

Pernille Schulerud Søland

HUSUDA

**- en studie av sosiale relasjoner og moralske dilemmaer
blant kvinner på Lamu, Kenya**

Avhandling levert til cand. polit.-graden

ved Sosialantropologisk institutt,

Universitetet i Oslo, mars 2007

SAMMENDRAG

Denne oppgaven utforsker fenomenet *husuda*, slik det forekommer på Lamu i Kenya. *Husuda* er en form for destruktiv kraft knyttet til misunnelse, og som har likhetstrekk med det onde øye. *Husuda* fenomenet er en viktig del av verdensbildet til folk på Lamu, men det er lite diskutert i litteraturen både fra Lamu og fra swahilikysten for øvrig.

Jeg diskuterer i denne oppgaven hvordan *husuda* legger føringer på kvinners hverdagsliv, og på deres relasjoner til hverandre. Balansegangen mellom det å fremstå som vellykket for å oppnå anseelse og sosial rang, og betydningen av hemmeligholdelse for å unngå andres misunnelse, er prekær. Dette dilemmaet kommer tydelig frem i bryllupsseremonien *kupamba*, hvor kvinner konkurrerer i å fremstå som vellykkede ved å vise frem sin skjønnhet og nye antrekk på en offentlig arena forbeholdt kvinner.

Til tross for frykten for *husuda* søker kvinner under *kupamba*, å fremstå som misunnelsesverdige, og nettopp fremprovosere andre kvinners misunnelse, noe som i andre sammenhenger vil anses som farlig. Usikkerheten om hvorvidt man blir betraktet av misunnelige personer eller ikke, er likevel tilstede. Kvinner vurderer hverandres vellykkethet, og ser og blir sett. Jeg anser *kupambaseremonien* som en "politisk" arena hvor kvinner forhandler om sosial posisjon, og som utspiller seg som et "sosialt drama" (jfr. Victor Turner 1987).

Mistanker om *husuda* får sjelden synlige konsekvenser for relasjoner mellom folk. Det anses som svært skamfullt å konfrontere andre med slike mistanker, og særlig vanskelig er det ettersom *husuda* ofte forekommer i nære og viktige relasjoner. En sosial person kan ikke gjøre annet enn å ta sine forholdsregler, og beskytte seg med tilgjengelige metoder.

FORORD

Det er mange som har bidratt til prosessen for å gjennomføre denne avhandlingen. Uten midler fra Det Nordiska Afrikainstitutet i Uppsala, og Statens Lånekasse hadde jeg vanskelig kunnet foreta et elleve måneder langt feltarbeid. Først og fremst vil jeg takke alle mine venner og kjente på Lamu som alltid har tatt vel imot meg, og som har latt meg ta del i deres hverdagsliv på Lamu. En særlig takk til førsteamanuensis Kjersti Larsen som har vært min veileder under hele prosessen. Hennes faglige og regionale kunnskap har vært til uvurderlig hjelp og inspirasjon. Jeg er takknemlig for at hun inviterte meg til å ta del i den sjette swahili workshopen som ble holdt i Oslo våren 2005. Takk til førsteamanuensis Assibi Amidu ved lingvistisk institutt, NTNU, for hans hjelpsomhet, og for at han ga meg mulighet til å studere til swahili grunnfag på Lamu. Dette har vært av stor betydning for min forståelse av den lokale språkbruken. Jeg skylder også en takk til National Museum of Kenya som var vennlige å hjelpe meg med nødvendige papirer til søknad om forskningsvisum. Takk til ansatte ved Lamu museum for mange interessante samtaler og for deres hjelpsomhet. Jeg vil også takke Turid Misje for hennes mange gode innspill og bemerkninger. Takk til alle på lesesal 605 for oppmuntring underveis. Jeg må også takke mine foreldre for deres enestående hjelp og støtte i slutfasen av skriveprosessen, når jeg trengte det som mest.

En stor takk til mine venninner i Langoni, for å lære meg *mambo ya kiswahili*.

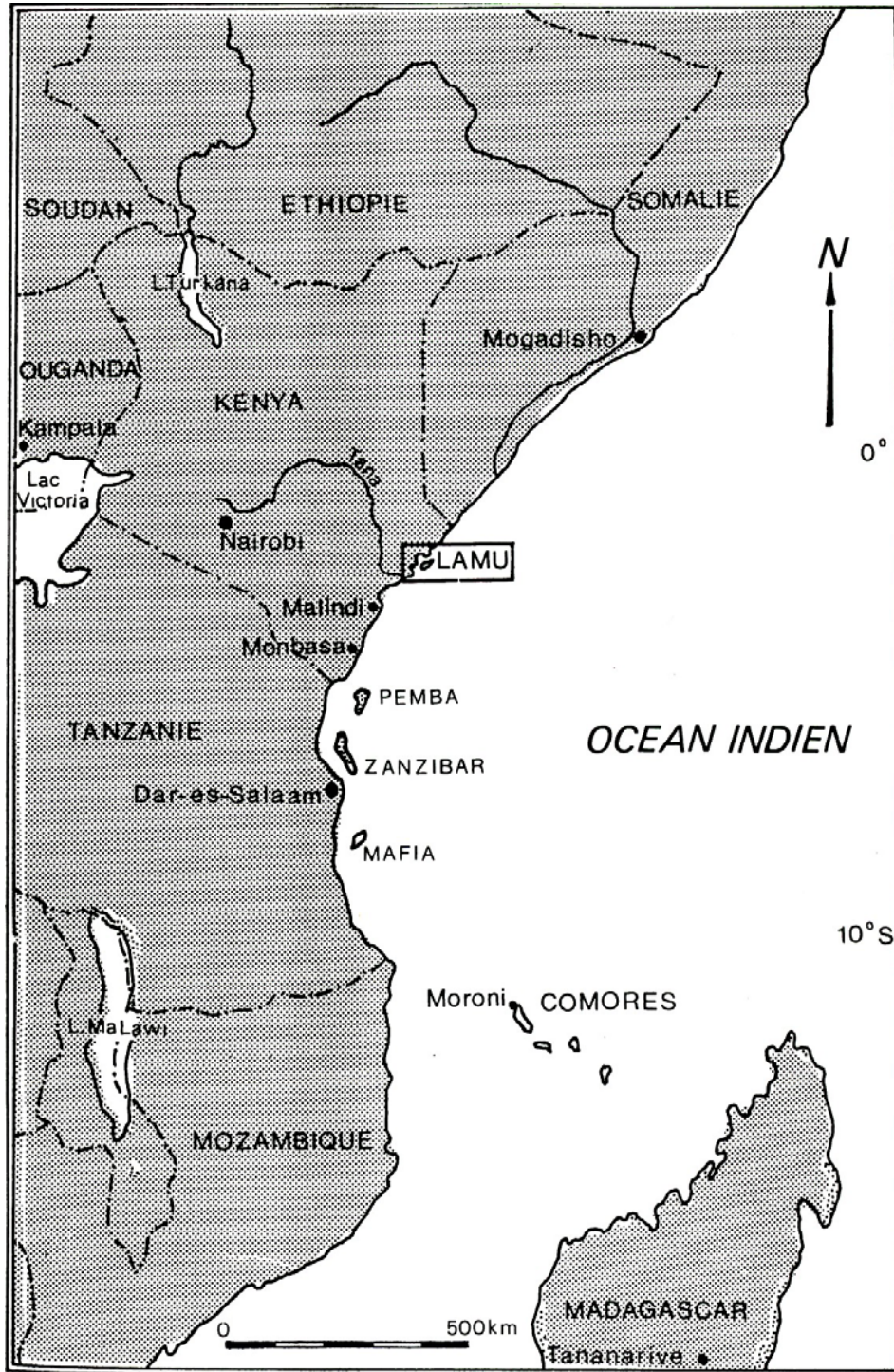
Pernille Schulerud Søland, mars 2007

INNHOLDSFORTEGNELSE

HUSUDA	1
SAMMENDRAG	2
FORORD	4
INNHOLDSFORTEGNELSE	5
KAPITTEL 1	10
INTRODUKSJON	10
<i>HUSUDA</i> OG "DET ONDE ØYE"	14
TEORETISK RAMMEVERK.....	15
FELTARBEIDET OG METODISKE IMPLIKASJONER	18
PRESENTASJON AV INFORMANTER	23
ORGANISERING AV OPPGAVEN	25
KAPITTEL 2	28
BAKGRUNN OG KONTEKST	28
ØKONOMI OG LOKALE VIRKSOMHETER	29
ISLAM PÅ SWAHILIKYSTEN	30
HISTORISK KONTEKST	32
IDENTITET OG RANG	35
KAPITTEL 3	38
ORGANISERING AV TID OG ROM	38
MKOMANI.....	38
MKUNGUNI.....	39
SJØSIDEN	40
LANGONI.....	42
EN DAG I LANGONI	44
<i>BUIBUI</i>	49
<i>NINJA</i>	51
KAPITTEL 4	54
EKTESKAP, SJALUSI OG VENNINGERELASJONER	54
BETYDNINGEN AV Å VÆRE GIFT	54
KJÆRLIGHET OG SJALUSI.....	56
FATUMA OG NAIMA.....	58
EKTESKAP SOM EN USTABIL ALLIANSE	63
FORVENTNINGER TIL VENNINGER	64
HEMMEGHETER OG FARLIGE VENNINGERELASJONER	66
KAPITTEL 5	70
<i>HUSUDA</i> – SYKDOMSBILDET	70
ET SYKDOMSTILFELLE	71
ET DYNAMISK SYKDOMSBILDE.....	75
<i>SADAKA</i> OG <i>KAFARA</i>	78
BESKYTTELSE GJENNOM BØNN.....	80
<i>HUSUDA</i> OG ISLAM.....	82
BEGJÆR, KOMPLIMENTER OG BESKYTTENDE UTTRYKK.....	86

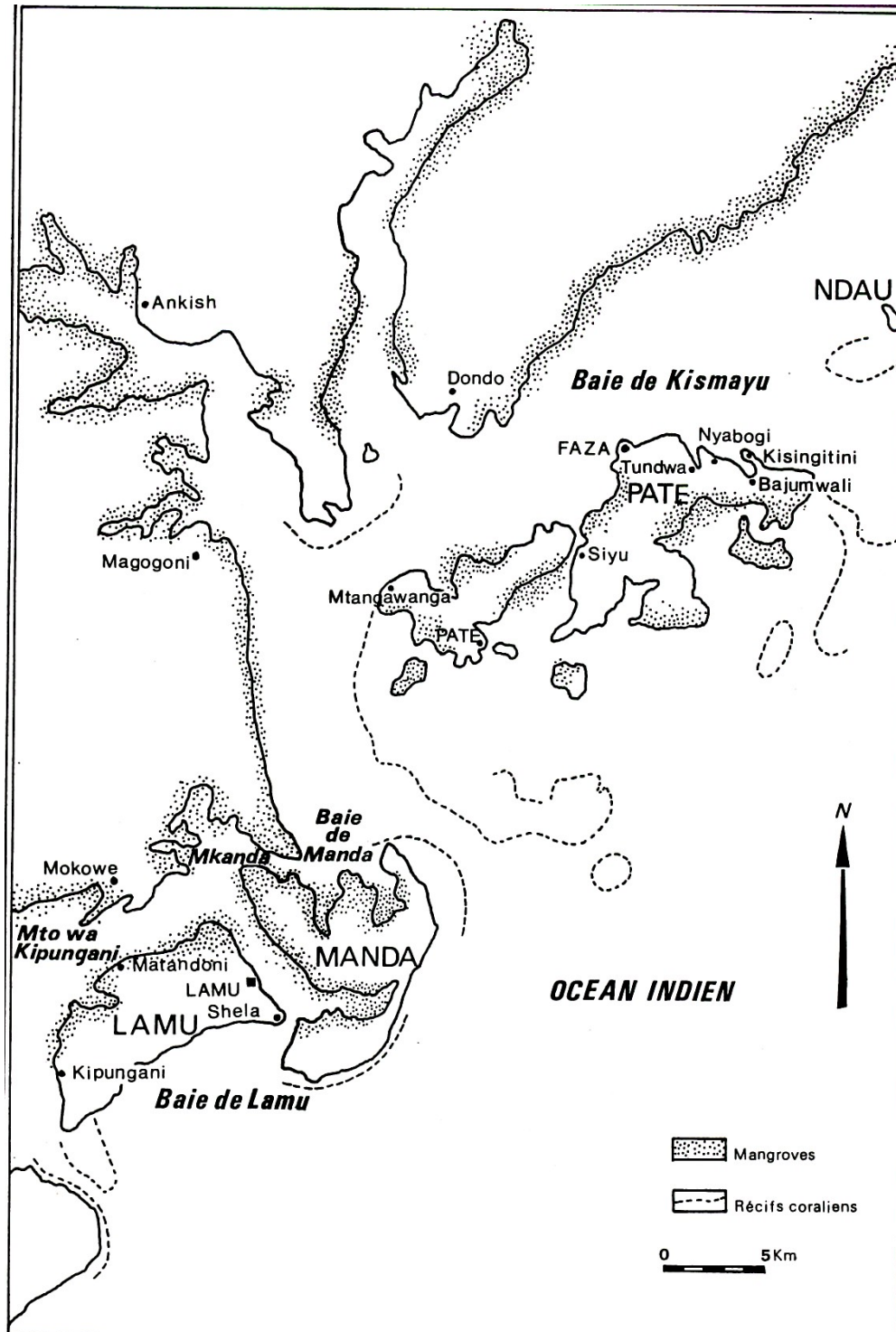
KAPITTEL 6.....	90
BRYLLUP OG FORHANDLING AV SOSIAL POSISJON	90
<i>KUPAMBA</i> – EN BRYLLUPSSEREMONI	91
INNBYDELSE	92
LOKALET OG MATEN	94
GAVER	95
FINANSIERING AV BRYLLUP	97
”GI UT KAKE HVIS DU VIRKELIG ER EN KVINNE”	101
GJESTENES DELTAKELSE	103
KAPITTEL 7.....	107
<i>KUPAMBA</i> – EN ARENA FOR KONKURRANSE OG KONFLIKTHÅNDTERING.....	107
ET <i>KUPAMBA</i> I FORTET	108
SKJØNNHET OG KLÆR, OG ET SPILL OM RANG	111
DISPLAY PÅ DANSEGULVET	117
TILDEKKET I BRYLLUP	123
DANSEGULVET – EN ”SCENE” HVOR KONFLIKTER UTSPILLES	127
<i>HUSUDA</i> OG KONKURRANSE	132
KAPITTEL 8.....	135
HVEM ER <i>HASIDI</i>? – MISTANKER OG KONFRONTASJONER	135
ET LITE BARN DØR	136
TVETYDIGE BESKYLDNINGER	139
FARLIGST ER DE SOM ER NÆRMEST	143
FARLIGE METAFORER	145
KAPITTEL 9.....	152
KONKLUDERENDE BEMERKNINGER: <i>HUSUDA</i> OG EMOSJONER.....	152
VIKTIGHETEN AV Å KONTROLLERE FØLELSER	153
I STRID MED GUDS HENSIKTER	155
ORDLISTE.....	158
LITTERATURLISTE.....	160

Fig. 1



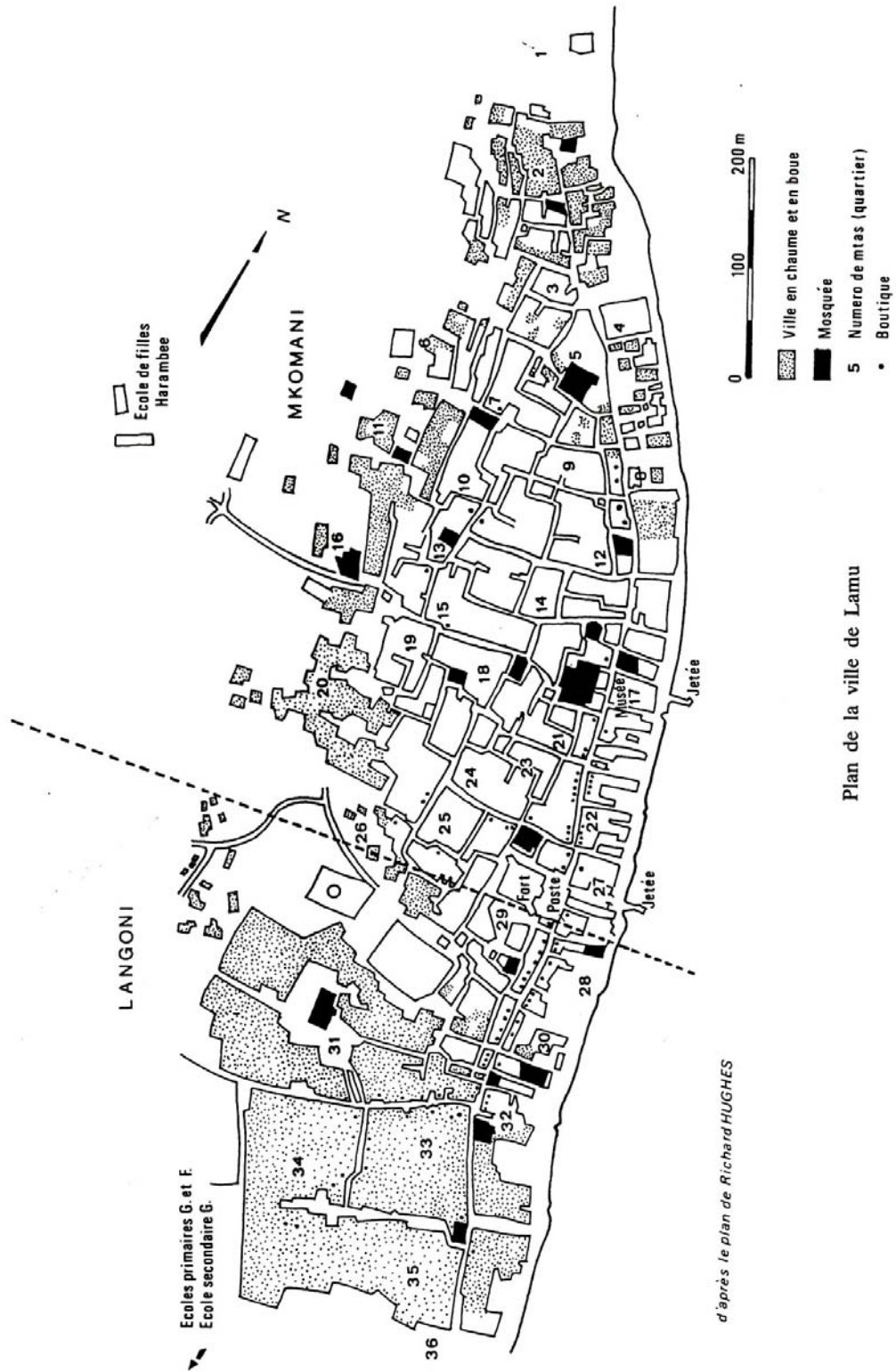
- Kart hentet fra Françoise Le Guennec-Coppens (1983)

Fig. 2



- Kart hentet fra Françoise Le Guennec-Coppens (1983)

Fig. 3



- Kart hentet fra Françoise Le Guennec-Coppens (1983)

Kapittel 1

INTRODUKSJON

Folk sier 'Å, du er så hvit!', eller de kan si 'Å, du har sånne og sånne øyne! Gi meg øynene dine!' Men noen ganger sier de ingen ting, de bare ser. De har et ondt øye (jicho lao baya). Folk glemmer at det du har er gitt deg av Gud. Din hvite hud, din skjønnhet [...]

- Eldre kvinne fra Lamu

*Husuda*¹ er en form for menneskelig kraft som er destruktiv og fryktet. Den aktiveres gjennom misunnelse, og kan skade og i verste fall drepe den som misunnes. Det er en egenskap ved det å være menneske. Alle mennesker har kraften i seg potensielt. Spørsmålet blir hvorvidt den kontrolleres eller aktiveres, og hvorvidt man utfører gode eller onde handlinger.

I denne oppgaven skal jeg utforske fenomenet *husuda* (farlig misunnelse) slik det forekommer på Lamu i Kenya, med vekt på kvinners dagligliv. Kvinners liv er

¹ I Kamusi ya Kiswahili Sanifu (swahili-swahili ordbok) er ordet *husuda* forklart som det å se med et "fientlig blick" på en person og hennes aktiviteter (*mtazama wa ubaya juu ya mtu na amali yake*); en persons manglende evne til å glede seg over andres medgang og suksess (*tabia ya mtu kutopendezwa au kutofurahikia mafanikio ya mwingine*); ondt øye (*jicho baya*).

preget av en kontinuerlig konflikt mellom det å unngå andres misunnelse gjennom hemmeligholdelse, og det å vise seg frem for å oppnå prestisje og anerkjennelse som en vellykket sosial person. Balansegangen er prekær.

Det er skrevet lite om *husudaf*fenomenet fra swahilikysten. *Husudaf*fenomenet er flere steder nevnt, men uten en nærmere redegjørelse av fenomenet (se blant annet Minou Fuglesang 1994; Françoise le Guennec-Coppens 1983; Michael Lambek 1993; Kjersti Larsen 1995 og Marc J. Swartz 1991). *Husuda* utgjør en viktig del av verdensbildet til folk på Lamu og deres begrepsfesting av det menneskelige. Jeg mener derfor det er viktig å sette fokus på dette fenomenet. Jeg håper med denne oppgaven å gi et mer nyansert bilde og forståelse av *husudaf*fenomenet, og hvordan det er med på å forme sosiale relasjoner mellom kvinner, og dermed også samfunnet på Lamu.

Husuda som fenomen er beskrevet i Koranen (blant annet i *sura al-falaq*), og inngår således i det islamske verdensbilde. På Lamu omtales *husuda* gjerne som et fenomen som er særegent for swahilifolk og muslimer for øvrig. Det er en utbredt oppfatning blant folk på Lamu at *husuda* er et negativt element som hindrer positiv personlig og samfunnsmessig utvikling og fremgang (*maendeleo*), ikke bare lokalt, men også på et nasjonalt nivå i sammenligning med andre grupper i Kenya. Lokalt blir Lamu ofte fremstilt som et samfunn hvor alle bruker sin energi på å holde hverandre nede istedenfor å hjelpe hverandre opp. Et samfunn hvor man er villig til å ofre sin egen fremgang for å se andre mislykkes.

Folk på Lamu vet at livssituasjonen kan endres over natten til det bedre eller til det verre. De hevder at bare Gud vet, og Guds hensikter skal ikke betviles. Motgang blir ofte omtalt som en eksamen (*mtihani*) fra Gud, hvor en persons gudstro, tillit og styrke blir satt på prøve. Selv om Gud har sine intensjoner, forholder ikke folk på Lamu seg passive i forhold til egen livssituasjon. Når "det gode liv" forstyrres – når

lykke (*raha*) erstattes med bekymring (*wasiwasi*) og ulykkelighet (*dhiki*) – tyder det på at noe er galt. Immaterielle krefter som *husuda*, forskjellige typer ånder og *baraka*, en velsignende men også potensielt farlig kraft som besittes av personer som er *sharif* (etterkommere av profeten Mohamed i direkte patrilineær linje), tillegges en form for intensjonalitet, og kan forårsake ubalanse og forringe livssituasjonen dersom man ikke tar sine forholdsregler. I tillegg til ulike metoder for å beskytte seg, er det viktig å søke beskyttelse fra og ha et godt forhold til Gud.

