blitt tatt for gitt løser seg opp. Det er særlig to tendenser (eller "krefter") som får betydning - det vi kaller globalisering og individualisering. Tradisjonelle bånd til steder, lokale fellesskap, klassefellesskap og nasjonalstaten svekkes som følge av dette, og aktører må i stor grad velge livsstil, tilhørighet og identitet uten faste og trygge forbilder og målestokker. Selvrealisering er blitt en sentral norm, men ofte er det uklart hva som skal realiseres og hvor man skal ende. Mens tradisjonelle fellesskap ofte ga tydelige "oppskrifter" på det gode liv, må mennesker nå i større grad selv lage sine egne "oppskrifter" uten støtte i gitte felles mål og verdier. Dette gir stor frihet - men også forvirring og en slags permanent tvil. Det kan derfor være problematisk å finne ut av hva som er det gode liv i en slik tilstand av konstant flyt (av verdier, Appadurai 1996), hvilke verdier som i henhold til Graeber (2001) er *desirable*.

Gitt at endringene skjer så fort, virker det som at når noe begynner å manifestere seg som en vane, unnslipper det før man blir kjent med det. Å holde på ”lommer” eller ”knagger” av kontinuitet (som polygyni) kan derfor ses på som en naturlig følge av denne ”rotløsheten”. *Hjem* og familie kan derfor bli symbolske markører for det gambiske – selv om dette innebærer at kjønnsdiskrepansen reproduseres, bidrar det også til en form for hjemlighet. Det er i denne konteksten at ”fortiden blir hellig”, jf. Berman (1980), eller som poengtert av Badou: *Polygyni er kanskje ikke så bra for alle, men det er en del av kulturen vår*.

6.0. Avsluttende betraktninger

Jeg har i denne oppgaven forsøkt å vise hvordan praksis av polygyni, som har sitt utspring i dype tradisjoner i Gambia, gjennom generelle moderniseringsprosesser har blitt et parameter for modernitet og sosiokulturell tilhørighet. At polygyni som i utgangspunktet har vært behandlet som et "slektskapsmessig fenomen" kan rekodifiseres og rekontekstualiseres- og på denne måten bidrar til å individualisere, forme og "modernisere" den enkelte gambier vel så mye som det er en kollektiv praksis som samfunnet som sådan relaterer seg til.

Gjennom ekteskap, som i utgangspunktet må kunne sies å være en strukturell og rammebetinget institusjon, har jeg ønsket å vise at aktører på ekteskapsarenaen tillegger nye verdier og meninger som gjør det mulig for dem å tilpasse sine preferanser i ulike kontekster, men hvordan de samtidig kan være fanget i det tradisjonelle gjennom slektskap og kjønnsrollestrukturer som legger premisser for praksis.

Jeg har sett på hvordan polygyni som sosiokulturelt fenomen og institusjon praktiseres og kommer til uttrykk i ulike former i Gambia i dag. Fra den tilsynelatende inkorporerte "compoundpraksisen" på landsbygda, til det tradisjonelle compoundlivet i byen og frem til den nye og "moderne" praksisen i byen.

På denne måten har jeg vist hvordan polygyni ikke bare er en "ting" (form), men hvordan vi kan se på det som flere polygynier. Polygyni må langt på vei kunne sies å ha vært fremstilt som en statisk praksis, hvor aktørene i liten grad har kunnet påvirke egen praksis, men empirien min viser at det også finnes sosial og kulturell dynamikk innenfor den polygyne institusjonen.

Jeg har videre forsøkt å belyse hvordan modernitetsprosesser i Gambia gir seg utslag i ekteskapsformer. I lys av de nye polygyne formene har omdømme blitt viktig. Som vi har sett var omdømme knyttet til praksis sentralt i Kololi, mens det spilte en mindre betydelig rolle i Brufut.

Empirien min fra Gambia taler på den ene siden for at det "å være typisk gambisk- ikke er ansett som en positiv kvalitet, mens på den annen side er det å være moderne ikke

nødvendigvis det samme som å være vestliggjort, men en form for gambisk modernitet som ikke behøver bekreftelse fra utsiden for å ha gyldighet. Det behøver med andre ord ikke å være et motsetningsforhold mellom det å holde tradisjonen ved like, og det å være moderne. Det som opprinnelig var en tradisjonalistisk skikk, har nå blitt et kulturelt redskap for å fremme, synliggjøre individuelle valg og strategier. I stedet for at yngre mennesker vender ryggen til polygyni, velger de å forme praksis med utgangspunkt i egne preferanser. I mine analyser har jeg relatert sosial og kulturell dynamikk til begrepsparet ”tradisjon” - ”modernitet”, og argumentert for behovet av å betrakte begrepene som gjensidig konstituerende - i alle fall til min empiri.

Så kan vi gjerne stille spørsmål ved om det egentlig er noe vi kan kalle modernitet og tradisjon - uten at disse begrepene veves inn i hverandre, overlapper hverandres uttrykk, mening og manifestasjon? Er disse begrepene isolerte enheter eller er de kanskje bare hybrider? Selv om de er med på å opprettholde grenser og langt på vei må sies å produsere en rekke stereotyper, bidrar de like fullt til sosial integrasjon.

Handlingene, valgene og holdningene til Fatou og Omar viser en gryende bevissthet blant gambiere om at de befinner seg i spenningsfeltet mellom tradisjon og modernitet, og at de likevel er en del av ”den globale landsby”. Badou som gjennom flere år har levd i Europa, viser at valgene hans ikke skiller seg nevneverdig ut fra moderne menn i Gambia. Lamin, på den andre siden, har et noe refleksivt forhold til polygyni selv om han ikke var det så mye til egen praksis; til tross for at han levde på en måte som Fatou ville omtalt som *typisk gambisk*.

Til tross for at verden i dag preges av bevegelse og raske endringer, er utgangspunktet at folks forankring i nære relasjoner forblir et elementært prinsipp i sosialt liv. Som sådan utfordrer jeg “ virkelighetsbeskrivelsen” : *“En gang var antropologi faget for de små steder ... Det handlet om nærhet, samtidighet og lokalitet. Siden har verden forandret seg* (Eriksen :1998) Utover å vise hvordan polygyni overlever i et "moderne" samfunn, kan denne oppgaven også sies å belyse mangfoldet av ulike former for sosial forankring. På denne måten ser vi at tradisjon og modernitet ikke behøver å være antikverte analytiske verktøy, men like gjerne kan sees på som fruktbare begreper for sosialt liv og samhandling hvor

tradisjon, like mye som sedvane og skikk kan være del av sosiale forankringsprosesser (like mye som moderniseringsprosesser). Det lokale trenger således ikke være diametralt motsatt det globale, (det tradisjonelle ikke motsatt det moderne) men kan vel så gjerne anses for å være flytende kategorier.

Empirien taler videre for at vi har å gjøre med kontinuitet og endring, og at polygyni langt på vei kan sies å anskueliggjøre kontinuiteten: Gjennom ny praksis, underkommunisering av praksis og polygyne ekteskap i monogam forkledning viser mine urbane informanter i Gambia sin moderne tilknytning. Polygyni representerer på denne måten både kontinuitet, men er samtidig et parameter for generell endring og modernisering. Kjønnsmessig kommer dette blant annet til uttrykk gjennom at menn genererer endring gjennom ny praksis, og kvinnene tilpasser seg denne ved å posisjonere seg på ekteskapsarenaen – *samtidig* som de også må sies å gi representasjon til kontinuiteten. Det kan derfor sies å være en sammenfiltrering av kontinuitet og endring. Dette viser igjen hvordan det tradisjonelle eller det lokale - som ofte ansees som modernitetens og ”globaliseringens hovedoffer”- kan transformeres og reproduseres for slik å kunne sameksistere med en endret, moderne virkelighet. *All that is solid -tradisjon - melts into air -* derfor må vi forandre for å bevare.

Jeg har sett på ekteskapsvalg som form heller enn person. Dette har aktualitet for kvinner og menn i henhold til rangering knyttet til matrialitet, compound og husholdorganisering.

Vi har sett hvordan polygyni kan være polygynier; at det kan være flere ting, med ulik mening for de enkelte aktørene som opererer innenfor det polygyne feltet, som jeg har vist ikke er avgrenset til felles hushold eller compound, men til og med kan praktiseres i en transnasjonal skala. For Lamin og konene hans på Camarakunda var polygyni et spørsmål om overlevelse, et ”nyttig” verktøy i en hard arbeidshverdag som småbønder, mens det for Fatou og Omar, Mariama og Badou like mye var et uttrykk for at de levde et enklere liv fordi de hadde begrenset størrelsen på husholdet, og derfor kunne legitimere sin nye praksis som noe moderne.