Det å være takknemlig (*kushukuru*), er en viktig egenskap for en swahili person. Man skal være takknemlig overfor Gud uavhengig av hvilket sosialt sjikt man befinner seg i og hva som enn hender i ens liv. En velstående kvinne forklarte at det er viktig å se "nedover", og hele tiden se sin egen livssituasjon i forhold til dem som har det verre enn en selv. Dersom man ikke har det godt økonomisk, kan man være velsignet med flinke barn, et godt ekteskap eller god helse. Man skal være "lykkelig" eller tilfreds der man er. En *hasidi*² (misunnelig person) mangler denne verdifulle egenskapen det er å være takknemlig.

Ifølge David Parkin anser ikke swahilifolk ondskap (evil) som en nødvendig side ved mennesket. Dersom folk ikke utøver onde *handlinger* vil også ondskap forsvinne (1985:231). Alle har potensiale for å gjøre både godt og ondt, men ingen er *bare* onde eller gode. På Lamu vil folk opprettholde relasjoner på tross av mistanker om *husuda*. Folk kan mistenke, men de *vet* ikke, og de vil heller ikke dømme. Parkin definerer "det onde" som "a negative aspect of any moral system" og argumenterer videre at "the bad cannot be studied without also knowing the boundaries of the good" (1985:3). Det kan være nødvendig å studere *husuda* i forhold til oppfatninger av

² I Kamusi ya Kiswahili Sanifu (swahili – swahili ordbok) er *hasidi* forklart som henholdsvis en person som er misunnelig på andres medgang og suksess (*mtu anayeonea kijicho mafanikio ya wengine*); en person som har "*husuda*" (*mtu mwenye husuda*); en misunnelig person (*mtu mwenye wivu*).

moral og det gode liv, og dermed forståelse av hva det vil si å være menneske. I hvilken grad er det en forskjell på det å utføre onde handlinger og det å *være* ond?

Husuda er en kraft som kommer fra menneskers misunnelse og begjær, og utgjør en potensiell fare nettopp fordi den aktiveres i forhold til andre personer. Det er en delt oppfatning på Lamu at man ikke kan kjenne hva en annen person skjuler "innerst inne" (*rohoni, moyoni*), hennes "egentlige" tanker, følelser og hensikter.

Komplimenter, smil og andre former for uttrykk stemmer derfor ikke nødvendigvis overens med hva en person "egentlig" føler. Det er også et mål å skjule sine innerste tanker og følelser for andre (jfr. Larsen 1995:185). *Husuda* er ikke nødvendigvis intendert, men kommer fra en følelse som oppstår ukontrollert. Derfor er det viktig å være på vakt og beskytte seg.

Man skal ideelt sett ikke gi fra seg for mye informasjon om sin egen livssituasjon, men heller prøve å holde ting hemmelig og skjult for å unngå å bli et samtaleemne og gjenstand for andres misunnelse. Men det er vanskelig å holde ting skjult, særlig overfor personer som står en nær. Det er nettopp de som står en nærmest som også regnes for å kunne volde størst skade. Men ettersom det er nære relasjoner en person er mest avhengig av, vil de heller ikke brytes på grunn av mistanker om *husuda*. Det viktige blir derfor å ta sine forholdsregler og beskytte seg i slike personers nærvær. Personer anklages sjelden direkte for å være *hasidi*, til tross for at en slik konfrontasjon regnes som en særlig effektiv måte å bryte *husuda* på. Det anses som skamfullt å åpenlyst bebreide eller konfrontere andre med deres laster eller skam (*aibu*), og man skal heller ikke gi uttrykk for sine egne (jfr. Swartz 1988). Det er flere steder påpekt at det i swahili samfunn legges stor vekt på hemmeligholdelse (*siri*)³ og diskresjon (jfr. Larsen 1995; Mwenda Ntarangwi 2003 og Swartz 1988), noe som også

³ Det swahili ordet for "hemmelighet", "*siri*", kan også forstås i termer av, "å hemmeligholde" og "å holde privat" (jfr. Swartz 1988:26).

oppfattes som nærmest umulig på et lite sted som Lamu hvor det heter seg at det ikke finnes hemmeligheter (*hakuna siri Lamu*).

Larsen problematiserer bruken av dikotomien "hushold/kvinner/privat og offentlig/menn/ikke-privat" som beskrivende for Zanzibar Town (1988:56). Hun argumenterer for at nettverk som kvinner opprettholder og bygger gjennom sine daglige besøksrunder til andre hushold, utgjør en kvinnelig offentlighet som er utilgjengelig for menn (ibid.:58-59). Med referanse til F.G. Bailey (1971) omdefinerer hun dikotomien offentlig og privat til henholdsvis det å være tilgjengelig eller utilgjengelig for moralsk vurdering (Larsen 1988:57). Jeg mener Larsens observasjon av kvinners "offentlige sfære" er viktig for å få innsikt i hvordan kvinner vurderer hverandre. Denne forståelsen av privat og offentlig som utilgjengelig eller tilgjengelig for moralsk omdømme, belyser tvetydigheten som er hovedfokuset for denne oppgaven. Jeg vil argumentere for at det å forholde seg til *husuda* sentrerer seg rundt nettopp det å kontrollere når man er tilgjengelig (offentlig) og utilgjengelig (privat). Hvordan skal *husuda* forstås i en samfunnsmessig kontekst, og hvordan former en slik dimensjon ved det sosiale liv relasjoner mellom mennesker?

Husuda og "det onde øye"

Dette studiet er av *husuda*, som har likhetstrekk med fenomenet det onde øye beskrevet fra andre steder. "Det onde øye" er et utbredt fenomen, og beskrives av Clarence Maloney som "the belief that someone can project harm by looking at another's property or person" (Maloney 1976:v). Med et fokus på øyet og det å se, setter uttrykket "det onde øye" som en generalisert term begrensninger for en forståelse av lokale variasjoner (jfr. Michael Herzfeld 1981 og Abdullahi Ali Ibrahim 1994). Jeg velger derfor ikke å bruke termen "det onde øye" som en oversettelse av *husuda* i denne oppgaven. Jeg mener ordet "*husuda*" i seg selv er viktig for å få en

bedre forståelse av dette fenomenet på Lamu, og at vesentlige nyanser vil forsvinne under fellesbetegnelsen "det onde øye". På Lamu er munn, tunge og hjerte vel så viktige "veier" for *husuda*. Uttrykket "det onde øye" gir derfor et ufullstendig bilde av hva *husuda* innebærer på Lamu. Ifølge Pierre Bettez Gravel kalles "det onde øye" i Nord-Afrika og innen islam for øvrig henholdsvis "eye" og "envy" (1995:7). På Lamu finner vi igjen denne ordbruken, men det er hovedsakelig *husuda* (farlig misunnelse) som brukes som betegnelse for dette fenomenet, mens *jicho* (øye) snarere utgjør et aspekt ved *husuda* (jfr. Ibrahim 1991).⁴ Jeg anser begrepet "det onde øye" for å være for spesifikt, og mener problemfeltet hekseri gir et bedre rammeverk for å studere fenomenet *husuda*. Likhetstrekk mellom "det onde øye" og hekseri er påpekt av blant andre Mary Douglas og Brian Spooner (Douglas 1970:xxx) og Ronald A. Reminic (1974:287-288).

Teoretisk rammeverk

Lamu er et samfunn hvor harmoni vektlegges som et ideal, men hvor rang og stratifisering likevel er et dominerende trekk. Betydningen av rang kommer blant annet til uttrykk gjennom konkurranse, som sett i et historisk perspektiv preger Lamu som samfunn på ulike nivåer. Konkurranse kan forstås som en faktor som bidrar til positiv utvikling, men kan også forklares i termer av misunnelse. Misunnelse i form av *husuda* oppfattes på Lamu å ha en destruktiv virkning. Misunnelsen er et aspekt ved det menneskelige som må kontrolleres, og som ellers kan føre til onde handlinger.

⁴ For studier av det onde øyet i muslimske samfunn, se blant annet Ibrahim (1991 og 1994), Bess Allen Donaldson ([1938] 1981), Joel M. Teitelbaum (1976), Brian Spooner (1970) og Susan Rasmussen (2001).

Husuda er ikke hekseri – det er ikke det samme som det som kalles hekseri⁵ i andre samfunn. *Husuda* kan best fortolkes innenfor det antropologiske problemkomplekset "hekseri", med de begreper og perspektiver som er utviklet for å forstå hekserifenomeners kompleksitet og føringer på sosialt liv.

Hekseri har i nyere tid blitt tatt opp igjen som et viktig tema innen antropologisk forskning fra Afrika, med særlig fokus på hekseri som en del av moderniteten⁶ i afrikanske samfunn (se Peter Geschiere 1997; Henrietta L. Moore og Todd Sanders 2001 og Peter Pels 2003). Hekseri er en handlekraft som aktiviseres både i forhold til personlige erfaringer og i forhold til forskjellige samfunnsformer. Det forklarer endringsprosesser på ulike nivåer, og knyttes blant annet til politiske (se Geschiere 1997) og økonomiske prosesser (se Jean Comaroff og John L. Comaroff 1999 og Birgit Meyer 2002). Geschiere påpeker en tvetydighet ved hekseri (*sorcellerie*) som kan være både skadelig og konstruktiv, og argumenterer for at det nettopp er denne ambivalensen som gjør at det han kaller "discourses on the occult" lett tar opp i seg endringer. (Geschiere 1997:13). Hekseri er nært forbundet med sjalusi og misunnelse (se Adam Ashforth 2001; Geschiere 2001:45; Richard Eves 2000 og Francis B. Nyamnjoh 2001), og frykten dette fører med seg kan ifølge Geschiere, både fra lokalt og "vestlig" ståsted, hevdes å være til hinder for samfunnsutviklingen (Geschiere 2001:45). Det er imidlertid viktig å understreke at hekseri på lokalt plan også knyttes til suksess og tilegnelse av rikdom og makt. De som tilegner seg rikdom vil lett kunne assosieres med hekseri av andre. Samtidig er folk som fremstår som vellykkede selv engstelige for å fremprovosere andres misunnelse, noe som kan lede

⁵ Det pågår en debatt rundt begrepsbruk knyttet til hekserifenomenet. Geschiere argumenterer med at man ved å bruke uttrykkene "withcraft" og "sorcery" istedenfor eksisterende lokale uttrykk, risikerer å snevre inn et større og rikere verdensbilde (1997:14) Han finner samlebegrepet "okkult" mer nøytral. Jeg vil i denne oppgaven bruke det norske uttrykket "hekseri".

⁶ Moore og Sanders argumenterer i tråd med Comaroff og Comaroff (1993) for viktigheten av å betrakte modernitet som "multiple modernities". "Fremgang", "utvikling" og "modernitet" må ifølge Moore og Sanders forstås som multiplekse og kontekstavhengige (2001:19).

til det Geschiere kaller "occult attacks" (ibid.), og som jeg vil omtale som "hekseri" (se note 5).

Rang og differensiering tydeliggjøres på Lamu i forbindelse med bryllup. Bryllup er en kvinnelig offentlig arena hvor konflikter utspiller seg, og hvor det forhandles om sosial posisjon. Når kvinner konkurrerer om å fremstå som vellykket, kommer dette til uttrykk gjennom evnen til å fremprovosere andre kvinners misunnelse, noe som til tross for at det er farlig, anses som en bekreftelse på egen vellykkethet. *Husuda* aktiviseres der hvor folk møtes, og betydningen og forståelsen av *husuda* vises i bryllupssammenheng.

Bryllup er en kontekst hvor kvinner betrakter og vurderer hverandre, og viser frem sin vellykkethet i det offentlige rom. Jeg finner Jonathan Friedmans (1990) begrep "*sapeurs*" nyttig for å diskutere kvinners forhandling om rang i bryllupskontekster. Friedman beskriver et rangsystem hvor det å skaffe seg og å vise seg frem i prestisjefulle klær er et mål i seg selv. På Lamu er klær og estetikk et viktig aspekt når kvinner vurderer hverandres prestisje og vellykkethet, noe som særlig kommer til uttrykk innenfor bryllupskontekster. Med Friedmans begrep "*sapeurs*" argumenterer jeg for at opprettholdelse av rang knytter seg til estetikk.

Konkurransespektet ved bryllup, og dynamikken i det å se og bli sett, analyserer jeg i lys av performance-perspektiver. Kelly M. Askew (2002) argumenterer for at det ikke er et rigid skille mellom tilskuere og performer. Hun diskuterer hvordan forskjellen mellom tilskuere og performer er flytende og gir rom for forhandling av konflikter. I tråd med Askews argumentasjon hevder jeg at kvinner under bryllup på Lamu vekselvis inntar en posisjon som tilskuer og performer, og argumenterer for at bryllup er en "politisk" arena for konflikthåndtering. Konflikthåndtering kan også sees i relasjon til Victor Turners (1987) begrep "sosialt drama".

Bruce Kapferers (1984) bruk av Clifford Geertz begrepspar "deep" og "shallow play" betrakter jeg som relevant i min analyse av den vekslende posisjonen kvinner inntar som tilskuer og performer under bryllup og som er sammenfallende med deres bevegelse til og fra dansegulvet, hvor de dansende er på display.

Julien Bonhommers (2005) studie av hekseri i Gabon behandler blant annet forholdet mellom det å se og bli sett. Jeg mener Bonhommers diskusjon er relevant for analysen av usikkerheten kvinner forholder seg til ved å ikke vite hvorvidt de betraktes av misunnelige mennesker som kan ramme dem med *husuda*. Bonhomme argumenterer for at det å bli sett uten selv å se innebærer en asymmetrisk og farlig relasjon.

Feltarbeidet og metodiske implikasjoner

Feltarbeidet strakk seg over en periode på elleve måneder fra oktober 2003 til august 2004. Om lag ett år etter avsluttet feltarbeid hadde jeg ytterligere én måneds opphold på Lamu, og fikk således mulighet til å observere endringer i mine informaners tilværelse. Under dette oppholdet gjorde jeg også ytterlige observasjoner av hva som foregår under bryllup, og på hvilken måte, samt hvorfor *husuda* aktiviseres nettopp i bryllupskontekster.

Jeg hadde allerede gode kunnskaper i det lokale språket swahili, og hadde i tillegg én måneds språkundervisning finansiert av Statens lånekasse på Zanzibar før jeg begynte feltarbeidet. Jeg var godt kjent med Lamu som samfunn gjennom flere tidligere opphold hvor jeg blant annet hadde studert swahili. All kommunikasjon med mine informanter foregikk på swahili, uten bruk av tolk. Kommunikasjonen foregikk med andre ord direkte. Ettersom jeg behersker språket hadde jeg også mulighet til å plukke opp sidekommentarer og samtaler som fant sted mellom folk rundt meg til enhver tid. Språkkunnskap og en god forståelse av ikke-verbal

kommunikasjon har vært en viktig forutsetning for å kunne studere *husudafenomenet*. Hvordan folk på Lamu forholder seg til *husudafenomenet* handler i stor grad om måter å kommunisere på, og like mye det som *ikke* kommuniseres som det som faktisk blir kommunisert. Det legges stor vekt på å tolke hvordan andre uttrykker seg både verbalt og ikke-verbalt, og likeledes hvordan man selv uttrykker seg. Jeg har foretatt fortolkninger av kommunikasjon med vekt på hva folk sier, hvordan det sies og ikke minst hva som *ikke* sies (jfr. Alessandro Duranti 1992 og 1993).

Husuda er et fenomen som både kvinner og menn på Lamu forholder seg til. Jeg har valgt å tilnærme meg *husudafenomenet* med utgangspunkt i "vanlige" kvinners dagligliv, og jeg innhentet data og informasjon hovedsakelig gjennom kvinner. Kjønnsegregeringen på Lamu gjør at menn og kvinner oppholder seg atskilt mesteparten av tiden, og som kvinne opplevde jeg at kjønnsegregeringen satte begrensninger for mitt samvær med menn og min tilgang til menns aktiviteter og daglige samhandling med hverandre. Innhenting av data om *husudafenomenet* gjennom menn foregikk derfor stort sett gjennom samtaler og uformelle intervjuer. Jeg hadde likevel regelmessig omgang med menn i husholdene hvor jeg tilbrakte mest tid.

Min hensikt er å studere *husuda* ut fra "vanlige folks" ståsted, men jeg har også hatt samtaler med fire (en kvinnelig og tre mannlige) *mwalimuer* (spesialister med kunnskap om lokal medisin) som praktiserte ulike former for behandling gjennom tilgang på forskjellige kunnskapsområder (islam, astrologi, urtemedisin, ånder).

Da jeg kom til Lamu hadde jeg en ide om at jeg ville fordele tiden min mellom to deler av byen: Mkomani, den gamle stenbyen og Langoni, et nyere område. Formålet var å få et bredt spekter av informanter fra ulike sosiale sjikt. Jeg ønsket likevel å

legge særlig vekt på Langoni, som ikke er viet like mye oppmerksomhet i litteraturen som Mkomani. Etter et mislykket forsøk i å få tak i et sted å bo i Langoni, bosatte jeg meg i Mkomani. Der ble jeg boende ut feltarbeidet, til tross for at jeg kom til å tilbringe mesteparten av tiden i Langoni hvor jeg etter hvert fikk innpass i en gruppe kvinner. Selv om avstanden var i underkant av ti minutters gange var den stor nok til at kvinnene i Langoni sjelden besøkte meg, og nyheter nådde meg senere dersom jeg ikke selv var i nabolaget i Langoni. Det sistnevnte var en klar ulempe, men ved å bo i Mkomani fikk jeg også innsikt i en annen del av byen. Jeg anså det ikke på noe tidspunkt som et alternativ å flytte inn hos en familie, spesielt med tanke på at de fleste av mine informanter i Langoni knapt hadde rom til å huse sine egne familiemedlemmer. Jeg tilbrakte lange dager fra morgen til kveld i enkelte hushold, og hadde således god tilgang til å observere dagliglivet. Ved å være en del av en gruppe fikk jeg mulighet til å observere med større kontinuitet, og å følge den daglige utviklingen over tid. Dette var viktig for min problemstilling.

Av metodiske grep for innsamling av data vektla jeg hovedsakelig deltagende observasjon. I tillegg til mer tilfeldige samtaler med folk, foretok jeg også uformelle intervjuer om *husudaf* fenomenet. De fleste intervjuene gjorde jeg med kvinner, men jeg intervjuet også menn. Jeg hadde laget en mal med åpne spørsmål som jeg ville stille i løpet av intervjuet, men jeg la ikke stram føring på intervjuet som ofte fortonet seg mer som en samtale. Jeg repeterte også noen av spørsmålene til samme person med et visst tidsmellomrom, for å se om svarene ville være i overensstemmelse. Når jeg foretok intervjuer hadde jeg ingen liste med spørsmål foran meg, og jeg tok som regel heller ikke notater, men skrev ned intervjuet like i etterkant eller snakket det inn på bånd. Jeg fant blokken og pennen forstyrrende for den naturlige flyten i samtalen. Noen informanter virket mer opptatt av å svare "riktig" enn å gi uttrykk for sine "faktiske" oppfatninger når jeg tok notater, mens andre virket mer reserverte.

Etter hvert som jeg tilegnet meg større forståelse av *husuda*fenomenet, ble jeg også mer oppmerksom på hvordan jeg selv fremstod overfor mine informanter. Frykten for *husuda* blant folk på Lamu knytter seg i stor grad til frykten for at andre skal få tilgang på privat informasjon. Jeg følte meg alltid like truffet når jeg på spørsmål om hvordan man gjenkjenner en *hasidi* (misunnelig person) fikk som svar: Det er en person som er nysgjerrig og som stiller mange spørsmål. Likheten mellom en forsker og en *hasidi* var slående. Jeg la derfor stor vekt på å fremstå som interessert og ikke granskende overfor mine informanter. Jeg fant intervjusituasjonen til tider ubehagelig, ikke fordi informantene ga uttrykk for at de følte seg truet av situasjonen, men fordi jeg likevel følte at jeg opptro uhøflig. Av den grunn vurderte jeg det som særlig viktig at intervjusituasjonen tok form som en samtale snarere enn en rekke med spørsmål. Swartz (1988) påpeker et lignende dilemma fra Mombasa, hvor det å holde ting privat vektlegges, og nysgjerrige personer betraktes som farlige. Swartz opplevde at informanter uteble fra avtalte intervjumøter av frykt for at de hadde utlevert for mye informasjon.

Hvordan jeg var antrukket hadde betydning for min tilgang på informasjon. For å respektere mine informanters religiøse verdier kledde jeg meg "anstendig" med vide kjoler og et sjal over hodet. Jeg unnlot å bruke den sorte heldekkende drakten (*buibui*) som swahili kvinner bruker når de beveger seg utendørs, annet enn til spesielle anledninger som bryllup. Et stykke ut i feltarbeidet begynte jeg å innse i hvilken grad bruk av *buibui* og anstendighet i klesveien ikke bare knytter seg til religiøse, men også til estetiske verdier, som jo ofte kan være sammenfallende. Selv om jeg var tildekket, var ikke mine vide kjoler og sjal anstendige sett fra et estetisk ståsted.

Ved noen anledninger brukte jeg i tillegg til *buibui* også ansiktsslør (*ninja*) hvor bare øynene kommer til syne. Den selvopplevde erfaringen ga meg et annet utgangspunkt

for å få innsikt i kvinners bruk av ansiktsslør på Lamu. I forbindelse med bryllup var bruk av *ninja* av stor betydning for mine observasjoner. Jeg "forsvant" i gruppen med andre *ninjakledde* kvinner, og fikk mulighet til å observere bryllup på en annen måte, uten selv å vies oppmerksomhet i kraft av hvem jeg var. Når jeg befant meg i en gruppe av *ninjakledde* kvinner ble jeg, sett utenfra, en av "de andre".

Carol Delaney argumenterer med at deltagende observasjon "refers in reality to the intense experience of living in a reciprocating community; and it is an experience that tests the professional distancing of the anthropologist [...]" (Delaney 1988:293). Jeg kom nært inn på flere av mine informanter, og mitt valg om ikke å kle meg i *buibui* til daglig var, i tillegg til den tropiske varmen, et forsøk på å markere både overfor meg selv og mine informanter at jeg ikke bare var en "venninne" men også forsker. Jeg innser i ettertid at denne markeringen nok var en mer effektiv påminnelse for min egen del enn for mine informanter.

Jeg var opptatt av at mine informanter skulle vite at jeg studerte *dem*, og ikke bare svarene de ga meg på konkrete spørsmål. Jeg tror likevel ikke de ble riktig klar over i hvilken grad jeg observerte dem, og de så nok på meg mer som en venninne enn en forsker i situasjoner hvor det ikke ble markert ved at jeg stilte spørsmål. Jeg har i etterkant gjort flere grep for anonymisering, og utelatt informasjon som jeg har vurdert å være av en særlig delikat og fortrolig karakter.

Jeg fikk stadig høre historier om hvordan *husuda* hadde forårsaket forskjellige uheldige tilstander, og blant informantene som jeg hadde et fortrolig forhold til kunne jeg bli innviet i deres mistanker om hvem de mente var *hasidi*. Det å stille spørsmål rundt beskyldninger om at en person er *hasidi*, vil kunne oppfattes som å nøre oppunder en konflikt. Jeg stilte derfor ikke spørsmål om konkrete beskyldninger med mindre temaet ble brakt på bane av mine informanter. *Hasidi*

oppfattes som et skjellsord, og ingen på Lamu (etter min erfaring) vil vedkjenne seg å være *hasidi*. Beskyldninger om at en person er *hasidi* blir sjelden direkte uttalt i personens nærvær, ettersom det vil være skamfullt for begge parter. Dette er et typisk trekk ved hekserelaterte fenomener, nemlig at ingen er åpne på at de selv bedriver denne type praksis. Jeg forsøkte under feltarbeidet hele tiden å være bevisst på hvor lett det er å "legge ord i munnen" på folk, og å få *husuda* "bekreftet" i situasjoner hvor det kanskje ikke ble ansett som en faktor. Dersom situasjoner oppstod som jeg trodde mine informanter ville relatere til *husuda*, forsøkte jeg derfor ikke å stille spørsmål eller nevne ordet *husuda* før i etterkant.

Jeg fikk mye positiv respons for min interesse for *husuda*-fenomenet, men ble også advart om at jeg kom til å bli redd etter hvert som jeg lærte mer om det. I begynnelsen av feltarbeidet fikk jeg ofte høre at jeg ikke trengte å være redd for å bli rammet av *husuda*, ettersom jeg verken var swahili eller muslim og jeg ikke visste noe om det. Men senere i feltarbeidet når jeg hadde tilegnet meg mer kunnskap om *husuda*, og ifølge mine venner var jeg blitt mer "swahili" og kanskje i deres øyne også mer muslimsk, var jeg ikke lenger uimottagelig for *husuda*.

Presentasjon av informanter

Det var mange mennesker jeg daglig forholdt meg til på Lamu. Jeg hadde hele tiden regelmessig kontakt med om lag førti kvinner og menn i ulike aldre og fra ulike sosiale sjikt. Mine hovedinformanter var en gruppe på åtte kvinner i alderen mellom tretti og førti år, som alle bodde i Langoni. I min daglige kontakt med disse kvinnene forholdt jeg meg også til deres ektemenn, sønner, døtre, mødre, fedre, søstre, brødre og andre slektninger og venninner. Ettersom feltarbeidet ikke var mitt første møte med Lamu kjente jeg i utgangspunktet et stort antall personer, og jeg hadde allerede stiftet bekjenskskaper med noen av kvinnene som ble mine hovedinformanter. Jeg har

valgt å bruke ordet "venninne" og "venn" istedenfor "informant" i denne oppgaven, fordi jeg mener det er et mer dekkende uttrykk for relasjonen jeg hadde til dem jeg var i regelmessig kontakt med.

Jeg har valgt å kalle kvinnene i Langoni som jeg tilbrakte mest tid sammen med, som en "venninnegjeng" eller "venninnene". Det er her viktig å presisere at det ikke dreier seg om en selvutnevnt, klart avgrenset eller stabil gruppe. I løpet av feltarbeidet og året etter hadde venninnegjengen allerede endret ansikt. Et par av venninnene var ikke lenger på talefot på grunn av konflikter, og ytterligere et par hadde flyttet med sine ektemenn til andre byer.

I litteraturen fra Lamu fremheves ofte en forskjell på grunnlag av opphav mellom *hadrami*, (fra et område i Yemen), *bajun* (nærliggende områder nord for Lamu) og *waamu* ("opprinnelig" fra Lamu) (se blant annet Le Guennec-Coppens 1983, Fuglesang 1994 og John Middleton 1992). I henhold til denne inndelingen var venninnene verken *waamu* eller *hadrami*, men flere hadde foreldre som hadde flyttet til Lamu fra nærliggende områder, og som var *bajun*. Venninnene fremhevet ikke forskjeller på grunnlag av en slik kategorisering, men anså seg først og fremst å være fra Lamu.⁷

De fleste venninnene kjente hverandre fra før de ble gift, og noen av dem var i slekt. Det var bare én som ikke var oppvokst på Lamu men som hadde flyttet dit med sin ektemann i voksen alder. Alle venninnene hadde flere barn i alderen mellom ett og tyve år. De fleste av venninnene levde i ekteskapsforhold, bortsett fra to som var skilt. En av de som var skilt bodde med barna hos sin fraskilte mor, mens den andre eide sitt eget hus. Levestandarden blant venninnene varierte, men ingen kom fra "velstående" hjem. Tre av venninnene hadde ektemenn med gode inntekter, og

⁷ Jeg vil ikke her gå inn i en etnisitetsdebatt.

dermed høy økonomisk velstand. De som hadde ektemenn med lavere eller ustabile inntekter drev selv små gjøremål som hennamaling eller sying av klær på bestilling, som skaffet dem en viktig inntektskilde. Den ene av venninnene som var skilt var i stor grad prisgitt økonomiske bidrag fra slektninger for å klare å skaffe nok penger til mat og andre nødvendige utgifter. Ektemennene jobbet som fiskere, håndverkere eller drev egne forretninger, mens andre uten faste inntektskilder tok de dagsjobbene som bød seg.

Ikke alle venninnene stod hverandre like nær, og de som var i slekt eller som hadde vært venninner fra de var små, hadde ofte et mer fortrolig forhold enn andre. Det var sjelden alle venninnene var samlet samtidig, og alle hadde også sine egne nettverk av andre venninner og slektninger. Venninnene betraktet meg i tillegg til venninne også som "deres" europeer (*mzungu*). De tok æren for å ha kledd meg opp, sminket meg, lært meg å danse og "gjort meg swahili".

Organisering av oppgaven

I neste kapittel gir jeg en oversikt over den regionale konteksten for denne analysen. Jeg trekker frem geografiske, økonomiske, religiøse og historiske aspekter ved Lamu som samfunn. Lamu har vært preget av stadige skiftninger både økonomisk og politisk, og betydningen av rang er særlig vektlagt i dette samfunnet.

Gjennom en beskrivelse av Lamu diskuterer jeg i kapittel 3 hvordan kjønnssegregering preger byens romlige organisering. Med utgangspunkt i hvordan en hverdag arter seg for kvinner i Langoni, argumenterer jeg imidlertid for at kjønnssegregering ikke bare er romlig betinget, men også kommer til uttrykk gjennom tidsbruk. Avslutningsvis i dette kapitlet studerer jeg kvinners bruk av

buibui og *ninja* (ansiktsslør), som i tillegg til å gi kvinner større mobilitet utenfor hjemmet, også gir dem mulighet til å oppnå en grad av anonymitet.

I kapittel 4 diskuterer jeg hvordan ustabile ekteskapsrelasjoner forsterker betydningen av relasjoner mellom kvinner både for økonomisk og moralsk støtte. Nære relasjoner mellom kvinner anses imidlertid også for å være farlige, særlig hvis konflikter oppstår. Nære venninner kjenner hverandres hemmeligheter, og kan derfor lett påføre hverandre skam hvis hemmeligholdet ikke respekteres. I dette kapittelet ser jeg også på sjalusi i ekteskapet, og hvordan *husuda* anses å kunne påvirke relasjoner mellom ektefeller.

I kapittel 5 introduserer jeg *husuda* som en del av et dynamisk sykdomsbilde. Selv om det ved sykdom eller annen motgang kan stilles en diagnose, oppfattes ikke denne som noe som utelukker at det også kan ligge andre årsaker til grunn. Det fortoner seg snarere som en dialog mellom mulige årsaksforklaringer. Jeg utforsker videre i dette kapittelet ulike måter å behandle og forebygge *husuda* på. Gjennom å være en god muslim oppnår man beskyttelse fra Gud, og jeg diskuterer hvordan det å være en god muslim av noen blir knyttet til det å ikke tro på *husuda*.

Dilemmaet mellom hemmeligholdelse for å unngå andres misunnelse, og det å vise seg frem som vellykket, er særlig tydelig i forbindelse med bryllup, som er fokus for de to følgende kapitlene. I kapittel 6 diskuterer jeg hvordan det å holde storslagne bryllup for sine døtre er en viktig måte for kvinner å tilegne seg sosial status og anerkjennelse. For å kunne gjennomføre slike store og kostbare arrangementer er imidlertid en kvinne helt avhengig av andre kvinner og sine sosiale nettverk. Gjennom et alment akseptert system av resiprositet forplikter kvinner seg til å bidra dersom de er bemidlet, med både finansiell og praktisk støtte. Et storslagent bryllup

er således ikke bare en indikator på økonomisk velstand, men også en bekreftelse på popularitet og sosial vellykkethet.

Etter å ha diskutert bryllup fra arrangørenes ståsted, retter jeg i kapittel 7 søkelyset på det som foregår under bryllupsseremonien *kupamba*. Med strenge krav til nye klær, konkurrerer kvinner om å fremstå som vellykkede gjennom display av skjønnhet. Det å vise seg frem som attraktiv og misunnelsesverdige er av stor betydning for kvinners forhandling om sosial posisjon. Dette kommer til uttrykk under *kupamba* som utspiller seg som et "sosialt drama" (jfr. Turner 1987.)

I kapittel 8 utforsker jeg hvordan folk på Lamu forholder seg til mistanker rundt hvem som er *hasidi* (misunnelige personer). Jeg viser hvordan effekten av *husuda* kommer til uttrykk i hverdagssituasjoner, og argumenterer for at kvinner og menns forskjellige bruk av sosialt rom, hvordan de vurderer hverandre på ulike grunnlag, legger føring på hvordan de forholder seg til, og snakker om *husudaf*fenomenet.

Avslutningsvis i kapittel 9 diskuterer jeg fenomenet *husuda* i forhold til oppfatninger rundt og viktigheten av å kontrollere emosjoner.

La meg nå gå over til en beskrivelse av bakgrunnskonteksten for denne analysen.

Kapittel 2

BAKGRUNN OG KONTEKST

Utenfor Kenyas nordkyst i en øygruppe nær fastlandet, ligger Lamu på en øy med samme navn.⁸ Lamu fungerer som et politisk og administrativt senter for Lamudistriktet, som i tillegg til øygruppen omfatter det umiddelbare fastlandet innenfor. De fleste av byens om lag tolv tusen innbyggere er muslimer og "swahili", en betegnelse som har vært fokus for mye diskusjon. Klimaet er tropisk, og tette mangroveskoger bekler store deler av sjølinjen avløst innimellom av langstrakte hvite strender. Monsunvinden som blåser fra nordøst (*kazkasi*) i perioden oktober til februar og fra sørvest (*kusi*) i perioden mai til august, brukes som betegnelse for en lokal inndeling av året i bedre (*kazkasi*) og dårligere (*kusi*) økonomiske perioder. Den jevne nordøstvinden gjør havet rolig og lettere tilgjengelig for seildrevne lokale fiskebåter, og turister foretrekker også denne perioden hvor været er stabilt. Sørvestvinden kommer med et uforutsigbart vær med regn, malaraiainfisert mygg og ujevn vind som gjør det vanskelig for båter å passere sørenden av øya. Store

⁸ Jeg vil i denne oppgaven bruke "Lamu" som betegnelse for byen, og spesifisere dersom jeg henviser til hele øya.

mengder med regn gjør det også vanskelig å passere landveien til Lamu,⁹ som i dag står for størstedelen av Lamus vareforsyning.

Økonomi og lokale virksomheter

Lamu har i motsetning til sine naboøyer rikelig tilgang på godt vann,¹⁰ men jordsmonnet på Lamu består av mye sand, og egn seg ikke til jordbruk. Øyas dyrkede mark domineres av kokospalmer og andre frukttrær. I tillegg til salg på markedet, leveres kokosnøtter til en liten fabrikk som fremstiller kokosnøttolje, og som er Lamus eneste tilløp til industri.

Det er stor lokal etterspørsel etter skreddere og møbelsnekkere, men også båtbyggere og andre håndverkere. Noen driver små butikker, restauranter eller hoteller, men det er få swahilifolk på Lamu som jobber i disse virksomhetene dersom de ikke selv er eiere, direkte eller indirekte gjennom slektskap. Havet utgjør en svært viktig inntektskilde, men ironisk nok kan det være vanskelig å få tak i fisk dersom man ikke er tidlig ute, fordi store mengder sjømat eksporteres. Mangrovetømmer var også lenge en viktig handelsvare og inntektskilde for Lamu inntil det på 1980-tallet ble lagt restriksjoner for hugging av mangrovetrær til annet enn lokalt bruk.

I tillegg til fiske er transport en viktig del av båtvirksomheten som også i stor grad er rettet mot turisme. I flere tiår har turisme vært av økende betydning for Lamus økonomi, men det siste tiåret har vært preget av nedgang. Såkalte strandgutter, som livnærer seg av å tilby turister blant annet guidede turer i byen, seilturer og eselturer,

⁹ Etter mange uferdige og mislykkede forsøk på å sikre og gjøre veien fra Lamu mot Malindi lettere fremkommelig, var det under mitt feltarbeid omsider et prosjekt som så ut til å lykkes.

¹⁰ I motsetning til naboøyene Pate og Manda, hvor den sistnevnte sies å ha blitt fraflyttet på grunn av brakkvann i brønnene, har Lamu et godt grunnvann som i nyere tid har blitt supplert med rørlagt vann fra et stort basseng filtrert gjennom sanddynene i sørenden av øya.

presses under en stadig større innbyrdes konkurranse.¹¹ Mot provisjon er strandgutter med på å formidle kontakt mellom (kvinnelige) turister og lokale kvinner ved å tilby hennadekorering utført av en "søster". Noen kvinner vil også oppsøke turister på egenhånd. I likhet med menn tar kvinner del i den uformelle økonomien, og deres inntekter er ofte av avgjørende betydning for husholdets økonomi. Den offentlige sektoren gir også kvinner med utdanning mulighet for lønnet arbeid utenfor hjemmet.

Utdanning anses som viktig på Lamu, men behov for inntekter og få arbeidsmuligheter hvor utdannelsen kan anvendes gjør at mange ikke fullfører. Jeg har møtt flere unge menn som hadde avbrutt utdannelsen sin tidlig for å tjene penger, men som til gjengjeld har vært viktige bidragsytere for skolegangen til sine søstre.

Islam på Swahilikysten

Øst-Afrikas kyst fra sør i Somalia til nord i Mosambik, og de mange utenforliggende øyene til og med Komorene og deler av Madagaskar, utgjør et område forbundet gjennom språklige, kulturelle, religiøse og historiske fellesnevner. Men det er viktig å presisere at det innenfor dette området også er store lokale variasjoner. Le Guennec-Coppens definerer swahili identitet som et resultat av arabisk-afrikansk kontakt med gjensidig innflytelse og inngåelse av ekteskap, over et tidsrom på over to tusen år (2002:67).

Monsunvinden muliggjorde en tidlig forbindelse via sjøveien mellom swahilikysten og andre områder rundt Det indiske hav. Den tidligst kjente dokumentasjonen som

¹¹ For mer om strandgutter i swahili samfunn, se T. Bikales (1990), Robert Peak (1989) og Susan Beckerleg (1995).

bekrefter en slik forbindelse er "Periplus av Det eritreiske hav", som ble skrevet på gresk av en ukjent forfatter rundt år 130 etter år null (Derek Nurse og Thomas Spear 1985:27). I tråd med M.N. Pearson (2000) vil jeg hevde at swahilikysten best kan belyses dersom man anser dette området som en del av Det indiske hav. "Swahili" betyr "kystfolk" og Pearson påpeker at et viktig fellestrekk for områdene rundt Det indiske hav nettopp er at de er litorale (2000:44). Tilgang til sjøveien gjorde samfunn ved kysten mer kosmopolitiske enn grupper i innlandet, noe som ifølge Pearson blant annet medvirket til kystsamfunnenes konvertering til Islam (ibid.).

Den tidligste moskeen man kjenner til i området langs swahilikysten ble utgravd i Shanga på Lamus naboøy Pate, og er datert fra 700-tallet (Mark Horton og John Middleton 2000:49). Det var likevel ikke før på ellevehundretallet at størstedelen av swahilibefolkningen hadde konvertert til Islam (Pearson 2000:46). På Lamu er majoriteten sunni-muslimer og tilhører shafii skolen innen islam. Men det er også viktig å presisere at Islam på Lamu og swahilikysten for øvrig er et resultat av en resiprositet i møtet mellom arabisk (og annen) innflytelse og swahili "afrikanisering" (ibid.:52-53).

I litteraturen fra swahilikysten diskuteres ofte "lokale" praksiser (*mila*) og religion (*dini*; islamske retningslinjer) opp mot hverandre som ulike måter å forholde seg til verden på. Pat Caplan poengterer at både *mila* og *dini* utgjør en del av swahili verdenssyn, og i sin studie av forhandling av ekteskapskonflikter på Mafia argumenterer hun for at både kvinner og menn bruker, og velger å forholde seg til, *mila* og *dini* ettersom hva de anser for å være mest virkningsfullt (1995:219-220). En slik pragmatisk holdning til forholdet mellom *mila* og *dini* kommer tydelig frem gjennom hvordan kvinner og menn på Lamu forholder seg til fenomenet *husuda*. Men det innebærer ikke at folk alltid har en klar og bevisst oppfatning om hva som

er hva. Jeg vil hevde at det på Lamu er en tendens til å tillegge lokale praksiser (*mila*) en mer religiøs karakter.

På Lamu holdes det årlig en stor feiring av profeten Mohameds fødsel (*maulidi, mfungo sita*),¹² som tiltrekker seg både pilegrimer, turister og andre tilreisende. Denne begivenheten anses som et stort høydepunkt for lokalbefolkningen, og er med på å gi Lamu status som et viktig religiøst senter for Øst-Afrika. Lamu gir inntrykk av å være mer konservativ i forhold til kjønnssegregering enn andre byer langs swahilikysten. Dette var for meg særlig slående da jeg under et utendørs bryllup i Mombasa observerte pyntede kvinner danse i direkte påsyn av en gruppe menn, som ikke var relatert til bryllupet. Mine venninner fra Lamu lot ikke til å la seg sjenere av de mannlige tilskuerne, og jeg ble forklart at hvis man hindret mennene innsyn kunne de komme til å lage bråk. På Lamu observerte jeg aldri at menn åpenlyst betraktet utildekkede kvinner på denne måten.

Historisk kontekst

I likhet med andre steder langs swahilikysten tilrettela Lamus strategiske plassering mellom innlandet og havet for en langvarig handelsvirksomhet, hvor swahilifolk opptok en viktig posisjon som mellommenn med kontakt rettet både mot Det indiske hav og spesielt Den persiske bukt, og Afrikas innland. På slutten av 1400-tallet nådde portugiserne swahilikysten på sin jakt etter gull og krydder, og forsøkte å ta kontroll over den veletablerte handelen over Det indiske hav. Portugisernes nærvær svekket Lamu og andre swahili byers økonomiske og politiske posisjon (Middleton 1992:45).

¹² Denne særegne feiringen av profeten Mohameds fødsel ble initiert av Habib Saleh, som grunnla Riyadhha moskeen som sto ferdig i begynnelsen av forrige århundre. Se Abdul Hamid M. el Zein (1974).

Nedgangstiden vedvarte i vel to hundre år før de med støtte fra Oman greide å overmanne portugiserne, som trakk seg ut av området.

I 1840 ble hovedstaten for det omanske sultanatet flyttet fra Oman til Zanzibar. Dette medførte store endringer av handelsvirksomheten, som nå i stor grad var basert på slaver og elfenben. Bruk av slaver som billig arbeidskraft økte på Lamu, og med en immigrasjon fra India og Yemen (Hadramaut) som det ble oppfordret til, blomstret det opp en ny velstand blant Lamus overklasse, som gjorde en luksustilværelse mulig. I denne perioden var omansk levesett et forbilde og ideal på Lamu (Fuglesang 1994). Det å være "sivilisert" ble knyttet til det å være "arabisk",¹³ noe som ifølge Randall L. Pouwels innebar å gi inntrykk av økonomisk velstand selv om den ikke fantes (1987:182). For å fastholde sin privilegerte posisjon som Lamus overklasse i møte med nyankomne arabiske innflyttere fra Hadramaut, ble det vanlig å påberope seg et arabisk opphav (Fuglesang 1994).

Lamus velstand ble avløst av et kraftig økonomisk fall og en ny nedgangsperiode under det britiske kolonierredømmet rundt begynnelsen av forrige århundre. Som følge av slaveriets avskaffelse mistet Lamus overklasse viktig arbeidskraft, som blant annet hadde sørget for driften av store plantasjoner på fastlandet. Lamu ble også svekket i sin rolle som handelsby, til fordel for Mombasas dype havn som ble tilknyttet innlandet gjennom den nye jernbanelinjen som førte helt inn til Kampala (Uganda). Den britiske styresmakten la sitt administrative sete til Nairobi, og favoriserte dette området og høylandet rundt for utvikling av industri og jordbruk. Lamus overklasse, som hadde vanskeligheter med å finne nye inntektskilder, begynte å selge unna land for å opprettholde et inntrykk av fortsatt velstand og

¹³ "Ungwana" som var den swahili betegnelsen for "sivilisert" og som overklassen (*waungwana*) hadde brukt for å skille seg fra andre grupper, ble ifølge Pouwels (1987:182) fortrent til fordel for "ustaarabu" som refererte til arabiskhet.

overklasse (A.I. Salim 1973). Nedgangstiden medførte en høy emigrasjon fra Lamu. I perioden 1914 til 1923 ble, ifølge Salim, innbyggertallet nesten halvert (ibid.:136).

Patricia W. Romero påpeker at nesten hele hindudelen av befolkningen hadde flyttet fra Lamu i løpet av 1930-tallet (1997:182).

Som en følge av kystens desentralisering var det mange som ønsket en løsrivelse av kysten fra innlandet. Men som en del av den nye kenyanske nasjonalstaten etter frigjøringen fra den britiske kolonimakten i 1963 opplevde Lamu en marginalisering i forhold til innlandet. Det ser ut til å være en generell oppfatning på Lamu at kysten underprioriteres av kenyanske styresmakter dominert av kristne afrikanere fra innlandet. Mange påpeker at også folk på Lamu selv er skyld i at de "henger etter" og ikke klarer å ta del i den nasjonale utviklingen (*maendeleo*), og legger særlig vekt på Lamus lave utdannelsesnivå. "Vestlig" utdanning ble lenge motarbeidet av religiøse ledere på Lamu som først i 1947 fikk sin første sekulære skole (Fuglesang 1994). Jeg ble ofte forklart at swahlilifolk istedenfor å drive hverandre fremover gjennom positiv konkurranse, bruker krefter på å holde hverandre nede og ødelegge for hverandre, en egenskap som tillegges misunnelige mennesker (*hasidi*).