Det er også et vesentlig kjønnsaspekt i forholdet mellom det tradisjonelle og det moderne, slik jeg ser det i Gambia. For det første ser kvinner ut for å være mer tradisjonelle i sin væremåte og sitt tankesett enn hva tilfellet er for menn. Kvinnene tar i større grad

utgangspunkt i det tradisjonelle livet og lever livene sine i rammen av det kjente og gamle, slik kvinner har gjort før dem i uminnelige tider. Det kan derfor se ut for at kvinner i mye større grad enn menn legger begrensninger på seg selv - eller føler at samfunnet gjør det gjennom å hegne om kulturelle verdier som fremmer kvinnelige ”dyder” som å holde nærhet til hjemmet, fertilitet, at ” toget er gått” med hensyn til utdanningsmuligheter hvis en har fått barn og lignende. Når det gjelder forholdet til polygyni, og da spesielt ”...polygyni is the new fashion...” ligger det i dette en forestilling om at det er gammeldags for kvinnene, men at mennene - i kraft av å være menn - har definisjonsmakt og autoritet nok til å omdefinere og endre verdigrunnlaget for praksisen og hvordan de som polygyne menn kan fremstå i lys av maskulinitet og prestisje. Dette henspiller igjen på menn som aktive og dynamiske aktører, og kvinner som passive og statiske medløpersker – menn gjør som de vil, fordi det som Bourdieu (1977) hevder, er den strukturelle majoritet som behersker den dominante kode og vil bevare status quo i samfunnet.

Forutsatt at enkelte menn definerer polygyni innenfor en sfære av prestisje og maskulinitet, kan man videre spørre seg hvem det er som ”leser” dem innenfor denne sfæren eller konteksten? Det interessante med gambiske menns forhold til polygyni er nettopp at de synes å tillegge egne verdier og preferanser svært mye vekt, og at det i utgangspunktet ikke eksisterer et slags objektivt felt- eller rom, hvor mennenes polygyni krediteres eller debiteres i henhold til maskulinitetsmessige parametre. Dette er like fullt en sannhet med visse modifikasjoner, fordi min empiri avspeiler at polygyn praksis er underlagt forhandlinger. At menn har praktisert polygyni gjennom å ha koner adskilte har eksistert tidligere. Det er likevel verdt å merke seg at den nye polygynien synes å ha sitt utspring i et annet verdisystem enn den gamle; ”moderne gambiske polygynister” synes i mindre grad å avhenge av fellesskapets anerkjennelse og moral - og legger i stedet personlige preferanser til grunn for valg av ekteskapsform. De vil naturligvis avhenge av et objektivt vurderingsfelt men det interessante med flere av disse mennene, slik som Omar, er nettopp at de synes å være nokså ubesværet i forhold til hvordan folk rundt dem forstår valgene deres - og at det er nettopp denne autonomiteten som gjør dem moderne eller at de *oppleves* som moderne.

De nye polygyne formene er med andre ord vel så mye en endring i husholdsorganisering som en endring av ekteskap. Endringene i polygynipraksisen er som vist nært knyttet til endringer også i hushold. Separate hushold og ikke minst hus betyr nye former for organisering. Også endringene i den virilokale praksisen og brudeprisinstittuttet kan virke sammenfallende med endring i polygynipraksisen. Fra å være tradisjoner med slektskapsmessig signifikans, så vel som avgjørende for både sosial organisasjon og integrasjon har de spesielt i byene fått en mer symbolsk natur - men de er like fullt tilstedeværende i den gambiske kulturen. Tidligere ville det vært utenkelig for en mann å flytte til konas familie, men Omar viser at han kan gå på siden av dette og var villig til å "tape ansikt" ved å indirekte praktisere uxorilokalitet.

Endringene manifesteres gjennom at polygyni som fenomen og institusjon består, men selve praksisens *form* endres eller tilpasses en moderne livsstil hvor blant annet kjernefamilien i større grad trer frem som "ønsket" familieform. Nye familieverdier blir gjort relevante, samtidig som kvinner og menn sine respektive kjønnsidentiteter løftes fram. Kvinnenes og mennenes prosjekt er å skape seg selv ved å ta i bruk de kulturelle kodene de mener er nødvendige, men på samme tid som ny polygyni gjør kvinnerollen mer dynamisk reproduseres også kjønnsidentitetene slik at resultatet imidlertid ofte blir mer stereotyp enn man kan tenke er nødvendig.