Folk på Lamu har erfart store skiftninger, og viktigheten av å opprettholde rang er en gjennomgående faktor ved Lamus historie. Lamus overklasse fortsatte å holde store bryllupsfeiringer til tross for alvorlige nedgangstider for å gi inntrykk av velstand og for å hevde sin posisjon i samfunnet (Patricia Romero Curtin 1984). Dette aspektet ved Lamus historie kommer til uttrykk i konkurransen som utspiller seg blant kvinner i å overgå hverandre i sosial og estetisk vellykkethet (se kapittel 6 og 7).

Identitet og rang

Identitetsproblematikken har vært viet stor oppmerksomhet i litteraturen fra swahilikysten (se blant annet Carol M. Eastman 1971, Horton og Middleton 2000, Le Guennec-Coppens 2002, Alamin M. Mazrui og Ibrahim Noor Shariff 1994 og Middleton 1992). Lamu og swahilikysten for øvrig har som vi har sett vært preget av stadige endringer og påvirkning utenfra, og swahilifolks rolle som handelsmenn og mellommenn har ofte vært påpekt som avgjørende for deres særskilte egenskap til å tilpasse seg nye omstendigheter. En stadig tilflytting av nye grupper og tidlig utveksling med den persiske bukt, India og andre områder rundt Det indiske hav og Afrikas innland har vært med på å forme Lamu som et komplekst og stratifisert samfunn (François Constantin 1989:147).

Folk på Lamu omtaler seg gjerne som "oss swahili" (*sisi waswahili*), men de vektlegger også interne forskjeller ved å referere til regional opprinnelse. I mye av litteraturen fra Lamu brukes "*waamu*", "*hadrami*" og "*bajun*" som betegnelser for noen slike forskjeller basert på opphav (se blant annet Fuglesang 1994 og Le Guennec-Coppens). Med unntak av "*bajun*" brukte ikke mine informanter disse termene, men refererte snarere til stedet folk var oppvokst, som for eksempel *wa-shanga*, *wa-pate*, *wa-mkomani* og *wa-langoni*.

Pragmatisk bruk av krav om opphav har vært en måte for swahilifolk å fremme egne interesser og forsøke å opprettholde rang og posisjon både innad og i møte med andre grupper. Eksempelvis ga det under den britiske kolonimakten flere fordeler å kategoriseres som "ikke-innfødt", og dermed også "arabisk", enn "innfødt" (Mazrui og Sariff 1994). I tillegg til opphav har anskaffelse av rikdom og det å være lærd i islam vært viktige indikatorer på rang (Fuglesang 1994:61). Men den yngre generasjonen legger stadig større vekt på allmenn utdanning og økonomisk velstand som måter å tilegne seg sosial status (ibid.). Dette er en tendens som gir nye

muligheter til å klatre i rangsystemet. Jeg vil hevde at rangsystemet eller snarere de nye mulighetene til å stige i rangsystemet er viktig for hvordan folk på Lamu forholder seg til fenomenet *husuda*. Endringer som rask økonomisk oppgang oppfattes som særlig farlig. Det anses derfor som viktig å skjule slik fremgang for omverdenen, og bare gradvis gå til tilegnelse av nye goder. Dette er særlig påfallende i forbindelse med byggeprosjekter som i perioder kan stoppes for å gi inntrykk av at man ikke har økonomisk kapasitet til å fortsette, selv om dette kanskje ikke er tilfelle.

Rangsystemet på Lamu har i stor grad vært stedsbetinget innenfor byens rammer. Stenbyen i Mkomani (se fig. 3) i den nordlige delen av byen, som er den største og mest intakte stenbyen langs swahilikysten med sine om lag 400 hus, har vært forbeholdt Lamus gamle "aristokratiske" familier som regner seg for å være "opprinnelig" fra Lamu (*waamu*) (Middleton 1992 og Fuglesang 1994). I stadig konkurranse fra rike og velstående arabiske innflyttere forsøkte *waamu*-familiene å forhindre at andre grupper bosatte seg i Mkomani, og således verne om sin høye posisjon innen bysamfunnet.¹⁴

Langoni, den nyere bydelen i sørenden av byen, har i motsetning til Mkomani vært åpen for bosetting av blant annet forhenværende slaver og nyankomne grupper fra både nærliggende områder (*Ubajuni*), India og fra områder rundt den persiske bukt som Hadramaut (i Yemen).¹⁵

¹⁴ Mange stenhus har i mangel på økonomi til vedlikehold blitt ubeboelige, og solgt til turister som kan påkoste nødvendig restaurering. Ifølge Fuglesang (1994) har *waamu*-familier foretrukket å selge til turister, etter som disse ikke er en del av det lokale rangsystemet, og derfor heller ikke utgjør en trussel for deres egen status. Stenhus er ifølge Middleton (1992) symbolske strukturer som "[...] represent the permanence, stability, credit-worthiness, and purity of the owning lineage" (1992: 65).

¹⁵ I de fleste swahili byer finner man et tilsvarende skille mellom en gammel stenby forbeholdt byens elite (*waungwana*), og nyere perifere områder bebodd blant annet av etterkommere av forhenværende slaver og "nylig" ankomne grupper (Horton og Middleton 2000, se også Garth Andrew Myers 2003). For mer om bosetting av ulike grupper på Lamu se Abdul Hamid M. el Zein 1974, Fuglesang 1994, Le Guennec-Coppens 1983 og Middleton 1992.

Rivalisering mellom konkurrerende grupper eller områder har vært fremhevet som en tendens i swahili bysamfunn (Abdul Hamid M. el Zein 1974; T.O. Ranger 1975 og Pouwels 1987). På Lamu (og andre steder) utspilte konkurransen seg blant annet gjennom å overgå hverandre med overdådige fester, og spektakulære mannlige dansesesjoner med bruk av kostymer (*beni*) (Ranger 1975:27-28).¹⁶ De konkurrerende områdene endret tidvis lokalitet og omfang. Da konkurranse i form av *beni* avtok rundt 1960, var det Mkomani og Langoni som satte ramme for de to rivaliserende områdene i byen (ibid.:77-83). Konkurransespektet mellom Mkomani og Langoni kommer fortsatt til uttrykk gjennom blant annet fotballkamper og seilas.

De sosiale forskjellene mellom Mkomani og Langoni har endret seg betraktelig i senere tid, og Langoni har tilegnet seg større økonomisk, religiøs og politisk innflytelse. Mange *waamu*-familier sikrer seg stabile inntekter ved å leie ut atskilte rom i de store stenhusene, og Mkomani har fått et stadig større innslag av andre grupper som blant annet nyankomne innflyttere fra innlandet. Men til tross for store endringer har Mkomani på mange måter klart å opprettholde en hevet posisjon i Lamus bybilde, noe mine venniners høye forventninger til bryllup holdt av familier fra Mkomani vitner om.

I neste kapittel vil jeg, gjennom en nærmere beskrivelse av ulike områder på Lamu, fremheve hvordan kjønnssegregering setter premisser for kvinner og menns bruk av byen.

¹⁶ Strobel (1979) beskriver *Lelemama*-dans fra Mombasa som en kvinnelig versjon av den mannlige *beni*-dansen.

Kapittel 3

ORGANISERING AV TID OG ROM

Mkomani

Hovedgaten (Usita wa Mui; litt. byens gate) som går parallelt med og et kvartal innenfor sjøsiden i øst, strekker seg som en akse fra nordenden til sørenden av byen. Denne aksen kan grovt sett deles inn i tre områder, Mkomani, Mkunguni¹⁷ og Langoni.¹⁸ Mkomanis arkitektur vender innover, og de romslige stenhusene er bygget rundt et atrium med tunge, tykke korallvegger som virker svalende i den ofte intense tropiske heten. Den åpne plassen gir god lufting og rikelig med lys, og de tunge veggene viker bare så vidt plass til de rette, smale gatene som skiller husene fra hverandre. Med ofte bare noen få, smale åpninger eller vinduer ut mot gaten skjerner de kraftige veggene husets indre private kjerne fra gaten utenfor og omverdenen. Arkitekturen til de gamle stenhusene fremhever et skille mellom inne og ute, privat og offentlig (Fuglesang 1994:77). Ettersom de fleste av kvinners aktiviteter foregår innendørs, kan de tykke veggene også ses som en metafor på kvinners utilgjengelighet, og en grense mellom den mannlige og kvinnelige sfære

¹⁷ Mkunguni kalles også Mtaamwini (midten av byen).

¹⁸ Liten tilgang på land og høye priser har de siste årene fått mange til å bosette seg i områder i ukanten av Lamu der tomter kan oppdrives til en rimelig pris, og hvor det de siste årene har vokst frem små "forsteder", som Kashmir og Bombay.

(ibid.). Innvendig er stenhuse også inndelt i mer og mindre tilgjengelige og private områder, hvor den mest private delen er soverommet til husholdets overhode (*ndani*) (Middleton 1992:63-65). Den kompakte fasaden verner kvinner mot uvedkommendes blikk, og gjør husets kjerne og aktiviteter utilgjengelige for utenforstående.¹⁹

Mkunguni

Hovedgaten gjør et lite opphold der hvor Mkomani slutter og viker rom for en stor åpen plass før den henter seg opp igjen og fortsetter videre gjennom Langoni.

Mkunguni, hvor vi blant annet finner Lamus store marked for grønsaker, kjøtt og fisk, har sitt navn etter to store trær som rager høyt over den store åpne plassen foran fortet.²⁰ På motstående side av fortet og på hver sin side av en bred passasje som leder ned mot sjøen, finner vi postkontoret og forskjellige offentlige administrative kontorer bak restene av det som for noen år tilbake utgjorde Lamus rettslokaler. Mkunguni blir således et knutepunkt mellom sjøsiden (*pwani*) Mkomani og Langoni, og er et område med mye ferdsel.

På den åpne plassen utenfor fortet så vel som i hovedgaten og andre folksomme steder, skal kvinner ideelt sett ikke oppholde seg annet enn som forbi passerende på vei til et ærend. De kan stanse kort opp for å veksle hilsener med kvinnelige bekjente de møter på veien, men kvinner og menn unnlater ofte å hilse hverandre, også hvis de er nære slektninger. Postkontoret med sine gule telefonbokser er et populært sted for kvinner, hvor de kan ringe og holde kontakten med slektninger og venninner

¹⁹For en nærmere beskrivelse av Mkomani se Fuglesang (1994), Le Guennec-Coppens (1983) og Middleton (1992)

²⁰Fortet ble bygget av det omanske sultanatet på Zanzibar og stod ferdig i 1821. I det tjuende århundre helt frem til 1984 fungerte fortet som fengsel. Det har siden blitt restaurert og tilhører i dag Lamu museum, og rommer blant annet byens bibliotek.

bosatt andre steder. De siste par årene har stadig flere kvinner fått tilgang på mobiltelefoner, og køene rundt telefonkioskene har minket.

Menn har gjerne faste steder hvor de pleier å gå til bestemte tider av dagen for å treffe venner og bekjente. De fastmurte benkene (*baraza*) som omslutter de skyggefulle trærne foran fortet er et populært sted for menn som samles for å prate og kanskje tygge *khat*.²¹ Denne store plassen utgjør en viktig lokalpolitisk arena hvor det jevnlig holdes appeller og taler (*hotuba*) om aktuelle samfunnsproblemer, og hvor både talerne og tilhørerne domineres av menn.

Mkunguni utgjør også et viktig møtested for kvinner. Inne i fortet holdes det stadig gedigne bryllupsfester (*kupamba*) hvor et stort antall kvinner fra ulike sjikt og områder samles godt skjermet fra menns påsyn. Jeg vil argumentere for at slike bryllupsfeiringer på Lamu utgjør en viktig politisk arena for kvinner hvor det forhandles om status og sosial posisjon (se kapittel 6 og 7). Dette sentrale området av byen er således et slags forum for ulike politiske aktiviteter, både på nasjonalt og lokalt nivå, og for både kvinner og menn.

Sjøsidene

Flere av mine venninner unngikk å spasere langs byens sjøside. Når de en sjelden gang likevel beveget seg på denne strekningen, sørget de for å skjule ansiktet

²¹ På Lamu og langs kysten av Kenya for øvrig oppfattes den utbredte bruken av *khat*, en narkotisk plante, som et økende samfunnsproblem (se Fuglesang 1994, Peak 1989). Det er særlig det økonomiske aspektet ved forbruket som kritiseres, og et gjennomgående argument er at menn daglig skusler bort store summer på *khat* og dermed forsømmer sine plikter som forsørgere. *Khat* er et lovlig rusmiddel i Kenya, men på Lamu har det fra lokalt hold blitt gjort (mislykkede) tiltak for å forhindre tilgang på *khat*. Det økte forbruket av forbudte og tyngre narkotiske stoffer som heroin (*unga*) de siste par årene har delvis tatt fokuset vekk fra debatten rundt bruk av *khat*. *Khat* kalles ved mange navn på Lamu (*miraa*, *marungi*, *gati*), og betegnes også med uttrykk som betegner type og kvalitet (for eksempel *kilalo* som betyr at den er fra dagen før).

omhyggelig. Sjøsiden fremstår som et område dominert av menn, hvor kvinner har få ærend annet enn når de skal reise med båt. Jeg har overhørt menn bebreide sine koner og søstre for å ha blitt observert i dette området. Men sjøsiden er ikke blottet for kvinner, og på kveldstid kan man se små grupper med kvinner passere eller ektepar ute på en kveldstur.

Moloen langs sjøsiden er den eneste strekningen i byen som er bred nok til at øyas bil, lastebil, sykebil og traktor kan passere, og ettersom øyas eneste vei til omverdenen er sjøveien²² er sjøsiden utgangspunktet for en rekke forskjellige gjeskjefter. Langs sjøsiden er det tett mellom mastene, med et opphold mellom den nye og den gamle kaien ved Mkunguni, hvor vannet er dypt nok til at større fullastede båter og ferger kan legge til land uavhengig av det sterke tidevannet. Diverse varer som tungt mangrovetømmer, kalkstensblokker, bruskasser, oljetønner, madrasser, fisk, grønnsaker og sekker med mel og ris lastes over på moloen hvor det venter på å bli fraktet videre innover byen ved hjelp av esler eller tohjulede traller skjøvet av opptil seks menn. Overalt i Lamus trange gater vil man fra tid til annen støte på esler som spaserer fritt rundt i byen. Ved lavvann kan lett banking høres fra strandede dhower hvor båtbyggere er i gang med å skifte ut rustne spikre og tette igjen sprekker med bomull gjennomtrukket av olje. De lokalt vakre bygde dhowene behandlet med haileverolje og dekorert med sirlige treutskjæringer malt i rødt, hvitt og blått fungerer både som fraktbåter, fiskebåter og turistattraksjoner.

Sjøsiden skiller seg fra resten av byen med sitt høye innslag av turister og turistrettede virksomheter, og noen store iøynefallende hoteller²³ og restauranter. Store murbenker plassert langs moloen tas flittig i bruk av menn i alle aldre, noen

²² Lamus flyplass ligger på naboøya Manda.

²³ Hoteller innover i byen er vanskeligere å skille fra resten av bebyggelsen bortsett fra at de gjerne har mer vedlikeholdte fasader.

turister og en sjelden gang *buibu*kleddede kvinner. Lyktestolper lyser opp området og gjør sjøsiden til et attraktivt oppholdssted også om kvelden. Der hvor byens bebyggelse slutter i sør, ved den støyende oljedrevne generatoren som forsyner hele øya med strøm, blir sjøsiden mer tilgjengelig for kvinner. Herfra er moloen den eneste veien som fører til det store sykehuset "King Fahd's Hospital", og derfor en mye brukt passasje for kvinner på vei til sykebesøk. Området foran sykehuset utgjør også et samlingssted for kvinner og barn under store offentlige feiringer, som feiringen av id al-fi'tr i slutten av fastemånedens ramadan.

Langoni

På vei fra Mkomani gjennom hovedgaten forbi fortet og videre mot Langoni endrer bybildet seg. Høye, store sammenhengende bygninger²⁴ med kompakte fasader erstattes etter hvert med åpnere og lavere hus med murbenker langs veggene, og asfalten går over i hardtrampet sand. Det er tett mellom restauranter og butikker på denne siden av byen, og murbenkene utenfor tas også i bruk til forskjellige små skjefter.

En ung mann prater med noen venner mens han spikker på ferske kokosnøtter som ligger i en haug foran ham, klare til å åpnes for tørste forbipasserende. På den andre siden av gaten sitter to skolegutter med hvert sitt brett og selger forskjellig småmat som mødrene deres har brukt deler av formiddagen på å lage. En liten flokk jenter iført en lilla uniform med bukse, kjole og hijab svinger ut fra en av sidegatene på vei hjem fra *madrasa* (koranskole). Et par av dem stopper ved en jerngryte med boblende olje for å kjøpe varm, bløt chips med ketchup. Like ved siden av ryker det fra en grill

²⁴ Det er satt en øvre grense på fire etasjer, som jeg er blitt fortalt er av hensyn til Lamus sandgrunn som vil kunne bevege seg dersom bygningene blir for tunge.

dekket med små spyd med marinert geitekjøtt (*nyama choma*). Utenfor en moske har en gruppe eldre menn samlet seg på de nærmeste benkene.

Benker og restauranter ut mot gaten gir hovedgaten i Langoni inntrykk av å være betraktelig mer folksom enn i Mkomani. Men også utenom hovedgaten har Langoni en generelt travlere atmosfære. Mange kvinner forsøker å unngå den folksomme hovedgaten når det lar seg gjøre. Men med et stort utvalg av butikker, to små private klinikker og Lamus største kino Zinj hvor det vises populære ladyshow med indiske kjærlighetsfilmer to ganger i uken, er det ofte uunngåelig ikke å streife inn på hovedgaten.

Bakenfor hovedgaten ligger husene tett, men de sandete gatene som skiller dem virker brede sammenlignet med Mkomani. Husene som varierer i størrelse og antall etasjer, er bygget av kalkstensblokker og sement. De som ikke har råd til å legge tak av mangrovetømmer og sement, bekler hustakene med bølgeblikk eller flettede kokospalmeblader (*makuti*).²⁵ Til forskjell fra Mkomani hvor et stenhus kan romme flere kjernefamilier, begrenser ofte størrelsen på husene i Langoni antallet til én kjernefamilie med eventuelt en enslig gammel forelder, eller en fraskilt eller ugift søster. Et typisk hus består av et oppholdsrom, et eller flere soverom, et kjøkken og et bad. Hus med flere etasjer har gjerne en lignende planløsning i hver etasje, og en utvendig trapp. Eierne vil gjerne leie ut underetasjen mens de selv bor uforstyrret i en luftigere øvre etasje som også virker mer privat ettersom det ikke er like lett for uvedkommende å få innsyn. I mangel av en integrert gårdsplass, avhenger husets gjennomlufting av flere store jernsprinklede vinduer ut mot gatene, skjermet mot innsyn med gardiner. Kvinner som verken har tilgang til takterrasse eller en liten inngjerdet uteplass ved kjøkkenet, benytter benkene utenfor huset til å prate og

²⁵ For relativt få år siden var Langoni dominert av hus bygget av småsten og leire holdt sammen av stokker.

avkjøle seg (*kula upepo*), så sant de ikke bor i en gate med mange forbipasserende. Den arkitektoniske forskjellen mellom Mkomani og Langoni belyser viktigheten av å holde ting privat og hemmelig, og hvor vanskelig det kan det være. Mkomanis tykke beskyttende fasader ut mot gaten, står i kontrast til Langoni hvor det er lytt og man kommer tett på omverdenen.

En dag i Langoni

Før den overraskende skarpe morgensolen viser seg på himmelen over naboøya Manda, har bønnerop (*muezzin*) fra byens titalls moskeer allerede brutt nattens stillhet som et rungende kor. Rennende vann, skritt og stemmer fra forbipasserende menn på vei til nærmeste moske overtar lydbildet, og akkompagneres snart av kvinne- og barnestemmer og lyden av aluminiumskjeler og kullkokere som klargjøres for tilberedelse av dagens første te. Med solen stiger også lydnivået etter hvert som flere av dagens aktiviteter tiltar. Ikke alle våkner til dagens første bønn (*alfajiri*), men skolebarn skal være på skolen før klokken åtte og teen må forberedes i god tid for at kullet skal rekke å bli varmt. Noen menn velger å drikke morgenteen på en av de små restaurantene i hovedgaten. Etter å ha sendt barn til skole, førskole eller koranskole (*madrasa*) og eventuelt bedt dagens første bønn, hender det at kvinner hviler litt før de tar fatt på flere av dagens gjøremål. De fem daglige obligatoriske bønnene legger føring på hvordan dagen organiseres, og bønnetidene brukes gjerne som tidsreferanser istedenfor klokkeslett. Kvinner har ikke tilgang til moskeer og ber hjemme.²⁶

Mens mennene er ute for å skaffe inntekter, som for de mange uten fast jobb innebærer å lete etter en dagsjobb som kan dekke dagens utgifter og kanskje litt til,

²⁶ Den store og relativt nye shiitiske moskeen Sofaa i enden av Langoni har en egen seksjon i andre etasje beregnet for kvinner, men det er få som benytter seg av den.

begynner kvinnene å ordne i huset. Det er få kvinner i Langoni som har lønnet arbeid utenfor hjemmet, men mange bruker tid de har til overs til små geskjefter innenfor husets rammer, som å lage forskjellig småmat som sønner kan selge i hovedgaten før og etter skoletid. Mote og skjønnhetspleie, særlig i forbindelse med bryllup, gir også muligheter for en ekstrainntekt enten det er å dekorere med henna, sette opp hår, sminke, forme øyenbryn, bleke ansiktshud med hårblekingsmiddel eller å sy kjoler på bestilling. De som har anledning til å reise enten det er til Mombasa eller helt til Dubai, kan gjøre en god handel på å kjøpe stoffer, klær og kosmetikk som de deretter selger videre. Dersom varene er populære vil ryktet gå fort og folk vil komme hjem til dem som selger, ellers tar de selv med seg et utvalg av varer rundt til bekjente.

Ettersom det er menns plikt å forsørge familien, kan de ikke kreve at kvinner bidrar økonomisk til husholdet. Kvinner har rett til å spare pengene de tjener til eget bruk, men mange hushold er som nevnt helt avhengige av kvinners inntekter for å dekke familiens utgifter. Fuglesang (1994) bemerker at kvinner som er i lønnet arbeid nyter en annen posisjon i familien, og har blant annet færre huslige plikter og vil innta måltider sammen med menn. Noen kvinner vil gi opp lønnet arbeid, til tross for lang utdannelse dersom de får ektemenn som forsørger dem og som foretrekker at de holder seg hjemme.

Døtre hjelper til med husarbeid og matlaging når de ikke er på skolen, og er en stor avlastning for moren, som får mer fritid til å treffe venninner eller gjøre andre ærend. Det er vanlig at de som ikke selv er velsignet med døtre, oppdrar og har boende hos seg en datter av en nær slektning. Husarbeidet er en viktig del av døtres oppdragelse, og de blir straks korrigert med hevet stemme dersom det er noe de gjør galt. Foreldre er som regel forsiktige med å rose barna sine, særlig i påhør av andre. For mye skryt anses å ha negativ effekt på barns oppdragelse både fordi de vil "slutte å høre", men også fordi det kan risikere å utsette dem for *husuda*. Noen prøver også å

lære opp sine sønner til små oppgaver i hjemmet, med det formål at også de må kunne klare seg selv. Men ingen store krav stilles, og hvis de blir for ivrige kan det oppfattes som en trussel mot deres mannlighet.

I løpet av morgenen har kvinner rukket å få med seg siste nyheter fra bekjente som har stukket innom, eller fra egne eller andres barn som blir sendt med beskjeder. De som har hatt tid til en tur ut til naboer eller venninner sørger for å rekke hjem i god tid for å tilberede det store lunsjmåltidet som inntas like etter dagens andre bønn (*adhuhuru*). Mens maten tilberedes sendes barn ut på små ærend for å handle forskjellige mindre dyre ingredienser. Jenter som har somlet på veien, eller som kommer tilbake med for lite vekslepenger får krass reprimande. Ærlighet med penger de blir betrodd anses som en viktig egenskap for en gift kvinne. Jenter er generelt under langt strengere oppsyn enn sine brødre, og må til enhver tid kunne fortelle hvor de skal og hvor de har vært. Etter hvert som gutter blir eldre beveger de seg mer fritt og kommer og går som de måtte ønske. De vil tilbringe stadig mindre tid i nærheten av moren og hjemmet, og forventes å bevege og oppholde seg på "mannlige" områder.²⁷ Jenter derimot blir værende i nærheten av hjemmet og moren.

En kvinnes ferdigheter på kjøkkenet regnes for å være av stor betydning for ekteskapet, og det heter seg at en kvinne som ikke kan lage mat risikerer å bli forlatt av ektemannen. Mødre slipper derfor nødige sine døtre til i matlagingen uten selv å ha overoppsynet. Mat laget av en ferdig utlært datter (eller andre hun har opplært) reflekterer morens kyndighet og hun kan derfor etter hvert overta det meste av matlagingen. Matlaging er ikke bare en viktig og tidkrevende oppgave, men også et viktig aspekt ved kvinnelig kjønnsidentitet (se kapittel 6).

²⁷ Gutter i pubertetsalder som tilbringer for mye tid hjemme eller innendørs sammen med kvinner, kan mistenkes for å være homofile (*shoga*).

Mens måltidet inntas lukkes ytterdøren, men de som likevel måtte komme innom tilbys straks mat. De som spiser skal alltid tilby andre som er i nærheten (og som ser en spise) til å ta del i måltidet med et inviterende "*karibu!*" (velbekomme!). Barn kan gjerne spise lunsj (*kushinda*) hos nære slektninger, men får streng beskjed om å takke nei hos naboer både av høflighet fordi man ikke vet hvorvidt naboene har nok mat til seg selv, men kanskje enda viktigere for å unngå selv å bli snakket om. Dersom barn takker ja til mat, risikerer man at folk vil tro at familien har så dårlig råd at de ikke får nok mat hjemme.

Kvinner spiser vanligvis sammen med sine menn. Men hvis de har gjester spiser kvinnene på kjøkkenet, eller venter til mennene har spist ferdig og forlatt stuen. Etter lunsj forlater mennene huset igjen, og det er tid for å dusje og skifte klær. Etter dagens tredje bønn (*allasiri*) gjør kvinner seg klare til å gå ut, og tar på seg *buibui*. Innenfor det aller nærmeste nabolaget kan kvinner bevege seg mellom husene iført bare *kanga*, et mønstret og fargerikt todelt klede med et påtrykt ordspråk (*jina*).²⁸ Men utenfor dette området må de kle seg *buibui* for å fremstå som respektable (*wenye heshima*). Dersom det har kommet nyheter som sykdom, fødsler eller død forventes det at hun besøker de berørte. Langs sjøsiden mellom Langoni og det store sykehuset er det en jevn strøm med kvinner på vei til og fra sykebesøk. Dersom det ikke er noen spesielle hendelser å forholde seg til vil denne tiden tilbringes til å besøke eller få besøk av venninner og slektninger. En besøksrunde inkluderer flere hus, og på hvert sted treffes gjerne flere bekjente. Besøksrunder er viktige for kvinner for å bygge og opprettholde et sosialt nettverk, og utgjør en del av den kvinnelige offentligheten, som er utilgjengelig for menn (Larsen 1988:58-59).

²⁸ Når kvinner skal kjøpe *kanga* er ordspråket av avgjørende betydning, og det velges nøye ut etter omstendighetene og hva de ønsker å kommunisere (se Elisabeth Linnebuhr 1992).

Når det nærmer seg solnedgang og dagens fjerde bønn (*magharibi*), går de fleste hjem for å forsikre seg om at døtre og yngre sønner er innomhus før det blir mørkt. Etter mørkets frembrudd begynner ytterdørene å lukkes. Noen kvinner benytter de første mørke timene før dagens siste bønn (*isha*)²⁹ til å gå i foretninger. Andre samles hos nære venninner eller slektninger for å prate og kanskje se på en indisk film de har leid. Små barn som er med mødrene sine på besøk sovner etter hvert, og må bæres hjem. De tre timer lange indiske filmene blir sjelden sett ferdig på kveldstid, for når mannen kommer hjem forventes det av besøkende at de vet å trekke seg tilbake, og lar ekteparet være alene. For å behage mannen kan en kvinne omsvøpe seg med velduftende røkelse (*udi*), og strø sjasminblomster over sengen.

I tråd med Larsen (1988) vil jeg hevde at segregering mellom kvinner og menn ikke utelukkende kommer til uttrykk gjennom organisering av rom, men også gjennom tidsbruk. Når ektefeller er hjemme samtidig, ofte om kvelden eller til lunsj, får hjemmet større grad av "privathet" enn når hjemmet i fravær av menn benyttes av kvinner som et offentlig forum til å motta besøk. Balansegangen mellom offentlighet og privathet innenfor hjemmets ramme er prekær, og overskridelse av dette skillet kan oppfattes som en trussel.

Hjemmet er som nevnt i mange tilfeller også et viktig sted for økonomisk aktivitet. Uformell økonomi styres innenfor huset, og kan tilsynelatende virke som en del av husarbeidet, men er i mange tilfeller en bærende økonomi. Kvinner kan underkommunisere betydningen av slike inntekter for at mannen skal fremstå som den som forsørger familien.

²⁹ *Isha* bes ofte samtidig med *magharibi* bønnen.

Buibui

Buibui understreker kvinners ærbarhet, og skaper en fysisk avstand til menn som gjør det mulig for kvinner å oppholde seg utendørs eller på steder hvor de kan betraktes av menn som ikke er nære slektninger (Margaret Strobel 1979:73-75). Men det er også andre forholdsregler kvinner må ta for å opprettholde sin ærbarhet når hun beveger seg utendørs. Så sant hun ikke skal et sted innen nærmeste nabolag, vil en kvinne som regel gå i følge med andre kvinner, eller eventuelt barn når hun beveger seg utendørs. En kvinne som går alene kan lett mistenkes for å ha hemmelige affærer.

Jenter på Lamu begynner å bruke *buibui* når de har nådd pubertetsalderen, og ikke lenger kan oppholde seg utendørs på samme måte som da de var yngre. Med puberteten kommer også mødres frykt for at døtre skal ha seksuell omgang med menn, og få ødelagt jomfruhinnen før de blir gift. Mange jenter er svært stolte når de kan begynne å dekke seg til på samme måte som voksne kvinner. En ung venninne på tretten år stoppet meg da jeg ikke gjenkjente henne bak ansiktssløret (*ninja*), og fortalte ivrig at hun hadde fått lov av moren til å begynne å gå med *buibui* samtidig med storesøsteren.

Buibui skifter stadig design gjennom ulike detaljer som materiale, fasong og dekor. Den todelte drakten er en forholdsvis ny mote, som gir større bevegelsesfrihet enn den tradisjonelle swahili-*buibui*en (*buibui la kiswahili*) som er et stort sort stoff sydd sammen til en sylinder. Den knytes fast under haken med to snorer, og må holdes oppe med hendene for ikke å la brystpartiet komme til syne. Den "nye" typen *buibui* gir mulighet til å vise økonomisk evne (*uwezo*) og motebevissthet, mens swahili-*buibui* har sine fordeler nettopp fordi den ikke følger de samme moteendringene.³⁰

³⁰ Ifølge Laura Fair (1998:85) viste kvinner på Zanzibar økonomisk status gjennom hvilket type stoff deres swahili-*buibuier* var laget av.

Kvinner som ikke har råd til å gå til anskaffelse av nye *buibui*er kan bruke swahili-*buibui* uten å fremstå som "umoderne" eller økonomisk ubemidlet. Mange kvinner veksler på å bruke begge typer *buibui*.

Ulike måter å dekke seg til på var lenge viktige indikatorer på rang og klassetilhørighet på swahilikysten, og bruk av slør var en måte å gjøre krav på høyere sosial status (se Laura Fair 1998 og Strobel 1979). *Buibui* assosieres ikke lenger med sosial rang, men det anses som et "sivilisert" plagg som i høy grad er knyttet til bysamfunnet på Lamu. I små landsbyer og tettsteder i nærliggende områder dekker (swahili) kvinner seg gjerne med en todelt *kanga*, men så snart de ankommer Lamu vil de kle seg i *buibui*. Mine venninner assosierte det å dekke seg til med *kanga* i Lamus gater negativt med girmiamafolk og andre grupper fra fastlandet, som også kan være muslimer. Selv brukte de *kanga* bare i umiddelbar nærhet av hjemmet.

På Lamu holder kvinner og menn egne atskilte seremonier ved begivenheter som bryllup og begravelse.³¹ Menn har med få unntak ingen adgang til kvinners seremonier som holdes innendørs eller utendørs godt avskjermet med opphengte stråmatter. Under bryllupsseremonier som holdes utendørs vil det alltid være unge menn som leter etter små gliper og hull i mattene hvor de kan smugkikke for å få et glimt av de vakre, pyntede og dansende kvinnene. Kvinner kan heller ikke delta i menns begivenheter, men ikledd *buibui* og med ansiktet gjemt bak en *ninja* (ansiktsslør) eller en flik av *buibui*en, kan de likevel observere og være tilskuere til mannlige tilstelninger, som for eksempel enkelte bryllupsseremonier (*kirumbizi*), samtidig som de opprettholder en anstendig avstand til de mannlige deltakerne og tilskuerne.

³¹ Under den store *maulidibøn*nen som holdes utenfor Ryadha moskeen som holdes i forbindelse med den store årlige feiringen av profeten Mohameds fødsel (*mfungo sita*) vil både kvinner og menn delta, men de sitter atskilt og de fleste kvinnene vil holde ansiktet skjult under hele seremonien.

Ninja

Ninja gir kvinner mulighet til å skjule sin identitet og oppnå en viss grad av anonymitet, og dermed også større frihet til å bevege seg mer eller mindre ubemerket utendørs. En kvinne iført *ninja* risikerer likevel å bli gjenkjent på attributter som gange, føtter, øyne og *buibui*'s design. Det er betydelig vanskeligere å gjenkjenne *ninjakledd* kvinner dersom de fremtrer i en gruppe. Etter solnedgang gjør de mørke gatene det vrient å gjette hvem som skjuler seg bak sløret, og gir mulighet for stjalne stevnemøter.

Ninja brukes både av gifte og ugifte kvinner, men mange gifte kvinner bruker *ninja* bare ved spesielle anledninger. Eldre kvinner bruker som regel swahili-*buibui* som ikke brukes sammen med *ninja*, men hvor ansiktet kan skjules med en flik av *buibui*'en. Susan Beckerleg's observasjoner i Malindi om at de fleste som bruker *ninja* er "followers of Swahili fashion rather than Islamistics" (2005:29) stemmer godt overens med mine egne erfaringer fra Lamu. En del velger også ikke å bruke *ninja* fordi de mener *ninja* istedenfor å skjule kvinner fra menns blikk snarere vekker deres interesse og oppmerksomhet.

En venninne fra Mkomani fortalte at hun begynte å bruke *ninja* for første gang da hun ble forlovet. Hun forklarte at menn hadde kikket på henne så granskende at hun ikke visste hvor hun skulle rette blikket. Ved blant annet å studere føttene hennes ville de forsøke å dra kjensel på henne. Hun syntes det hele var så plagsomt at hun sluttet tvert å gå med *ninja* så snart bryllupet var over. En *ninjakledd* kvinne kan pirre nysgjerrigheten.³² Til tross for at *ninja* ideelt sett skal sikre kvinners ærbarhet og

³² Under et arrangement for kvinner i fortet under den årlige kulturfestivalen observerte jeg hvordan en kvinnelig turist med videokamera lot seg fascinere av en ung jente som danset utfordrende til indisk musikk med ansiktet skjult bak et sort klede. Turisten filmet utelukkende denne jenta som tydelig likte oppmerksomheten, og til slutt dro kledet til side og blottet ansiktet. I samme øyeblikk mistet turisten interessen, og begynte å filme andre dansende.

skjule dem fra menns begjærende blikk, så kan det også fremstille kvinner som seksuelt attraktive.

Likevel opptrer gjerne menn reservert overfor *ninjakledde* kvinner, selv om de ofte betrakter dem mer inngående enn kvinner som ikke bærer *ninja*. Det kan være for å opptre respektabelt, men også fordi de ikke vet hvem det er som skjuler seg bak sløret. Mine venninner hevdet at menn frykter å kurtisere kvinner fra sin egen familie, eller å bli avslørt dersom han uten å være klar over det flørter med sin kones venninne. *Ninjakledde* kvinners skjulte identitet skaper usikkerhet ikke bare hos menn men også hos andre kvinner. Som vi skal se (kapittel 7) kan kvinner bevisst benytte seg av muligheten *ninja* gir til å vekke usikkerhet hos andre kvinner.

Noen *ninjakledde* kvinner eller jenter gir inntrykk av at de går inn for å bli lagt merke til, ved å opptre på en "frekk" måte. De kan dulte borti en i det de passerer flagrende gjennom gatene med oppsiktsvekkende og store bevegelser og latter. Det hendte at venninner iført *ninja* spøkte med meg ved å prøve å gjøre meg usikker gjennom bevegelser og blikk, før de med latter ga seg til kjenne og spurte om jeg hadde kjent dem igjen, noe jeg som regel gjorde. Selv om kvinner kan gjenkjennes når de er iført *ninja*, er de likevel strengt tatt ikke identifisert før de selv avslører seg ved å fortelle hvem de er eller lette på sløret. En av de verste fornærmelsene man kan gjøre mot en kvinne, er å forsøke å avsløre henne ved å dra av henne *ninjaen*, men en slik handling vil være minst like skamfull for den som utretter handlingen (jfr. Fuglesang 1994).

Det er en utbredt holdning på Lamu er at det kan være bedre ikke å vite dersom noen har gjort et overtramp. Det betyr ikke nødvendigvis at man ikke er klar over forholdet, men at man selv ikke konfronteres med "sannheter". Man vet med andre ord uten å vite. Dersom det er kjent at man vet, vil man også måtte ta konsekvensen

av det, og utføre nødvendig og forventet handling. Dette kan innebære å måtte bryte relasjonen til den som har gjort overtrampet.

Et tilfelle Unni Wikan (1984) beskriver fra Sohar i Oman, om en kvinne som prostituerer seg, belyser denne problemstillingen. Kvinnens omgangskrets av kvinnelige naboer, berømmer hennes sjenerøsitet fremfor å fordømme hennes umoralske oppførsel, og fastholder at det utelukkende er kvinnens ektemann som har rett til å fordømme og straffe hennes utroskap. Ingen, verken kvinner eller menn, vil heller informere ektemannen om overtrampet som finner sted, ettersom det vil være svært skamfullt. Mens kvinner forteller om menn som beholder sine koner til tross for at de er utro, hevder menn at dersom en mann ikke skiller seg fra en utro kone, så er det fordi han ikke vet (ibid.:645-646).

Kvinner og menn vurderer hverandre på ulike grunnlag, og ut fra ulike verdier. La meg nå gå over til å diskutere forhold mellom kvinner og menn, og mellom venninner.

Kapittel 4

EKTESKAP, SJALUSI OG VENNINGERELASJONER

Betydningen av å være gift

"A respectable adult is a married adult [...]" (Gill Shepherd 1987:243)

En kvinnes første ekteskapsinngåelse er den viktigste hendelsen i hennes liv i den forstand at hun går fra en tilværelse som ung jente (*mwanamwali*) til å bli en fullkommen, seksuelt aktiv voksen kvinne (*mwanamke*).³³ Denne overgangen og endring av status medfører nye plikter og rettigheter både i forhold til ektemann, andre kvinner og til omverdenen for øvrig. Hun innlemmes i de voksne gifte kvinners verden, og forventes å delta i samfunnet på en ny og mer aktiv måte. Det er først som gift at en kvinne anerkjennes som en fullverdig sosial person, og kan delta i sosiale begivenheter forbeholdt gifte kvinner som blant annet bryllup og begravelsseremonier. Når en ugift kvinne når en viss alder utelukkes hun ikke lenger fra slike begivenheter, men hun vil aldri oppnå samme status som en som har inngått ekteskap.

³³ Se Fuglesang (1994), Larsen (1989), Le Guennec-Coppens (1983) og Strobel (1979).

En manns første ekteskapsinngåelse medfører ingen store endringer i hans tilgang på mannlige sosiale arenaer, men ekteskapet er viktig for å oppnå den potensielle autoriteten som ligger i det å være familieoverhode, ektemann og far, og for generell anerkjennelse som forsørger. Ekteskap og barn anses som nødvendige forutsetninger for både kvinner og menn for å kunne nå sitt fulle potensial. En mann forplikter å forsørge og skaffe et hjem til sin kone og deres felles barn. Hvis han forsømmer sine plikter som forsørger, kan konen bruke dette mot ham for å kreve skilsmisse.

Til en kvinnes første giftermål forventes det at brudgommen forærer sin brud gaver (*hidaya*) i tillegg til den obligatoriske brudeprisen (*mahari*) før ekteskapsinngåelsen finner sted.³⁴ Omfanget av gavene varierer etter hvor godt bemidlet den vordende brudgommen er, og av brudens sosiale rang. Gjennom sin sjenerøsitet kan en brudgom nyte anseelse som godt bemidlet, og samtidig bære sin brud (og hennes familie) som fremstår som elsket, attraktiv og kysk. Møbler bestående av en vakkert utskåret ekteseng med tilhørende skap og sminkebord anses som den viktigste delen av brudgommens gave til bruden. Eventuelle andre gaver som penger, gullsmykker og klær kommer i tillegg. Brudgommens gaver er et stort samtaleemne i forbindelse med bryllup, og er med på å forme brudens omdømme som ærbar kvinne. Hvis det skulle vise seg at bruden ikke er jomfru³⁵ står mannen fritt til å kreve gavene tilbake.

Da en venninne på tomannshånd fortalte meg om en konflikt hun hadde med en annen venninne, anklaget hun venninnen for å ha en "horete" væremåte (*tabia ya*

³⁴ Ifølge Le Guennec-Coppens (1983:113-114) utgjør gavene en større andel av brudgommens utgifter enn selve brudeprisen, som ikke trenger å utgjøre mer enn en symbolsk sum. *Mahari* er etter islamsk lov (*sharia*) nødvendig for å legalisere ekteskapet, og beløpet nedtegnes av *kadhien* som utfører vielsen (*nikaha*). I praksis betales den ikke alltid ut, men en kvinne har rett til å kreve den utbetalt selv etter en eventuell skilsmisse, så sant hun ikke har hatt seksuelle relasjoner utenfor ekteskapet. Kostnader rundt ekteskapsinngåelser er detaljert beskrevet av Françoise Le Guennec-Coppens (1983).

³⁵ Ifølge Fuglesang (1994) er det sannsynlig at det er flere kvinner enn det som er "offentlig kjent", som ikke er jomfru på bryllupsnatten.

malaya), og understreket dette ved å trekke frem at hun verken hadde fått seng eller andre møbler da hun giftet seg. "Hun fikk ikke en pute engang!"

Det en kvinne foræres av ektemannen til sitt første ekteskap er hennes eiendeler, og vil fortsatt tilhøre henne ved et eventuelt ekteskapsbrudd. Gavene utgjør således en viktig økonomisk sikkerhet dersom mannen skulle gå fra henne (jfr. Fuglesang 1994:268, Romero 1987), og for å kunne holde anstendige bryllup for sine døtre (se kapittel 6).

Kjærlighet og sjalusi

Menn har liten forståelse for kvinners villighet til å bruke høye summer på klær og store bryllupsfeiringer. Men en kone som fremstår som vellykket og vakker gjenspeiler også mannens status som godt bemidlet og sjenerøs. Det kan også gjøre ham attraktiv blant andre kvinner. Ifølge Swartz er en av grunnene til at en kvinne stadig vil be sin mann om penger til klær og annet som hun vet han kan og har rett til å motsette seg, er at hennes tilgang på hans penger viser at hun er elsket (1982.:37).

[...] at least part of the reason that a woman's standing among other women is influenced by the clothing and jewelry she wears is that they are taken to indicate her standing with her own husband. (Swartz1982:29)

En manns kjærlighet til en kvinne materialiseres og synliggjøres for omverdenen gjennom klær og smykker og annet han forærer henne. Å måtte dele sin tilgang til mannens midler med andre kvinner kan derfor virke ødeleggende for hvordan hun vil vurderes av andre kvinner.

I tråd med *sharialoven* kan en mann ha inntil fire koner,³⁶ men han må være i stand til å forsørge dem alle, og helst kunne tilby hver av dem et eget hjem. For å forhindre sjalusi, noe som regnes for uunngåelig, må han heller ikke gjøre forskjell på dem. Dersom han forærer den ene noe nytt må han sørge for at de(n) andre mottar tilsvarende, og han må også fordele sin tid mellom dem. Ideelt sett skal en mann underrette sin kone dersom han planlegger å ta en kone til (*mke wa pili*), men i praksis skjer dette gjerne i hemmelighet uten hennes viten.³⁷ Slike hemmelige ekteskap kan vanskelig holdes skjult over lengre tid, og nyheten vil før eller siden nå den første konen. En kvinne kan ikke nekte ektemannen å gifte seg med en annen, men dersom ekteskapet er inngått i hemmelighet, kan hun forlange skilsmisse. Faktorer som økonomi, alder og forholdet mellom ektefellene, kan medvirke til at en kvinne velger å bli værende i ekteskapet. Men ingen vil se med blide øyne på å få en medhustru. For det er ikke bare ektemannens kjærighet og oppmerksomhet som nå må deles med en annen, men også hans sjenerøsitet med penger.

Det er en trussel mot en kvinnes status som elsket og attraktiv dersom hennes mann tar en ny kone, men hvis hun lykkes i å få ham til å skille seg fra henne, kan hun likevel komme "seirende" ut av situasjonen. Det er med andre ord ikke bare hennes egen sjalusi og kjærighet som står på spill, men også hennes anseelse blant andre kvinner. En vellykket kvinne er attraktiv og elsket av sin mann, og har tilgang på hans penger.