Empirien taler videre for at dette ikke kan forklares med Goody (1976), og heller ikke kan forankres i "ordinær" modernitetsteori – som på mange måter egentlig sier at alt til syvende og sist vil bli moderne - hvis bare moderniteten slår kraftig nok inn.

De nye polygyne formene i Gambia er kanskje ikke et utslag av modernitet slik "vi" kjenner den, men jeg er like fullt av den mening at dette er en type modernitet, kanskje en form for afrikansk modernitet – og ikke mindre viktig, samtidig en type afrikansk kontinuitet. Dette viser at vi bør søke å ta utgangspunkt i partikulære, lokale forhold og slik forstå den globale flyt der den kommer til uttrykk.

Selv om man problematiserer enkelte aspekter ved afrikansk kultur, må man samtidig vektlegge at modernisering ikke er det samme som å bli lik den vestlige verden; men at

modernisering i Afrika må forme det som kan bli (eller har blitt) mottatt fra utsiden til å passe inn i afrikanske visjoner og bestrebelser, og omsider knytte det til positive og verdifulle aspekter i den tradisjonelle kulturen. Det som er representativt for det *typisk gambiske* – kan også være positive identitetssøyler i kulturen, slik som muntlige fortellertradisjoner⁴⁷, danseseremonier og enkelte utvalgte egenskaper som eksempelvis gjestfrihet. Det tradisjonelle er derfor ikke uten funksjon og mening, og tilfører både kulturen og menneskene i den følelsen av å høre *hjemme*. I modernitetens tidsalder kan det å markere sin egen kulturelle identitet og sin egenart – demonstrere en form for kulturell kompetanse - være vel så viktig som å fremstå som ” moderne”- og kanskje er det dette som på mange måter er selve essensen ved moderniteten. Eller er det som Sahlins (1987:153) sier: ” *things must preserve some identity through their change; or else the world is a madhouse*”.

Å bevege seg med tiden blir stående som et uttrykk for modernitet og det dynamiske livet, i motsetning til det mer statiske *chossan* – det ”å være typisk gambisk”. Uavhengig av dette viser empirien at det ikke behøver å være et motsetningsforhold mellom disse, og at det også er dynamiske aspekter ved det å være ”typisk gambisk”. For modernisering og globalisering er på ingen måte enveiskjørte prosesser, og polygyni, gjennom de ulike formene skissert i oppgaven, produserer således både lokalitet/ hjemlighet og globalitet på samme tid. Jeg har ønsket å vise at disse begrepene ikke nødvendigvis behøver og leses og forstås som binære opposisjoner, ”supervestlige” kategorier eller rene dikotomier, men at vi kan se og erfare de som epistemologiske ”knagger” eller ”lommer” hvor vi både strukturerer og deler opp verden, og samtidig forstår den som del av en helhet.

⁴⁷ Griots (wolof: guewel)

Bibliografi

Abu-Lughod, Lila 1995: "The objects of the soap opera: Egyptian television and the cultural politics of modernity". I D. Miller (red.): *Worlds apart: Modernity through the prism of the local*. London: Routledge.

Achebe, Chinua 1958: "Mønsteret Rakner." Oslo.

Appadurai, Arjun 1996: *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Barth, Fredrik 1966: "Processes of integration in culture", i *Models of social organization*. Royal Anthropological Institute of Great Britain & Ireland, Occasional Paper no. 23:12-21.

Barth, Fredrik 1994 "Er Verdier Virkelige? Naturalisme som Udfordring i Antropologisk Verditilskrivelse", i Barth, F. *Manifestasjon og Proses*. Oslo: Universitetsforlaget AS.

Berger, Peter L., Brigitte Berger og Hansfried Kellner 1973: *The Homeless Mind*. Modernization and Consciousness. Penguin Books.

Berman, Marshall 1983: *All that is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*".

Bledsoe, Caroline H. 1980: *Women and Marriage in Kpelle Society*. Stanford: Stanford University Press.

Bledsoe, Caroline og Gilles Pison (red.)1994: *Nuptiality in sub – Saharan Africa. Contemporary Anthropological and Demographic Perspectives*. Clarendon Press, Oxford.