For å fremstå som vellykket vil en kvinne til tross for eventuelle ekteskapskonflikter, gi inntrykk av overfor omverdenen at hun er elsket og verdsatt, og gjerne gi et

³⁶ Det er ikke vanlig at menn på Lamu har flere enn to koner, og de fleste har bare én.

³⁷ Hemmelige ekteskap er ikke offentlig kunngjort hos *kadhi* (islamsk dommer), men anerkjennes likevel som en lovlig allianse hvor eventuelle barn vil være "ektefødte" innenfor ekteskap (*wa halali*) (Fuglesang 1994:259; Le Guennec-Coppens 1983 og Middleton 1992).

idealisert bilde av ektemannen. Samtalen mellom Fatuma og Naima som utvikler seg til en samtale om *husuda*, er et godt eksempel på dette.

Fatuma og Naima

Etter lunsjtid gikk jeg innom Fatuma hvor jeg fant datteren alene i stuen. Fra soverommet lød det høy musikk, og før jeg skjønte at Fatuma var der sammen med ektemannen Aboud, hadde datteren allerede ropt inn til moren at jeg spurte etter henne. Flau over å ha kommet på et ubeleilig tidspunkt var jeg på vei til å gå da Fatuma kom ut fra soverommet. Jeg satte meg og ble lettet da gardinet ut mot gaten ble skjøvet til side. Naima, en kvinne i nabolaget, kom for å låne noen videoer.

Naima og Fatuma begynte snart å snakke om et bryllup som hadde blitt avlyst på grunn av et sammenfallende dødsfall. Fatuma forklarte at hun uansett ikke gikk i bryllup for tiden, ettersom hun ennå ikke hadde besøkt en nær slektning i en annen by, som hadde mistet en datter, og la til at det var bra med en pause på grunn av faren for *husuda*. Hun forklarte "Etter bryllupet til Rukias datter kom folk og ville ha designen til kjolen min (*mshono yangu*), eller de sa 'Du var fin i går!' (i en negativ tone) Så jeg tenkte førti er [velgjørende] medisin og førti er [farlig] gift (*arobaini ni dawa na arobaini ni sumu* [dvs. førti henspeiler på antall personer som tenker eller snakker om noen]). Nei, la meg ta en pause. *Husuda* dreper eller ødelegger (*Husuda inaua ama inaumbua!*), og la det heller drepe enn å ødelegge!"

Samtalen fortsatte å dreie seg om *husuda*. Naima beskrev hvordan mannen hennes Ali hadde passet på henne som om hun var et lite barn, og folk begynte snart å snakke om hvordan han stelte med henne. "Gjett om vi ble hardt rammet av *husuda* (*wacha ilikuja husuda kubwa*, litt. det kom stor *husuda*)! Han tok en ny kone!" utbrøt Naima og fortsatte "Han var hos meg hele tiden og gjorde

alt hos meg. Bare en gang iblant gikk han til den andre konen om natten for å sove. Når folk spurte Ali 'Elsker du Naima?' svarte han 'Jeg elsker henne til døde!' Men å forlate kone nummer to vil han ikke. Si meg, er det *husuda* eller ikke?" "Å kjære deg *husuda* er ille!" istemte Fatuma og fortalte hvordan folk snakket om hennes egen ektemann Aboud.

Fatuma forklarte at folk lurte på hva slags mann hun hadde (*ana mume gani?*), ettersom hun tok seg så godt ut i bryllup [dvs. Fatumas klær reflekterer Abouds økonomiske situasjon]. Hun forklarte: "Jeg og Aboud kunne ha gått fra hverandre for lenge siden [på grunn av folks snakk]. Noen ganger orker jeg ham ikke i det hele tatt. Jeg vil ikke en gang vite av ham. (...) Nå lurere folk på hvorfor jeg ikke går i bryllup. 'Har hun ikke penger? Jobber ikke Aboud? Har hun ikke klær?' Jeg sverger Naima, kan du tro at jeg har seks nye stoffer liggende hos Samia [syersken]? [...] En dag kom det en innom her og sa 'Fatuma du er så vakker i dag! Jeg har aldri sett deg vakrere enn i dag! Når Aboud kommer hjem så kommer han til å møte deg med kyss!' Jeg skal si deg min venn Naima, så snart Aboud kom innenfor døren begynte krangelen. Vi endte med å sove på hver vår side [av sengen], og jeg ville bare skilles. Men morgen etter husket jeg det som hadde blitt sagt, og skjønnte [hva som hadde skjedd] (*nilikumbuka maneno yale nikafhamu*)."

Naima fortsatte "Hvis jeg går i bryllup sier folk 'Naima tar seg flott ut. Hun er ikke like pen som den andre konen (*hana sura kama mke wa pili*), men klærne sitter pent på henne, og så har hun personlighet (*personality*).'³⁸ Hvis folk ikke ser meg i et bryllup, så spør de etter meg. Det er *jeg* som gjør at hun andre blir lagt merke til. Hvis ikke jeg er der, så er det heller ingen som legger merke til henne." "Vet du," avbrøt Fatuma, "å få mye ros er ikke bra (*si nzuri kusifiwa sana*). Nei, la meg ta en pause, og hindre dem [i å ramme med *husuda* (*niwakate*)]. For et par dager siden gikk jeg i et bryllup iført *ninja*. Der var det en

³⁸ Det er interessant å merke seg at Naima her bruker en engelsk og ikke swahili term.

som kjente meg igjen som sa '[Bryllup i] fortet er ikke som før. Du fikk fortet til å skinne Fatuma (*ulinyarisha jela*). Det var når *du* kom at det virkelig ble bryllup!' Hvilken tilstand (*hali*) hadde jeg vært i nå hvis jeg hadde fortsatt å gå i bryllup?"

Naima tok med seg et par videoer og gikk. "Stakkars," sa Fatuma da Naima hadde gått ut døren "hun har problemer med mannen sin. Han har tatt en ny kone som han ikke vil gå fra."

Jeg ba Fatuma om å forklare meg hva hun mente med at førti er [god] medisin og førti er gift. "Det betyr at det kan være lykkebringende (*baraka*) hvis førti personer snakker om deg, og det kan være farlig (*hatari*). Du vet ikke om de snakker stygt eller godt om deg. Du vet ikke hva de [egentlig] tenker inni seg (*dani ya roho yao*), og det er ikke mange som tenker godt. Når du går i bryllup så er det kanskje bare jeg og Khadija som vil være glade for å se at du ser fin ut, mens førti andre vil tenke hatefullt (*na chuki*) (...) Det var en som sa til meg 'Du får fortet til å skinne!'" "Og det er farlig?" spurte jeg "Om det er? Jeg vet da ikke hva hun [egentlig] tenkte inni seg!" Fatuma reiste seg og gikk mot soverommet "Husuda får ting til å skje som det som skjedde mellom meg og Aboud for et par dager siden. Vent litt. Jeg skal bare re opp sengen." Jeg gikk ut og hørte musikken starte igjen bak meg.

Et par dager før denne samtalen fant sted hadde Fatuma og Aboud hatt en sjalusikrangel, og jeg fikk inntrykk av at Abouds nærvær, om enn i et annet rom, påvirket deler av samtalen. Han ville lett kunne høre det som ble sagt, og noen av Fatumas utsagn virket å være indirekte rettet til Aboud. Fatuma ga blant annet uttrykk for hvordan virkningen av *husuda* til tider hadde gitt henne aversjon mot ektemannen. *Husuda* fremkommer her som en årsaksforklaring som setter Fatuma utenfor enhver kritikk. Det samme ser vi i hvordan Naima fremstiller sitt forhold til ektemannen Ali. Hun gir inntrykk av å være mer elsket og verdsatt enn sin

medhustru, og verken hun selv eller ektemannen er å klandre for at han ikke vil gå fra sin nye kone.

Fatuma og Naima diskuterer her *husuda* som et problem som truer og påvirker deres forhold til ektemennene. Når de roses for sin skjønnhet og andre verdsatte egenskaper, kan de også utsettes for *husuda*. Selv om en person tilsynelatende er hjertelig og gir rosende ord, kan man ikke vite hva hun "egentlig" tenker og føler. Man kan ikke vite hvorvidt det menes oppriktig og det ligger gode intensjoner til grunn, eller om personen som roser skjuler følelser av misunnelse og hat (*chuki*). Komplimenter anses for å være potensielt farlige ettersom de også kan uttrykke misunnelse. Men til tross for at misunnelse er farlig, så er andres komplimenter – og eventuelle misunnelse – også en bekreftelse på at man er misunnelsesverdige, og således en bekreftelse på egen vellykkethet. Ved å referere til andre kvinners misunnelige kommentarer fremhever Fatuma og Naima attraktive og misunnelsesverdige sider ved seg selv. De fremstiller seg som vellykkede ved å forklare hvorfor de befinner seg i en situasjon hvor nettopp deres egen vellykkethet er truet av *husuda*.

I samtalen ovenfor fremheves bryllup som en arena hvor kvinner vurderer hverandre, og hvor *husuda* kan inntreffe. Uttrykket "førte er [velgjørende] medisin og førte er [farlig] gift" understreker en tvetydighet ved det å bli lagt merke og observert av et stort antall mennesker. Det kan være positivt men også farlig nettopp fordi man ikke vet hva andre tenker og føler. Fuglesang bemerker i forbindelse med bryllup på Lamu at "If [women] are not 'visible' to other women they are not making an impression, they are 'nobody' (1994:141). Naima bagatelliserer sin medhustrus posisjon og anseelse blant andre kvinner ved å hevde at hun ikke blir lagt merke til i bryllup med mindre Naima selv er tilstede. Samtidig er det all oppmerksomheten som ifølge Fatuma har fått henne til å ta en pause fra bryllup. Som jeg kommer

tilbake til (kapittel 7), så er bryllup også en arena hvor rivalisering og konflikter rundt menn utspiller seg.

Kjærlighet er en kompleks relasjon, og selv om ekteskap kan inngås på et praktisk grunnlag, enten det er av økonomiske hensyn eller for opprettholdelse av rang og status, så er det et ideal på Lamu at ekteskapet skal bygge på romantisk kjærlighet. Det legges større vekt på valg av ektemann med hensyn til status og økonomi ved en kvinnes første ekteskap enn ved eventuelle senere ekteskapsinngåelser hvor kvinner står mer fritt til selv å velge sin partner uten større innblanding fra familie (Shepherd 1987). Romantisk kjærlighet er et tema som opptar både kvinner og menn på Lamu, og kommer blant annet til uttrykk gjennom sangtekster som, for å sitere Shepherd, "commemorate the bliss and agony of love, especially illicit love, yet hold up divinely happy permanent unions as the ideal." (ibid.:242-243). Kjærlighetskonflikter som utspilles i indiske filmer er også et utgangspunkt for ivrige diskusjoner blant kvinner. Kjærester (*boyfriend*) fra før første ekteskap ble ofte fremstilt av venninnene som et slags symbol på en "ekte" forelskelse som man aldri glemmer.³⁹ Sjalusikonflikter mellom menns tidligere kjærester eller elskerinner og deres koner var et ofte diskutert tema blant mine venninner.

Gjensidig frykt for utroskap og for at ektemannen skal ta en ny kone preger ofte ekteskapsforhold i form av sjalusi. Ektepar tilbringer mye tid hver for seg, og møtes i hjemmet til måltider og om kvelden. Dersom en mann tilbringer svært lite tid i hjemmet kan dette vekke mistanker om utroskap. Men selv om det verdsettes at mannen tilbringer mer hjemme sammen med sin kone, medfører også dette at konen får mindre tid til å sosialisere seg med andre kvinner, ettersom det forventes at hun da blir værende hjemme sammen med mannen. En mann som oppholder seg mye i hjemmet på dagtid vil raskt kunne stemples som lat, noe som igjen kan sette

³⁹ For nærmere beskrivelse av forekteskapelige relasjoner på Lamu, se Fuglesang (1994).

spørsmålstegn ved hans rolle som forsørger. Dette kan gå utover hans kones anseelse blant andre kvinner, som kan anklage henne for selv å forsørge sin mann og godta hans latskap. Til tross for at flere kvinner som nevnt kan være avgjørende bidragsyttere til hjemmets økonomi, er det svært viktig at mannen fremstår som en arbeidsvillig forsørger, ikke bare for hans eget omdømme, men også for hans kones.

Ekteskap som en ustabil allianse

Skilsmisse forekommer ofte på Lamu, og over halvparten av kvinnene jeg tilbrakte mest tid sammen med hadde vært skilt en eller flere ganger. For en mann er det nok å si at konen ikke lenger er hans kone for å fullbyrde en skilsmisse (*kutoa talaka*).⁴⁰ En ekteskapskrangel kan derfor fort ende med skilsmisse. Hvis en kvinne ønsker å skilles må hun be mannen om å gi henne skilsmisse. Hun kan også søke å oppheve ekteskapet ved å klage til *kadhien* (islamsk dommer) med gyldige skilsmissegrunner, som blant annet mannens forsømmelse av sine plikter som forsørger eller mangel på seksuell tilfredsstillelse. Å gå via *kadhien* er en vanskelig prosess. Mange vil derfor forsøke å provosere mannen til gi dem skilsmisse, ved blant annet å være seksuelt tilbakeholdende og "slurve" med matlagingen. De kan unnlate å opptre som en god kone, men uten at det går utover deres egen respektabilitet (*heshima*) (jfr. Le Guennec-Coppens 1987:237).

Ekteskapet anses som en lite stabil og usikker allianse. For kvinner som vil miste en forsørger og kanskje et hjem ved en eventuell skilsmisse, er det derfor viktig å opprettholde et godt forhold til familie og venninner som vil kunne bistå henne. Den

⁴⁰ En mann kan ta sin kone tilbake og oppheve skilsmissen, så sant det ikke har gått over den obligatoriske ventetiden for fraskilte kvinner (*eda*) hvor det skal fastslås om hun er gravid eller ikke (Le Guennec-Coppens 1983:156). Men hvis han skiller seg fra samme kone for tredje gang kan han ikke lenger ta henne tilbake, og han kan heller ikke gifte seg med henne på nytt før hun i mellomtiden har vært gift og skilt fra en annen mann. Hvis de likevel fortsetter et ekteskapeleg forhold anses dette som illegitimt (*wa haramu*) på lik linje med andre utenomekteskapelege seksuelle relasjoner.

høye skilsmisseraten på Lamu har ifølge Le Guennec-Coppens (1987:241-243) vært med på å forsterke betydningen av solidariske relasjoner mellom kvinner gjennom gjensidig støtte både moralsk og økonomisk. Kvinner søker i større grad økonomisk sikkerhet utenfor ekteskapet, særlig gjennom relasjoner til slektninger på morssiden som regnes for mer stabile (ibid.:241, se også Fuglesang 1994:86).

Mange kvinner eier hus, som de kan ha tilegnet seg gjennom arv eller andre oppsparte midler, eller som de kan ha blitt forært av en sjenerøs ektemann, sønner eller brødre. På Lamu og swahilikysten for øvrig er det vanlig at barn blir værende med sine mødre etter en eventuell skilsmisse (jfr. Shepherd 1987). Mange kvinner la stor vekt på tryggheten i det å eie et eget hus hvor de uavhengig av ektemenn alltid ville ha et hjem for seg og sine barn. Flere hushold har kvinnelige overhoder over kortere eller lengre perioder, og hus eid av mødre, søstre og døtre utgjør en trygghet for nærmeste familie, som et sted man kan søke tilflukt. Venninner og kvinnelige slektninger utgjør et viktig nettverk for kvinner hvor de kan finne trygghet og gjensidig støtte, men slike relasjoner anses også for å være farlige.

Forventninger til venninner

Kvinner er som vi har sett i stor grad avhengige av sine kvinnelige nettverk, som det derfor også er viktig å søke å opprettholde. Det forventes av venninner at de går regelmessig på besøk til hverandre, og dersom en kvinne bryter besøkskodene kan det forringe venninnerelasjonen og gi grunnlag for konflikter. Det anses også som viktig å være sjenerøs. Blant venninnene i Langoni kom dette særlig til uttrykk i forhold til bruk av *khat* som er en sosial virksomhet.

Khat er en dyr fornøyelse, som brukes av både kvinner og menn på Lamu. Ifølge Shepherd er kvinner i Mombasa avhengig av tilgang på egne midler for å kunne tygge *khat*, fordi menn ikke vil betale for kvinners bruk av *khat* (1987:255). I Langoni⁴¹ betraktes kvinners tilgang på *khat* snarere som et tegn på en sjenerøs ektemann. Et eksempel som illustrerer dette er hvordan en venninne en dag jeg hadde kjøpt *khat* som vi skulle tygge sammen, ba meg å late som overfor de andre venninnene at det var hennes ektemann som hadde betalt for *khaten*. *Khat* er også mer generelt en måte å vise sjenerøsitet på både mellom menn, kvinner og på tvers av kjønnene.

Samtlige av venninnene i venninnegjengen tygget *khat* når anledningen bød seg. De kunne samles hos hverandre, eller tygge *khat* alene eller i selskap med ektemannen. Det å tygge *khat* er med andre ord en aktivitet som ektefeller kan ta del i sammen. Blant venninnene var det akseptert å be hverandre om *khat*, men det ble da også forventet at man selv bød på *khat* når man hadde. Selv om *khat* var en viktig del av venninnenes sosialisering med hverandre, ble tygging av *khat* ofte trukket frem som et grunnlag for å kritisere hverandre i hverandres fravær. De som var skilt ble gjerne kritisert for å prioritere å tygge *khat* fremfor å dekke nødvendige utgifter, mens andre kunne beskyldes for å være gjerrige, og for å gjemme *khaten* unna istedenfor å dele med andre når de fikk besøk.

Viktige aspekter ved nære venninnerelasjoner er tillit, affeksjon og at man bryr seg om hverandre (Fuglesang 1994:86). Den moralske støtten mellom venninner anses som svært viktig. Ved store begivenheter som bryllup, eller hvis alvorlige situasjoner som skilsmisse oppstår, forventer venninner praktisk, moralsk og hvis mulig finansiell hjelp og støtte av hverandre. Avhengig av hvor godt de var bemedlet

⁴¹ Det var få av mine informanter i Mkomani som brukte eller som ga uttrykk for at de brukte *khat*, og jeg gikk heller ikke inn for å se på eventuelle forskjeller i holdning til *khat* i de to områdene. Jeg vil derfor ikke generalisere utenfor rammen av Langoni.

økonomisk og hvor nær relasjon de hadde til den det gjaldt, utgjorde den økonomiske støtten blant venninnene i praksis ofte ikke annet enn moralsk støtte med et løfte om at de skulle legge penger til side, og at de skulle be til Gud om at ektemannen ville skaffe nok penger så de kunne hjelpe venninnen. Dersom noen unnlot å vise sin moralske støtte ble det oppfattet som en stor krenkelse mot vennskapet, og kunne resultere konflikter. Men når en konflikt oppstod mellom to venninner innad i venninnegjengen, berørte det sjelden de andres relasjoner til de stridende partene.

Hemmeligheter og farlige venninnerelasjoner

Med utgangspunkt i en konfliktsituasjon som involverte tre av venninnene i venninnegjengen, vil jeg nå diskutere hvordan relasjoner mellom venninner oppfattes å være potensielt farlige, og hvilke konsekvenser det medfører.

Da Zeinab etter en ekteskapskrangel rømte huset og overnattet hos søsteren Saada et par dager, spredte nyheten seg raskt til venninner i nabolaget som møtte opp hos Saada for å gi Zeinab råd og støtte. Et par av dem oppsøkte også ektemannen hennes Hussein, for å høre hans versjon av konflikten. Snart ble oppfatningen blant Zeinabs venninner at Zeinab selv var å klandre, og de ga henne klar beskjed om å gå tilbake til mannen så hun ikke risikerte at han skilte seg fra henne.

Et par dager senere satt jeg og Saada hjemme hos Zeinab som i mellomtiden hadde flyttet hjem igjen. Saada kommenterte at "alle" Zeinabs venninner hadde kommet innom for å be Zeinab om å gå tilbake til Hussein mens konflikten stod på, med unntak av Zeinabs barndomsvenninne Farida. De hevdet begge at Farida ønsket at Zeinab og ektemannen skulle gå fra hverandre. Zeinab mente Farida hadde gledet seg over det som hadde skjedd, og la til "Jeg vet at Farida har prøvd seg på Hussein, men han vil ikke ha henne, så jeg lar henne være."

Venninnene til Zeinab spilte i dette tilfellet en avgjørende rolle i meglingen mellom Zeinab og Hussein. De ga ikke Zeinab ukritisk støtte, men vurderte og diskuterte situasjonen nøye før de overbeviste henne om at hun hadde tatt en gal beslutning. Eksempelet viser hvordan mistanker om ødeleggende hensikter kan få grobunn dersom en kvinne ikke lever opp til forventninger som stilles til henne som en nær venninne. Det var ingen tvil om at Farida visste om det som hadde skjedd, og som en av Zeinabs nærmeste venninner glimret hun med sitt fravær. Zeinab hadde forut for denne hendelsen vært en viktig støtte for Farida, og hadde blant annet hjulpet henne økonomisk da Farida selv hadde befunnet seg i en vanskelig situasjon. Dette gjorde Faridas fravær desto mer oppsiktsvekkende. Hun forsømte ikke bare sine plikter som nær venninne, men lot også til å ha glemt hvordan Zeinab hadde stilt opp for henne.

Om lag en uke senere fortalte Zeinab at hun hadde fått høre at Jamila, en annen nær venninne som Zeinab hadde blitt uvenner med noen måneder tidligere, ga Farida bestiktelser i form av *khat* for å få henne til snakke stygt om Zeinab. Zeinab sa hun hadde svart med å sende en advarsel gjennom en felles venninne om at de måtte slutte å snakke om henne og mannen, noe de ifølge Zeinab også hadde gjort

Z: Nå snakker de ikke mer, men Hussein ble så syk at jeg trodde han skulle dø, så vi fikk en *mwalimu* (spesialist i bruk av lokal medisin)⁴² til å lese for oss (*kutuzungua*).

P: Hvordan hjelper det?

Z: Det bryter *husuda*.

Zeinab antyder her Farida og Jamilas negative snakk (*kutaja vibaya*) som kilden til *husuda* som rammet Hussein og gjorde ham syk. Men til tross for de alvorlige

⁴² *Mwalimu* er en person som er lærd i islam, og som eventuelt kan helbrede gjennom sin kunnskap i islam. På Lamu blir "*mwalimu*" også brukt om personer som ikke er lærde i islam, men som helbreder ved hjelp av blant annet ånder (gode eller onde) og medikamenter som ikke er forbundet med islamsk lære (*dini*). Ved å kalle seg "*mwalimu*" gir spesialister som ikke er lærde i Islam inntrykk av å operere i tråd med islam.

mistankene, virket ikke Zeinab villig til å bryte vennskapet til barndomsvenninnen Farida, og la blant annet vekt på at Farida hadde blitt bestukket av Jamila, som hun fremstilte som drivkraften bak konflikten. Zeinab var til og med villig til å la venninnens antatte forsøk på å forføre ektemannen passere uten en konfrontasjon. En måned senere danset Zeinab og Farida i et stort bryllup iført like kjoler – et tegn på vennskap.