Blixen, Karen [1948] 2002: *Den Afrikanske Farm*. Gyldendal.

Bohannon, Paul 1959: The impact of Money on an African Subsistence Economy." *Journal of Economic History*, 9:491-503.

Bourdieu, Pierre 1977: *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press

Bourdieu, Pierre og Jean-Claude Passeron 1977: *Reproduction in Education, Society and Culture*. London: Sage

Borgerhoff Muler, M. 1989: Marital Status and Reproductive Performance in Kipsigis Women: Re-Evaluating the Polygyni-Fertility Hypothesis. *Population Studies* 43 (2): 285-304.

Boserup, E. 1970:" Women`s Role in Economic Development." London.

- Bossen, Laurel H. 1984: *The Redivision of Labour. Women and Economic Choice in Four Guatemalan Communities*. Albany: State University of New York Press.
- Brown, B. 2001:” In Rural Gambia Men`s Marital and Reproductive Patterns Differ Sharply from Those of Women.” In *International Family Planning Perspectives, Vol.27, No.2*
- Carrier James G. 1995: *Occidentalism. Images of The West?*
- Clignet, R. 1970: “Many Wives, Many Powers”. Evanston, 111.
- Clignet, R. 1987: La Polygamie est morte, Vive la Polygamie. *Transformations of African Marriage*,red. D. Parkin og D. Nyamwaya, 199-209. Manchester.
- Comaroff, John (red.) 1980: *The Meaning of Marriage Payments*. Academic Press. New York.
- Comaroff, Jean og John Comaroff 1993:” Introduction.” I Jean Comaroff og John Comaroff: *Modernity and its malcontents: Rituals and power in postcolonial Africa*. Chicago og London, The University of Chicago Press.
- Dahl, Tove Stang 1992: *Den Muslimske Familie*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Dinan, Carmel 1983: Sugar Daddies and Gold-Diggers:the White-Collar Single Women in Accra, i Oppong, Christine (red.)*Female and Male in West - Africa*. London: George Allen og Unwin.
- Englund, Harri og Leach, James 2000: “Ethnography and the meta-narratives of modernity”. I *Current Anthropology* 41(2):225-248
- Eriksen, Thomas Hylland 1998: ” Små steder - Store spørsmål”. *Innføring i Sosialantropologi*. Oslo: Universitetsforlaget AS.
- Evans –Pritchard, E.E. 1940: *The Nuer*. Oxford: Clarendon.
- Ferguson, James 1999:” Expectations of Modernity”: *Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*. University of California Press.
- Fischer, Helen 1992: *The Anatomy of Love: The Mysteries of Mating, Marriage and Why We Stray*. New York: Fawcett.
- Foster, Robert. J. 2002: ”Bargains with Modernity in Papua New Guinea and elsewhere”. *Anthropological Theory* 2(2):233-51
- Friedman, Jonathan 1994: “Global System, Globalization and the Parameters of Modernity” i J. Friedman: *Cultural Identity & Global Process*. London: SAGE Publications, s. 195 – 233.

Garenne, M., og E. van de Walle 1989: Polygyny and Fertility Among the Sereer of Senegal. *Population Studies* 43:267-83.

Geertz, Clifford 1973: "From the Native`s Point of View", i *The Interpretation of Cultures Selected Essays*. New York: Basic Books. Sjøkk 2001!

Geertz, Clifford 1995: *After the Fact*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Goode, W. 1970: *World Revolution and Family Patterns*. New York.

Goody, Jack 1976: *Production and Reproduction. A Comparative Study of the Domestic Domain*. Cambridge University Press.

Goody, Jack og S. J. Tambiah 1973: *Bridewealth and Dowry*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goody, Jack 1971: Class and Marriage in Africa and Eurasia. *American Journal of Sociology* 76, no.4:585-603.

Graeber, David 2001: "Toward An Anthropological Theory of Value". *The False Coin of Our Own Dreams*. Palgrave

Grossbard-Schechtman, A. 1986: Economic Behaviour, Marriage and Fertility. *Journal of Economic Behaviour and Organization* 7: 415-24.

Gugler, Josef og William G. Flanagan 1979: *Urbanization and Social Change in West Africa*. Cambridge University Press.

Haram, Liv 1999: "Women out of Sight". *Modern Women in Gendered Worlds. The Case of the Meru of Northern Tanzania*. Dissertation, Department of Social Anthropology, University of Bergen.