Konflikten mellom Zeinab og Jamila fant ingen løsning. Selv om de vanskelig kunne unngå hverandre, unnlot de å prate sammen. Da jeg besøkte Lamu ett år etter feltarbeidet var de fortsatt ikke på talefot. Men hvorfor tok Zeinab så tilsynelatende lett på Faridas svikefulle oppførsel? Ettersom Zeinab ikke lenger var på talefot med Jamila, er det lett å anta at det ville være et stort tap for Zeinab å miste en nær venninne til. Det ville da kanskje også være ekstra ille å miste henne til Jamila, som Zeinab mistenkte for å gå inn for å ødelegge vennskapet hun hadde med Farida. Zeinab ga ikke selv uttrykk for at hun var redd for å miste venninnen, men det at hun og Farida gikk kledd i maken kjole i bryllup kort tid etter, tilsier at affeksjonen for venninnen var av vesentlig betydning.

Ettersom Farida og Zeinabs hadde vært venninner fra de var små, hadde de også stor kjennskap til hverandres hemmeligheter. Dette ville gjøre dem begge sårbare hvis en større konflikt skulle oppstå, ettersom de kunne risikere at den ene offentliggjorde den andres hemmeligheter. På Lamu står fortrolige venninner i den spesielle posisjon at de betror hverandre hemmeligheter. De har også større tilgang til hverandres hjem, og de har således større innsikt i hverandres livssituasjon enn andre. Men personer som kjenner ens hemmeligheter anses også for å være farlige, nettopp fordi de sitter inne med nok informasjon til å kunne skade ens omdømme. Zeinab og Farida kranglet ikke åpenlyst, men beskjeder ble sendt via slektninger og felles venninner. En åpen konfrontasjon mellom Zeinab og Farida ville være særlig farlig

ettersom de lett ville kunne komme med beskyldninger mot hverandre som kunne påføre begge parter skam. Det å ha tilgang på informasjon om andre regnes også å kunne lede til misunnelse, og som jeg kommer tilbake til i kapittel 8, så er det en generell oppfatning på Lamu at det nettopp er personer som står en nære som er *hasidi*.

Det kan virke som om åpen krangel anses å kunne medføre større konsekvenser for relasjoner mellom venninner enn eventuelle mistanker om *husuda*. Det er også fristende å trekke den konklusjon at tapet av nære relasjoner kan være vel så ødeleggende for en kvinnes livssituasjon og "det gode liv", som den potensielle effekten av *husuda*. Men som vi skal se i neste kapittel finnes det mange måter å beskytte seg mot og behandle effekten av *husuda* på, som gjør det mulig å opprettholde relasjoner med personer man mistenker for å være *hasidi*. *Husuda* flyter i relasjoner mellom mennesker, og for å fungere som en sosial person kan man ikke gjøre annet enn å være bevisst og beskytte seg mot de potensielle farene som ligger i det å måtte forholde seg til andre mennesker.

Kapittel 5

HUSUDA – SYKDOMSBILDET

MORGENGRYET

I Guds den Barmhjertiges, den Nåderikes navn fra Mekka eller Medina

Si: "Jeg søker tilflukt hos morgengryets Herre,

Mot ondt fra det Han har skapt,

Mot ondt fra mørket når det bryter inn,

Mot ondt fra dem som blåser på knuter og utøver magi,

Mot ondt fra en misunnelig, når han misunner (kaster det onde øye)."⁴³

(Sura 113, Koranen (2000))

For å få en bedre forståelse av *husuda* som fenomen, er det nødvendig å se nærmere på hvordan *husuda* virker på de som rammes og hvordan effekten kan forebygges og behandles. *Husuda* utgjør en del av et sammensatt og dynamisk sykdomsbilde, hvor både materielle og immaterielle vesener, astrologi,⁴⁴ og humoral (u)balanse⁴⁵ er med

⁴³ Parentesen forekommer i oversettelsen. Swahili oversettelse av siste vers er "*Na katika shari ya hasidi anapohusudu.*" (Sura 113, Kurani (1953)).

⁴⁴ se Larsen (2002) og Lambek (1993).

⁴⁵ Se Beckerleg (1994) og Swartz (1997)

på å påvirke menneskers velvære og det gode liv. Motgang og lidelse kan tillegges flere ulike forklaringer uten at disse trenger å oppfattes som motstridende. Det vil si at en forklaring ikke utelukker at det også kan være andre årsaker som spiller inn. I dette kapitlet vil jeg rette fokus på hvordan *husuda* manifesteres gjennom symptomer, diagnose og ulike metoder for å beskytte og helbrede. Øyeblikket *husuda* inntreffer, lar seg strengt tatt ikke observere i den forstand at *husuda* i likhet med "[...] the action of a witch is [typically] surmised in retrospect after the onset of illness or affliction and confirmed by the diagnosis of a diviner" (Adam Ashforth 2001:207). *Husuda* blir synlig gjennom materialisering, det vil si i etterkant når det synliggjøres gjennom en effekt. En person kan fatte mistanke om at hun utsettes for *husuda* idet en situasjon oppstår, og søke å beskytte seg, men det er først når symptomer inntreffer, og hun eventuelt har fått stillet diagnose av en *mwalimu*, at mistanken styrkes.

Jeg vil først trekke frem en hendelse som godt illustrerer og tar opp flere aspekter ved sykdomsbildet, og som vil være vesentlige for den videre diskusjonen i kapitlet. Hendelsen var en av de få gangene hvor jeg selv observerte forløpet av det som fremsto som et "klart" tilfelle av *husuda*. Saada og jeg hadde fått høre at Khadija var syk, og gikk sammen på sykebesøk etter lunsj.

Et sykdomstilfelle

"Tenk om jeg dør, Jamila!" utbrøt Khadija. Hun lå i sengen på rommet der barna sov, kledd i bukse og mannen Farajis skjorte. Kinnene hennes viste spor etter tårer. "Legen sa at det ikke var malaria." fortsatte Khadija "Jeg føler meg kald, men så plutselig svetter jeg, men inni meg fryser jeg." Jamila satt på fotenden av sengen og tygget *khat*. Hun hadde gitt Saada og meg en liten bunt hver. Jamila svarte på Khadijas utsagn med en trillende latter, og fortalte at

Khadija hadde vært så redd for å bli stukket i fingeren av legen for å ta blodprøve, at hun hadde insistert på å gjøre det selv. Saada lo med henne, og Khadija smilte.

Latteren og den muntre og avslappede stemningen gjorde meg usikker på hvordan jeg skulle te meg. Jeg følte meg ille til mote fordi Khadija bare så vidt hadde rakt meg hånden uten å se på meg da jeg kom, og jeg trodde hun av en eller annen grunn var sint på meg.

Mens Saada og Jamila fortsatte å prate lattermildt kom *mwalimu* Famau innom, som Faraji hadde oppsøkt tidlig om morgenen. Khadija dekket til hodet med en *kanga*, og gikk ut i stuen for å møte ham. Vi kunne skimte dem bak gardinene, og høre *mwalimu* Famau forklare lavmælt hvordan medisinen han ga henne skulle tas. Khadija kom inn igjen på rommet etterfulgt av moren som forklarte at *mwalimu* Famau hadde sagt at det verken var ånder eller annet som plaget datteren, det var *husuda*. Khadija viste oss medisinene hun hadde fått: En duggete vannflaske fylt med en gulaktig væske, og flere smålapper med arabisk skrift. Den ene lappen var en "handleliste" som skulle leveres i en butikk hvor de solgte lokal medisin (*dawa za kienyeji*). De andre lappene skulle brennes sammen med røkelse, så Khadija kunne omsvøpe seg med røyken (*jifukiza*). Moren tok med seg handlelisten og noen penger hun fikk av Khadija, og gikk ut. Khadija drakk litt av den gule væsken og skar grimaser "Det er bittert!".

Det at Khadija frøs inni seg var ifølge *mwalimu* Famau et typisk tegn på *husuda*. Khadija forklarte at det hadde begynt etter at hun hadde vært og gitt sin kondolanse (*kupa pole*) til en familie som hadde blitt rammet av et dødsfall. Da hun kom hjem igjen hadde hun dusjet og begynt å føle seg kald innvendig. "Hva skal jeg gjøre nå Jamila?" spurte Khadija tydelig fortvilet "Vennene mine er *hasidier*, men jeg går ikke rundt i fine nye klær, og jeg bruker ikke gullet mitt [dvs. hun gjør ikke ting som kan volde misunnelse]. Jeg tør ikke! Jeg pynter

meg i bryllup, men da gjør jo alle det! Under ramadan hadde jeg på meg mange gullringer, og nå er alle ødelagt [dvs. som en følge av andres misunnelse]. Mobiltelefonen min har allerede brukt opp ett batteri, og nå er den til reparasjon og virker ikke i det hele tatt. De giriamafolkene [naboene] liker å sitte på benken utenfor her (*barazani*), men jeg har bedt dem om sitte et annet sted [for ikke å ha innsyn inn i stuen].” Jamila svarte på Khadijas klage ”Det er best du lukker deg inne, og hvis folk kommer og spør etter deg sier vi ’Khadija er ikke her’. Det kommer folk innom som kanskje er sultne og som ikke har spist, og så ser de at du sitter og tygger og så tenker de ’Å, hun er mett!’” Khadija så trist ut.

Farida, Warda og en kvinne med briller jeg ikke hadde sett før kom innom på vei hjem fra en begravelse (*tausia*). De hilste alle på Khadija og kvinnen med brillene satte seg på sengekanten, og spurte Khadija hva hun feilte. Da de hadde gått igjen, gikk Khadija ut på kjøkkenet for å brenne en av lappene slik *mwalimu* Famau hadde foreskrevet, og snart kom det flere besøkende.

Litt ut på kvelden ble Khadija og jeg sittende alene på rommet å prate. ”Husker du at jeg fortalte deg at jeg har en ånd (*rohani*)?” spurte Khadija. Jeg nikket. ”I går natt sa han til meg ’Hvis du ikke går til en *mwalimu* kommer du til å dø!’ Jeg strigråt. Jeg var så redd at jeg ikke engang turte å se på folk, før jeg hadde [vært i kontakt med] en *mwalimu*.”⁴⁶

Khadijas utsagn virket både betryggende og oppklarende. Hun var ikke sint på meg, hun var redd. Jeg følte meg likevel ukomfortabelt plassert i kategorien ”alle vennene som var *hasidier*”, noe hun til min lettelse avkreftet lenger ut i samtalen. Khadija fortsatte å forklare ”[*Mwalimu* Famau] har en stor [religiøs] bok⁴⁷ hvor han kan lese og forstå alt. Han spør etter navnet ditt og navnet til

⁴⁶ Larsen bemerker fra Zanzibar at ånder kan kommunisere med personer de har festet seg til gjennom drømmer (Larsen 1995:100).

⁴⁷ Khadija kalte boken ”*chuo*”.

moren din, fordi det er moren din som har båret deg i magen i ni måneder. [...]
Han sa til Faraji at venninnene mine ødelegger meg (*wananimaliza*). La du merke til Warda da hun kom inn? Det første hun så på var ikke meg, men kassettpilleren. Hun merket ikke at jeg kikket på henne, men jeg så det. Hun tenker 'Å, hun har en ny kassettpiller'. Men hun med brillene snakket med meg og spurte hvordan jeg føler meg. Farida, stakkars, så heller ikke på kassettpilleren, mens Warda derimot ...! Alle snakker om meg, men hva kan jeg gjøre? Jeg pleier å gå med dagligdagse klær, eller hva? I går satte jeg igjen et par nye sko hos moren til Faraji og tok på meg et par av hennes gamle, som får folk til å rynke på nesen. Men det er bedre det."

Saada kom inn til oss med avisen, og Khadija ba henne om å lese horoskopet. Saada leste det og forlot rommet. Khadija leste det en gang til. "Du forsømmer ...", hun stoppet seg selv "Med andre ord, det står at jeg må dele ut *sadaka*." ⁴⁸

Khadija hadde nylig fortalt at hun var nøye med å dele ut *sadaka* regelmessig, men da jeg konfronterte henne med det svarte hun at det var lenge siden sist. Hun forklarte hvordan hun deler ut *sadaka* "Jeg deler ut søtsaker her i døren, så løper barn rundt og forteller andre barn at det deles ut søtsaker fra det og det huset. Noen ganger deler jeg ut godterier, og andre ganger sorte bønner kokt med sukker. Sorte bønner er en effektiv medisin (*ni dawa sana*). Jeg legger dem på et ark, og gjør sånn [Khadija holdt en avis over føttene og flyttet den sakte opp mot hodet] mens jeg sier 'Dette er min *sadaka*', og så legger jeg det under sengen og sover på det. Neste dag ber jeg for eksempel mamma eller deg [dvs. det må være en person man tror har gode intensjoner, og slik fikk jeg avkreftet at jeg var mistenkt som *hasidi*] om å ta det frem og gjøre det samme, men å begynne ved hodet og gå ned mot føttene. Først samles *husuda* [i bønnene], så sover jeg på dem og så fjernes de. Så tas de med ut på kjøkkenet og kokes, og så deles det ut til barn." Khadija forklarte at hun selv godt kunne koke maten som

⁴⁸ *Sadaka* er en form for almisse. Se nedenfor.

skulle deles ut, men presiserte at hun ikke kunne spise det. Hun forklarte "Sadaka kan jeg spise, men dette er *kafara*.⁴⁹ [*Kafara*] bryter det farlige [*husuda*] (*inakata ule ubaya*) jeg forklarte deg om forleden."

Da jeg skulle til å gå så jeg for første gang Khadijas datter på ti år i ferd med å be. Saada ville også be, og gikk ut på badet for å utføre det nødvendige renselsesritualet (*kutawadha*).

Dagen etter satt Khadija i stuen iført to *kanga*, noe hun ellers ikke pleide. Khadijas valg av klesplagg slo meg som et svært nøytralt, og som en motsetning til "det å være pyntet", som Khadija dagen i forveien hadde fremhevet som en kilde til misunnelse. Khadija sa at hun følte seg bedre. Røyken hun omsvøpte seg med roet henne og fjernet smertene, og hun hadde sendt sønnen til *mwalimu* Famau for å høre om hun kunne omsvøpe seg med røyk oftere. Til min forbauselse nevnte hun ikke *husuda*, som hadde vært det store samtaleemnet dagen før, men hun ga en ny forklaring på hvorfor hun hadde følt seg uvel. Hun forklarte at hun hadde møtt en ond ånd (*sheitani mbaya*) da hun og Aisha hadde gått til en nabolandsby et par uker tidligere. "Du vet det stedet hvor båtene ligger?" spurte hun "Det er et farlig område, og da vi gikk der begynte Aisha plutselig å fryse. Jeg prøvde å beskytte henne, men da gikk ånden over i meg isteden. Jeg trodde Aisha bare frøs litt, men det viste seg å være en ond ånd." "Hva?" ropte moren "Det var ikke noen ond ånd (*sheitani*) [som tok bolig i deg], [du ble] ikke annet enn streifet av en ånd (*pepo, kupepezwa*)."⁵⁰

Et dynamisk sykdomsbilde

Eksempelet ovenfor illustrerer et dynamisk sykdomsbilde, hvor *husuda* utgjør én av flere faktorer som forårsaker ulike plager. *Mwalimu* Famau stilte Khadijas diagnose

⁴⁹ *Kafara* er en form for almisse. Se nedenfor.

⁵⁰ *Pepo* er en ånd som i motsetning til *rohani* og *sheitani*, sjelden tar bolig i folk.

gjennom en komplisert utregning basert på astrologi (*kupiga ramli*), men at hun fikk stillet diagnosen *husuda*, hindret ikke Khadija i å hevde at det var en ond ånd som hadde rammet henne. Jeg oppfattet ikke dette som om hun gikk bort fra *mwalimu* Famaus forklaring, men at hun snarere la til en ny. Moren rettet på Khadijas nye forklaringer på hva det var som plaget henne, men godtok at det kunne være ånder med i bildet, noe hun dagen før hadde presisert *ikke* var tilfelle. Like fullt holdt også moren fortsatt fast ved *mwalimu* Famaus diagnose.

Selv om en diagnose stilles av en spesialist, oppfattes ikke denne nødvendigvis som endelig og ubestridelig. Årsaksforklaringer kan endres og elementer tilføyes uten at det nødvendigvis innebærer at andre antagelser forkastes, eller oppfattes som gjensidig ekskluderende. I sin omfattende studie om kunnskap på Mayotte påpeker Lambek at

[...] explanations of misfortune are not particular manifestations of closed, self-affirming systems of thought, and [...] they do not serve to close off further questions, but [...] they are rather provisional and contestable readings of events, moments in the life of narrative [...] (Lambek 1993:385)

Det finnes flere mulige tolkninger, og en forklaring står ikke nødvendigvis fast, men kan endres og påvirkes. Det arter seg som en slags pågående åpen dialog rundt valgmuligheter av ulike forklaringer, uten et endelig svar. Dialogen rundt Khadijas sykdomstilfelle ble ikke bare påvirket av *mwalimu* Famau, Khadija selv, moren og andre som var rundt henne, men også av en ånd (*rohani*), som ifølge Khadija hadde bedt henne om å oppsøke en *mwalimu*.

Det å søke videre etter nye årsaksforklaringer er ofte relatert til det at en tilstand forblir uendret eller forverres, og at diagnose og behandling trekkes i tvil. Det er derfor interessant å merke seg at Khadija foreslo en alternativ årsaksforklaring da

hun allerede var på bedringens vei, og ga klart uttrykk for at medisinene hadde hjulpet henne. Dette understreker en oppfatning om at ulike årsaksforklaringer ikke trenger å være konkurrerende, men supplementære. At Khadija var rammet av *husuda*, utelukker ikke at det også kan ha vært en ånd som streifet henne. Slik jeg ser det sier det også noe om i hvilken grad den foreskrevne behandlingen oppfattes å være direkte relatert til den utpekte årsaken, og hvorvidt den kan anses å ha en bredere virkning enn å behandle *husuda*.

En *mwalimu* vil foreskrive en form for behandling basert på hennes spesialiserte kunnskap, som er utilgjengelig for den som skal helbredes. Selv om denne behandlingen vil være spesielt rettet mot pasientens aktuelle problem, vil ikke nødvendigvis behandlingsformens uttrykk vise en klar forbindelse til årsaken bak. I "vanlige folks" øyne vil med andre ord behandling av problemer grunnet ulike årsaker kunne oppfattes å ha lik uttrykksform. Vi så at Khadija følte særlig velbehag når hun omsvøpte seg i røyken fra røkelse blandet med lapper med arabisk skrift som hun hadde fått av *mwalimu* Famau. Røkelse (*udi*) anses for å ha en rensende og beroligende effekt, men blir også brukt for å behage og tilfredsstille ånder som har tatt bolig i en person.⁵¹ Bruk av røkelse åpner med andre ord i Khadijas tilfelle for at det også kan ha vært en ånd som plaget henne, og som ble roet av røkelsen.

I tillegg til spesialiserte behandlingsmåter, vil en behandling foreskrevet av en *mwalimu* gjerne inkludere metoder som er allment tilgjengelige, som for eksempel *sadaka* og bønn, og som ikke nødvendigvis forutsetter at det er stillet en diagnose. Bønn og *sadaka* er begge måter å søke beskyttelse fra Gud på, og er som behandlingsmetoder ikke begrenset til bestemte lidelser.

⁵¹ På Lamu holdes det ikke etter min kjennskap store ritualer og feiringer for ånder slik det forekommer andre steder langs swahilikysten (se Linda L. Giles 1987, Lambek 1981 og Larsen 1995).

En persons lidelser kan ta nye former, og kan ha ulike forklaringer ved forskjellige faser. I tillegg til fysiske plager, beskriver folk på Lamu lidelser i termer av blant annet respektløs oppførsel (*kukosa heshima*), sinne (*hasira*), ulykkelighet (*dhiki*) og bekymring (*wasiwasi*). Endring av en persons atferd og følelsesmessige tilstand, tyder på at noe ikke er som det skal, og årsaken til lidelsene er å finne i relasjoner, og deriblant også relasjoner til ånder.

Nedenfor vil jeg konsentrere meg om ulike "allment tilgjengelige" behandlingsmetoder benyttet i forbindelse med mistanke om *husuda*.

Sadaka og kafara

Sadaka (almisse) skal ideelt sett gis ut jevnlig i forhold til ens økonomiske evne (*uwezo*) til barn eller fattige i form av mat eller penger. Ved å dele ut *sadaka* søker man velsignelse, og dermed også beskyttelse fra Gud via andres bønn. Det er vanlig å sende mat eller søtsaker til moskeer eller til en koranskole (*madrassa*), hvor de deles ut blant elevene. Ettersom barn er frie for synd, anses det som særlig virkningsfullt å dele ut *sadaka* til barn. Deres glede gleder Gud og deres bønn blir lettere hørt. *Sadaka* er en måte å oppnå en "klarere linje" til Gud (Lambek 1993:108).

I eksempelet ovenfor beskriver Khadija hvordan hun gir ut *sadaka*, men korrigerer seg selv underveis og forklarer at det hun beskriver, og som hun i utgangspunktet kaller *sadaka* slett ikke er *sadaka* men *kafara*. Hun presiserer forskjellen når hun forklarer at hun ikke selv kan spise maten hvis det er *kafara*. Moren til Khadija forklarte ved en senere anledning at *sadaka* i motsetning til *kafara* heller ikke skal soves på, og at *kafara* ofte er spesielt foreskrevet av en *mwalimu*. Mengde, farge (rødt, sort eller hvitt) og hva det er som gis ut vil da bli nøye foreskrevet. Den viktigste forskjellen mellom *sadaka* og *kafara* slik Khadija og moren fremstiller det ser ut til å

være at *sadaka* gis ut for å oppnå en generell beskyttelse fra Gud, mens *kafara* er ment å behandle konkrete plager som allerede har inntruffet ved å fjerne "det urene". Det som er urent samles i maten når den syke sover over den og deles så ut. Maten må derfor ikke konsumeres av den som gir ut *kafara*, ettersom det vil være å tilbakeføre det som er urent til den syke (el Zein 1974:301).

El Zein (1974) gjør en interessant sammenligning av *kafara* og *sadaka* på Lamu med utgangspunkt i et ritual (*kuzinguka ngombe*) som finner sted på Lamu i forbindelse med feiringen av swahili nyttår. Han bemerker at *sadaka* innebærer en ubalanse i relasjonen mellom giver og de fattige som mottar, som vil prise Gud for måltidet de har fått, og som derved hever giverens posisjon ytterligere (ibid.:300). Med *kafara* derimot er ifølge el Zein tanken å gjøre den syke lik som de som mottar, ved å dele ut mat infisert av det som plager henne. De fleste på Lamu er av den grunn også uvillige til å ta imot *kafara* nettopp fordi det er urent. Mange vil ifølge el Zein derfor skjule at det er *kafara* som gis ut ved å kalle det *sadaka* (ibid.:301). El Zeins observasjon virker klargjørende for hvorfor jeg bare ved et par anledninger hørte uttrykket *kafara* nevnt, og at det var ordet *sadaka* som ble brukt nesten utelukkende for å betegne både *kafara* og *sadaka* til tross for vesentlige forskjeller. Jeg kommer videre i oppgaven til å bruke ordet *sadaka* i betydning av både *sadaka* og *kafara* så sant ikke annet ble presisert under omstendighetene.