Helle-Valle, Jo 2002: "Fra Modernisering til Globalisering." I F. S. Nielsen og O.H. Smedal(red.) *Mellom Himmel og Jord*, Bergen: Fagbokforlaget.

Hendry, Joy 1992: "The Paradox of Friendship in the field. Analysis of a long-term Anglo-Japanese relationship", i Okely, Judith og Helen Callaway (red.)1992: *Anthropology and Autobiography*. Routledge.

Hodgson, Dorothy L. 2001:"Gendered Modernities: *Ethnographic Perspectives*". New York: Palgrave.

Holy, Ladislav 1996: *Anthropological Perspectives on Kinship*. London og Chicago: Pluto.

Holliday, Adrian 2002: *Doing and Writing Qualitative Research*. Sage Publications Ltd. London.

- Johansen, Anders 1981: "Feltarbeid i sosialantropologien: Fra observasjon til data". Antropolognytt, nr.2
- Karanja, W. 1987: "Outside Wives" and "Inside Wives" in Nigeria: A study of Changing Perceptions of Marriage. *Transformations of African marriage*, red. D. Parkin og D. Nyamwaya, s. 247-61. Manchester.
- Keesing, Roger M. [1975] 2002: "Kin Groups and Social Structure". Pensumtjeneste: Oslo.
- Keesing, Roger M. 1981: "Cultural Anthropology. A contemporary perspective". CBS College Publishing.
- Kluckhohn, C.K.M and A.Kroeber 1952: "Culture". *Peabody Museum Papers*
- Oman, Abdel Rahim 1992: "Family Planning in the Legacy of Islam. New York: United Nations Population Fund.
- Kramvig, Britt 1999: "I kategoriens vold". I Eidheim, Harald (red.), *Samer og Nordmenn*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- Kunnskapsforlagets Blå Ordbøker 1981: *Engelsk - Norsk ordbok*. Aschehoug-Gyldendal. Oslo
- Levi – Strauss, Claude [1949]1969: *The Elementary Structures of Kinship*. Eyre og Spottiswood, London.
- Meekers Dominique., og Nadra Franklin 1995: Women`s Perceptions of Polygyny among the Kaguru of Tanzania. *Ethnology*, Vol. 34, No. 4, s. 315-329.
- Moller, V., og G.J. Welch 1990: Polygamy, Economic Security and Well.Being of Retired Zulu Migrant Workers. *Journal of Cross-Cultural Gerontology* 5 (3): 205-16.
- Moore, Henrietta L. 1988: "Gender and Status: Explaining the Positions of Women", i *Feminism and Anthropolgy*. Polity Press.
- Nielsen, Finn – Sivert 1996: *Nærmere kommer du ikke... Håndbok i antropologisk feltarbeid*. Fagbokforlaget Vigmostad & Bjørke AS
- Obbo, Christine [1980]1981: *African Women. Their Struggle for Economic Independence*. Zed Press, London.
- Oman, Abdel Rahim 1992: "Family Planning in the Legacy of Islam. New York: United Nations Population Fund.
- Ortner, Sherry B. 1984: "Theory in Anthropology since the sixties". *Comparative Studies in Society and History* 26 (1):126 -160

- Parkin, David og David Nyamwaya (red.) 1987: *Transformations of African Marriage*. Manchester University Press for International African Institute.
- Pebley, A. R., og W. Mbugua 1989: Polygyny and Fertility in Sub-Saharan Africa. *Reproduction and Social Organization in Sub-Saharan Africa*, red. R. Lesthaeghe, s.338-64. Berkeley.
- Pedersen, Jon 1994: ” Vest-Afrika”, i Howell, S. og Marit Melhuus(red.): *Fjern og Nær. Sosialantropologiske perspektiver på verdens samfunn og kulturer*. Oslo: Ad Notam Gyldendal
- Piot, Charles 1999: ”Remotely Global”. Village Modernity in West-Africa. *The University of Chicago Press. Chicago & London*.
- Pink, Sarah 2001:”Sunglasses, suitcases and other symbols. Intentionality, creativity and indirect communication in festive and everyday performance”. I Henry/Watson (red.): *An Anthropology of Indirect Communication*. ASA Monographs 37, Routledge.
- Radcliffe – Brown, A. R. og Daryll Forde (red.) 1950: *African Systems of Kinship and Marriage*. London: Publisert for International African Institute av Oxford University Press.
- Rapport, Nigel og Andrew Dawson (red.) 1998: Introduction? i *Migrants of Identity. Perceptions of Home in a World of Movement*. Berg, Oxford & New York.
- Rapport, Nigel og Joanna Overing 2003: “Social and Cultural Anthropology”. *The Key Concepts*. Routledge. London.
- Roald, Anne Sofie 2001: *Women in Islam: The Western Experience*. Routledge.
- Rosaldo, Michelle 1974:” Woman, Culture and Society:A Theoretical Overview. In M. Rosaldo and L.Lamphere(eds.), *Woman, Culture and Society*. Stanford:Stanford University Press.
- Rudie, Ingrid 1997. “Feltarbeidet som møteplass. Kartlegging eller tekstlesing?” I Fossåsskaret E., Fuglestad O.L. og Aase T.H. (red.): *Metodisk Feltarbeid. Produksjon og tolking av kvalitative data*. Universitetsforlaget.
- Røykke, Mette 2004:”Witch” Hunt in Contemporary Tanzania. Masteroppgave, Fredstudiet. Universitetet i Tromsø
- Sahlins, Marshall D. [1985] 1987: “ Structure and History”, i *Islands of History*, s. 136 – 156, Chicago: University of Chicago Press.
- Schacht, Joseph 1964: *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press.
- Seymour-Smith, Charlotte 1986: *Palgrave Dictionary of Anthropology*. New York: Palgrave.

Sharp, Lauriston 1952: "Steel Axes for Stone Age Australians". *Human Organization*, 11:17-22

Sichona, F. J. 1992: The Polygyny-Fertility Hypothesis Revisited: The Situation in Ghana. *Carolina Population Center Papers*. Chapel Hill.

Solway, J. S. 1990: Affines and Spouses, Friends and Lovers: The Passing of Polygyny in Botswana. *Journal of Anthropological Research* 46: 41-66.?

Spradley, James P. 1980: *Participant Observation*. New York: Harcourt Brace Jovanovich College.

Stenning, Derrick J. 1962: Household Viability Among the Pastoral Fulani. I Jack Goody, red.: *The Developmental Cycle of Domestic Groups*. Cambridge: Cambridge University Press.

The Encyclopaedia of Islam 1986: VII: Nikah. Leiden. E.J. Brill.

Tomkinson, Michael [1987] 2003: *Gambia*. Michael Tomkinson Publishing: Tunisia.

Topouzis, D. 1985: The Men with Many Wives. *New Society* 74 (1188):13-15.

Ukaegbu, A. 1977: Fertility of Women in Polygynous Unions in Rural Eastern Nigeria. *Journal of Marriage and the Family* 39(4):397-404.

Van de Walle, E., og J. Kekovole 1984: The Recent Evolution of African Marriage and Polygyny. Paper presented at the Annual Meeting of the Population Association of America. Minneapolis.

Wadel, Cato 1991: *Feltarbeid i egen kultur*. Flekkefjord: Seek.

Wadel, Cato 1997: I Fossaskåret, Erik (red.)1997: "Metodisk feltarbeid". *Produksjon og tolkning av kvalitative data*. Oslo: Universitetsforlaget AS.

Ward, Martha C. 1996: *A World Full of Women*. Allyn & Bacon.

Wierzbicka, Anna 1997: *Understanding Cultures Through Their Key-Words: English, Russian, Polish, German and Japanese*. Oxford University Press.

Wittrup, I. 1990: Me and My Husband's Wife: An Analysis of Polygyny Among Mandinka in the Gambia. *Folk* 32: 117-42.

Nettsteder

www.afrika.no/detailed/4597.html [22.04.09]

www.en.wikipedia.org/wiki/the_gambia [01.06.09]

www.en.wikipedia.org/wiki/serekunda [01.06.09]

www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos.ga/html [01.06.09]

www.lib.utexas.edu/maps/cia07/gambia_sm_2007.gif [22.04.09]

Islamic Family Law Project – Gambia. Atlanta, Georgia: Emory Law School.
Tilgjengelig fra <http://www.law.emory.edu/IFL/legal/gambia.htm> [22.05.09]

Forsidebildet er privat. Personene på bildet er ikke omtalt i oppgaven.