Vi har sett at *sadaka* er ment å gjøre det lettere å oppnå velsignelse fra Gud, men det var også en annen side ved *sadaka* som ble trukket fram. Under en samtale om *husuda* med *mwalimu* Mohamed, som behandlet folk gjennom sine kunnskaper innen islam og urtemedisin, forklarte han

[...]En person kan ikke misunne deg [hvis hun får *sadaka*], for hun vil glede seg i hjertet (*atafurahi moyoni*), og be til Gud om at du får mer og mer (*atakuombea mungu upate zaidi na zaidi*). [...] Det er fint å gi *sadaka* for å glede barn, og til folk som er veldig fattige. Det

er bra å gi ut *sadaka* [til folk som er] nær deg (*karibu na wewe*). Til naboer og familie, og ikke til fremmede (*watu wa nje*).

Personer som står en nær har tilstrekkelig kunnskap om en til å ha noe å misunne. Det er derfor viktig at *sadaka* også gis ut til naboer og familie. *Sadaka* fremkaller ifølge *mwalimu* Mohamed glede (*raha*) hos de som mottar, og gjør at hun ikke er i stand til å misunne. *Sadaka* ser med andre ord ut til å virke ikke bare gjennom velsignelse fra Gud, men også ved å påvirke eller endre potensielt misunnelige personers emosjonelle tilstand. Zahara fortalte at hun alltid sørget for å være rask med å gi ut *sadaka* dersom hun mistenkte at hun selv eller barna hadde blitt utsatt for *husuda*, og hvis hun ante hvem som stod bak ville vedkommende være den første hun ga *sadaka* til.

Beskyttelse gjennom bønn

Daglig obligatorisk bønn (*swala*) er en bekreftelse og anerkjennelse av Guds eksistens (Parkin 2000:143), og er viktig for å opprettholde det gode liv. Ved å be regelmessig og vise at man er en god muslim, opprettholder man et godt forhold til Gud, noe som anses som viktig for å lykkes i livet og for å oppnå en generell beskyttelse. Den daglige bønnen innebærer omfattende obligatoriske rensesritualer (*kutawadha udhu*). "Renhet" vektlegges innen islam. På Lamu anses den kroppslige og åndelige renheten som oppnås gjennom bønn viktig for beskyttelse mot immaterielle krefter.⁵² Mine venninner påpekte særlig viktigheten av å dusje eller vaske seg etter seksuell omgang før man beveger seg utendørs.⁵³

⁵² Se Middleton (1992:192) om "renhet" i swahili samfunn.

⁵³ En venninne forklarte at barn kan bli syke dersom deres foreldre rører ved dem etter å ha hatt illegitime seksuelle relasjoner uten å vaske seg i etterkant.

For å søke ekstra beskyttelse kan man i tillegg til den obligatoriske bønnen lese eller sitere kapitler og vers fra Koranen eller andre hellige tekster. Slike bønnen (*dua*) er rettet mer direkte mot konkrete mål man ønsker å oppnå, og er i motsetning til obligatorisk bønn ikke bundet til bestemte tider eller kroppsbevegelser (*rakaa*) (Parkin 2000:142). En person som frykter nærvær av onde ånder, eller at hun har blitt utsatt for en *hasidi* kan beskytte seg der og da ved å be *dua* som for eksempel *sura al falaq* (se ovenfor).

Dua brukes i forbindelse med ulike former for helbredelsesritualer. Da Saada hadde fått vite av en *mwalimu* at hun hadde blitt utsatt for *husuda* på et folksomt sted fra en farlig person med sterke krefter (*mtu mbaya mwenye nguvu*), ble hun lest *dua* for av moren. Moren satt bak henne på en stol, mens Saada selv satt tildekket med to *kanga* på gulvet vendt mot Mekka. Foran seg hadde hun en leirkrukke med glør hvor hun la på røkelse. Kapittelet fra koranen som hun hadde fått foreskrevet var ifølge Saada særlig sterkt. Hun beskrev det som en toegget kniv som kutter (*kukata*, dvs. bryter *husuda*), men som når den løftes opp igjen også vil kutte personen som leser dersom hun er en dårlig person (*mtu mbaya*). Under slike helbredelsesritualer (*kuzungua*)⁵⁴ hvor *husuda* behandles gjennom å lese *dua* vil den plagede ofte ikke lese selv, men bli lest for av en annen person. Det stilles ingen spesielle krav til den som leser annet at hun har gode hensikter, og kan lese arabisk. Det viktigste er at kapittelet velges nøye ut, gjerne av en *mwalimu*.

Både *sadaka* og bønn er måter å beskytte seg på som holder seg innenfor islams rammer (*dini*), og noen fastholdt at det også var de eneste alternative behandlingsmåtene. Thima, en velstående kvinne fra Mkomani som hadde bodd flere år i Nairobi, tok avstand fra det hun kalte "overtroiske" (*superstition*) måter å behandle og beskytte seg mot *husuda* på

⁵⁴ Se også Blanchy et. al. 1993:786

Jeg tror at det å beskytte seg mot *husuda* er å be og si "*bismilahi*" (i Guds navn) før man går ut, når man våkner og så videre, fordi da er man med Gud. Jeg tror ikke på alt det folk sier og gjør for å beskytte seg mot *husuda*. Det å dusje seg i vannet som en *hasidi* har vasket hendene i [etter et måltid], eller å ta opp litt sand og spytt og brenne det og omsvøpe seg med røyken(*kujifukiza*). Det er overtro (*superstition*). Det står ikke i Koranen. Du vet at vi her på Lamu blander kultur (*culture*) og religion (*dini*). [...] Det avhenger av at man tror. Jeg tror ikke på *uganga* heller.⁵⁵ Jeg beskytter meg ved å lese Koranen, og be fem ganger om dagen.

Thima fortalte at hun beskyttet seg hver morgen og kveld ved å sitere spesielle utdrag fra Koranen,⁵⁶ men hun vedgikk at hun også hadde tatt i bruk "overtroiske" metoder for å gjøre familiemedlemmer til lags. Det er interessant å merke seg at Thima bruker engelske uttrykk når hun forholder seg til lokale praksiser, som ellers betegnes med det swahili ordet "*mila*" (se kapittel 2).

Husuda og islam

I det siste verset av *sura al-falaq* gjengitt innledningsvis, står det at man skal søke beskyttelse fra Gud "mot ondt fra en misunnelig, når han misunner (kaster det onde øye)" (*sura* 113, Koranen 2000). *Sura al-falaq* blir ofte referert til som et beskyttende kapittel, men også som et ubestridelig bevis på at *husuda* eksisterer.⁵⁷ På Lamu siteres det fra Koranen og andre hellige tekster nesten utelukkende på arabisk, men folk

⁵⁵ På Lamu referer ordet "*uganga*" til det å påvirke omverdenen til eget formål ved hjelp av kunnskap om lokale medikamenter som ikke har forankring i Islam, og tillegges en negativ konnotasjon. I mangel på en fullgod oversettelse velger jeg å bruke det emiske uttrykket "*uganga*" i denne oppgaven.

⁵⁶ *Mwalimu* Mohamed forklarte at man kunne beskytte seg mot onde krefter ved å lese *sura al-ikhlas*, *al-falaq* og *an-nas* tre ganger hver kveld. Mens man resiterer, løfter man hendene samlet mot ansiktet og blåser i håndflatene, berører ansiktet og drar hendene ned mot brystet. Man kan også lese *ayatul-kursy*, og *sura ya-sin* om morgenen etter dagens første bønn (*alfajiri*).

⁵⁷ En bereist eldre mann og lærd i islam som sørget for å holde seg oppdatert om nyere forskning innen Islam, forsøkte å gi meg en vitenskapelig forklaring på *husuda*. Han var forsiktig med å trekke for raske slutninger og poengterte at ingen teorier ennå var bevist, men at *husuda* kunne skyldes spesielle stråler fra øyne eller munn, som man ennå ikke hadde funnet en teknologi for å måle.

flest har ikke kunnskaper nok i arabisk til å vite konkret hva tekstene sier. Populære historier om profeten Mohameds liv (*hadithi*) som tillegges stor vekt på Lamu, og er også med på å styrke *husudas* status som en ubestridelig kraft gjennom fortellinger om hvordan profeten og hans familie selv ble utsatt for *husuda*.⁵⁸ Folk er opptatt av å belegge at det finnes legitimitet i Koranen for *husuda*. Dermed vil det å trekke *husuda* i tvil oppfattes som å betvile det som står i Koranen.

En samtale jeg hadde med min venn Hakim på en restaurant illustrerer hvordan *sura al-falaq* brukes som referanse for å bekrefte *husudas* forankring i islam. Det var noen andre menn tilstede som hørte det vi snakket om, og som snart blandet seg inn i samtalen

H: Hva er det du studerer igjen?

P: Om *husuda*.

H: Huff, nei Pernille ikke gå den veien. Hold deg til å tro på Gud du. Folk tror på *husuda*, og folk tror på ånder (*sheitani*). Nei, tro på Gud.

P: Så *husuda* finnes ikke?

H: Hvorfor tror ikke dere europeere (*wazungu*) på det? Dere sier "that's life, bad luck" Men vi sier det er *husuda* og ånder (*sheitani*), og *uganga*. Jeg tror ikke. Det er en stor synd (*dhambi kubwa*) å tro på *uganga*. I Koranen står det om *uganga*, men det står at man ikke skal tro på det.

P: Hva med *husuda*?

H: Det står også at man ikke skal tro. Det er de som tror som rammes. Hvis du ikke tror så finnes det ikke.

M: (Med en sint høy stemme). Hva er det du sier? Er du *Gud* kanskje? Kan du ikke *sura al-falaq*?

H: (Siterer *sura al-falaq*)

⁵⁸ En historie fra profeten Mohameds liv som ofte ble trukket frem for å understreke *husuda* som en reell trussel, forteller om en mann som hadde gått forbi en moske hvor profetens sønn satt og leste fra Koranen. Like etter traff han på profeten og sa "Jeg trodde jeg nettopp hørte deg lese så vakkert i moskeen". Profeten svarte at det var sønnen hans som leste og sa "kom, la oss begrave ham, for *husuda* har inntruffet."

M: Så? (gjentar siste vers) Det står skrevet i Koranen at det finnes og at man må passe seg, og du sier at det ikke finnes!

Som det kommer frem av samtalen ovenfor omtales troen på ånder og *uganga* med større skepsis enn *husuda*, selv om det presiseres at det også er nevnt i Koranen. Jeg mener dette kan ses i sammenheng med at ånder og *uganga* i større grad anses for å være en del av lokal praksis (*mila*), mens *husuda* snarere forbindes med islam (*dini*), og anses å være et trekk ikke bare ved swahili, men ved muslimer generelt.

Tanken om at man verken skal tro på ånder, *uganga* eller *husuda* er ikke ensbetydende med at disse fenomenene ikke eksisterer. Hakim som forholdt seg skeptisk sa ikke direkte at *husuda* ikke eksisterer, men presiserte at "hvis du ikke tror, så finnes det ikke". Ashforth (2001) bemerker fra Soweto at "[...]the recognition of the reality of witchcraft is coupled with a belief that, somehow or other, one ought not to believe in witches" (ibid.:219). Han knytter dette til en frykt rundt en generell oppfatning om at personer som er svært opphengt i spørsmål rundt hekseri vil kunne svekke sitt mentale forsvar og dermed gjøre seg til et lett bytte og åpen for angrep. Han påpeker videre at "Living in a world of witches in a place like Soweto [...], almost always involves a struggle *against* (Ashforths utheving) believing in witches despite the plenitude of evidence of suffering" (Ashforth.:220). Ashforths observasjon minner om hvordan mange på Lamu forholder seg til *husuda*. Det er en bred enighet om at personer som er svært redde for og tror sterkt på *husuda* lettere vil kunne rammes enn andre. Men det er stor forskjell mellom Soweto, hvor hverdagen er preget av stor fattigdom og utbredt vold (ibid.:221), og Lamu. Det å *ikke* tro arter seg ifølge Ashforth som en "kamp" i Soweto. På Lamu vil jeg hevde at det snarere må ses i sammenheng med viktigheten av å fremstå som en god muslim. Som nevnt ovenfor gir det å være en god muslim en overordnet beskyttelse fordi man "er med Gud".

De som hevder at de ikke tror på *husuda* vektlegger at de legger sin lit til Gud. En dag Farida og jeg satt hos henne og snakket om *husuda* sa hun "Skriv i boken din at Farida ikke tror!" Farida trekker frem blant annet hvordan det å tro på *husuda* kan ha sosiale konsekvenser

Noen tror at det er farlig hvis små barn gråter om natten, for hvis en ugle hører gråten, så kan barnet bli sykt. Men jeg tror ikke på det. Da Ali (sønnen) var liten satt jeg ofte på taket og tygget [*khat*] til klokken to om natten. Jeg kunne høre og se uglen fra der jeg satt, og Ali lå på gulvet. Men til nå har han hatt god helse. Det er fordi jeg ikke tror på det. Andre blir kjemperedde, men jeg tenker ikke over det engang, så da skjer det ikke noe. Det er som når noen går ut om kvelden med uro (*wasiwasi*). Da er det som om det de tenker *må* skje. Men jeg stoler på Gud. Er du ikke enig? Det som skal skje det skjer. Ta for eksempel Khadija, hun liker å tro veldig på det som har med *husuda* å gjøre (*mambo ya husuda*). Plutselig føler hun seg febril (*anasikia homa*) selv om hun ikke har feber. Til slutt kommer hun [virkelig] til å få feber, eller hva? Dere europeere (*wazungu*) sier det er uflaks (it's bad luck). Men vi swahili sier "det er en årsak" (*iko sababu*). Hvis en kopp blir knust så er det fordi tiden dens har kommet (*ni siku yake*), ikke sant? Alt har sin [bestemte] dag å opphøre på (*siku yake kumalizika*). Men Khadija sier "i går stod den og den personen i døråpningen og glodde voldsomt på den eller den tingen [dvs. personen antas å ha ødelagt noe gjennom *husuda*]" . Det hender at jeg sier til henne at det ikke er bra [å være sånn]. Vi [Khadijas venninner] går ikke noe særlig [på besøk] til Khadija på grunn av dette. Det er venninnen min. Jeg har allerede skjont hvordan hun er. (*Nimeshamsoma*; litt. jeg har allerede lest henne). Vi blir ikke sittende lenge hos henne. Ikke før hun selv sier "Bli med hjem og se på en film og tygge [*khat*]" . Da er det greit.

Khadijas frykt og mistenksomhet gjør ifølge Farida at Khadijas venninner kvier seg for å gå på besøk til henne. Khadijas frykt går dermed ikke bare utover hennes egen mottagelighet for *husuda*, men også hennes sosiale relasjoner. Saada fortalte også at hun tok forbehold når hun gikk på besøk til Khadija for ikke å bli beskyldt for å være *hasidi*. Hun forklarte at hun alltid ba om noe å spise hvis hun var hjemme hos Khadija fordi "Hvis Khadija tenker at jeg kommer med *husuda*, så mister det all effekt

så snart hun gir meg mat. Så hver gang jeg går dit må jeg be om noe, men det trenger ikke være mer enn et glass vann.”

Det at Saada ber om mat for å unngå å bli mistenkt for å være *hasidi* er interessant i forhold til hvordan *sadaka* oppfattes å påvirke mottagerens emosjonelle tilstand slik at hun ikke er i stand til å misunne giveren. Selv om Saada forteller at hun tar sine forbehold for ikke å vekke mistanke hos Khadija, så innebærer ikke det at Saada faktisk anså det som en mulighet at hun selv kunne ramme noen med *husuda*. Hun innrømmer med andre ord ikke å være *hasidi*. Det er snarere en høflighetsgest, som også setter henne utenfor mistanke. Som vi nå skal se knyttes også mat til en slags underordnet form for *husuda* som rammer gjennom blick, og hvor det nettopp er mat som begjæres.

Begjær, komplimenter og beskyttende uttrykk

Dege kan beskrives som en slags underkategori av *husuda* som rammer magen. *Dege* kan oppstå når en som ser en annen spise begjærer maten som blir spist. Effekten av *dege* kan avverges dersom den som begjærer maten selv får spise litt av den. Det er derfor viktig å ta sine forholdsregler ved å unngå situasjoner hvor man spiser i påsyn av andre som ikke selv spiser. La meg gi noen eksempler. Små barns tåteflasker skjules ved å kle flasken med en strømpe slik at ingen skal se det barnet drikker. Det er viktig å unngå å spise mens man går utendørs. Døren til hjemmet, som ellers ofte står åpen vil alltid lukkes under dagens store måltid, og det er viktig at personer som er til stede inviteres til å ta del i maten.

Både mennesker, dyr og ånder kan forårsake *dege*. I alvorlige tilfeller som er vanskelige å behandle, er det gjerne en ånd som står bak. En person som er rammet av *dege* kan behandles ved å ”kutte *dege*” (*kukata dege*). Dette gjøres ved å helle litt

sesamolje i en kopp med vann og strø litt salt på. Et "øye" vil da komme til syne på overflaten, og en person som kan tyde dette øyet vil kunne se hva slags vesen det tilhører. Øyet som har formet seg kuttet så med en kniv før et stykke glødende kull slippes ned i koppen. Den syke skal puste inn dampen som oppstår, mens hun blir bedt for (*dua*) og smøres deretter med væsken i pannen, på mage og føtter før koppen med resten av innholdet fjernes.

Dege er relatert til det å se, men *husuda* anses også å kunne ramme gjennom tale, og da særlig gjennom komplimenter. I forrige kapittel så vi at komplimenter og tilsynelatende hjertelighet anses å kunne skjule andre følelser som hat og misunnelse. Uvissheten rundt andre folks innerste tanker og følelser, gjør det viktig å forsøke tolke andres væremåte og måter å uttrykke seg på for å kunne beskytte seg mot *husuda*.⁵⁹ Når venninnene gjentok noe som hadde blitt sagt av en person de mente var *hasidi*, la de om tonefallet og gjorde nedlatende grimaser. Ansiktsuttrykk og tonefall kan røpe at complimenten ikke var hjertelig ment.

Jeg fikk under feltarbeidet høre mange historier om hvordan komplimenter hadde forårsaket ulykker, et slikt eksempel er en hendelse Khadija fortalte fant sted under et bryllup. En kvinne hadde sagt til Khadija (med nedlatende tone) "Å, håret ditt er tykt nå. Hvilket hårprodukt bruker du?" Khadija sa hun hadde svart "Revlon" uten å tenke seg om. Men det var først da hun noen dager senere begynte å miste mye hår, at hun skjønnte at kvinnen var *hasidi*. Khadija forklarte

"Hvis jeg hadde tenkt meg om så hadde jeg tatt litt av sanden i fotavtrykket hennes, brent det og omsvøpt meg med røyken. Man kan også bruke spytt. Men det er hvis

⁵⁹ Unni Wikan (1987) diskuterer en lignende tendens fra Bali, hvor sinne og forurettelse (offense) anses som destruktive emosjoner. Det medfører negative sanksjoner å vise slike emosjoner offentlig, og folk er hele tiden påpasselige med å opprettholde en fasade av "good feelings". Frykten for andre personers skjulte destruktive emosjoner, gjør det til et kontinuerlig prosjekt å forsøke å tyde hva andre "egentlig" føler.

man er sent ute med å skjønne at det er *husuda*. Men det er bedre å [avverge det] der og da ved å svare dem. Hvis noen sier 'Å kjolen din er fin' så kan du svare 'Liker du den ikke?' Da skjønner hun at du kaller henne *hasidi*, og hun vil bli sint (*atakasirika*). Eller du kan si 'Liker du den ikke din store *hasidi*?'. Men hvis noen sier 'Håret ditt er pent *mashallah*',⁶⁰ så vet du at det ikke er *husuda*. Hun viser deg at hun ikke er *hasidi*, og ordet *mashallah* har allerede brutt det onde øye (*limeshakata jicho baya*). Men hvis de sier 'Salala'⁶¹ håret ditt er pent!' Så kan du til og med slå henne. Det er sant! Du *må* svare henne! *Salala* er et veldig farlig ord!"

Ved å føye til ordet *mashallah* etter en kompliment, viser man den man roser at man ikke utsetter vedkommende for *husuda*. Bruk av *mashallah*, og andre beskyttende uttrykk⁶² i forbindelse med komplimenter finner vi også ellers i den muslimske verden (se blant annet Bess Allen Donaldson [1938]1992:66-68, Ibrahim 1991:391 og Susan Rasmussen 2001:142). *Mwalimu* Hassan en eldre mann lærd i islam, forklarte bruken av ordet *mashallah* slik

Hvis man sier *mashallah* når det er noe man begjærer (*kutamani*), så kan man ikke [påføre *husuda*] (*kuhusudu*, misunne). 'Mashallah' er et ord vi er gitt av Gud, et gledens ord for å glede Gud.

Det er tydelig at det er ordet *mashallah* i seg selv som tillegges kraft, og som involverer Guds beskyttelse i det som ytres.⁶³ Det anses som høflig å tilføye *mashallah* etter en kompliment, men det gir ingen garanti for at mistanker om *husuda* ikke vil oppstå. Det er imidlertid ikke alle som er påpasselige med å si *mashallah*, for som en venn forklarte så vil det jo ikke skje noe galt dersom man ikke er *hasidi*.

⁶⁰ "Mashallah" kan oversettes med "det Gud har ønsket"

⁶¹ "Salala" uttrykker forbauselse og ifølge English-Swahili Dicitonary (Frederick Johnson 1996 [1939]) stammer ordet sannsynligvis fra det arabiske uttrykket for "God forbid!, May God be unwilling!". Det oppfattes som særlig negativt brukt i forbindelse med rosende ord.

⁶² Andre beskyttende uttrykk er "*bismillah*" (i Guds navn), som sies før eller idet man tar fatt på noe, og "*inshallah*" (hvis Gud vil), som brukes i forbindelse med planlegging og tanker om fremtiden.

⁶³ Jeg vil diskutere ordets kraft ytterligere i kapittel 8.

Khadija nevner i eksempelet ovenfor alternative måter å bryte *husuda* på, men fremhever direkte konfrontasjon som særlig virkningsfullt, hvor man rett ut kaller den som gir komplimenter *hasidi*. Å bli kalt *hasidi* er en fornærmelse og en alvorlig anklage, og en åpen konfrontasjon er nettopp ment å fremprovosere sinne (*hasira*). I likhet med *sadaka* er hensikten å endre den emosjonelle tilstanden hos den misunnelige.

Hasidi er et sterkt skjellsord og en alvorlig beskyldning. De fleste ga også uttrykk for at de kviet seg for å konfrontere personer direkte med sine mistanker, selv om de sa seg enig i at det var den mest effektive metoden å bryte *husuda* på. Det bryter med dominerende verdier om at man ikke skal snakke om andres (så vel som egen) skam og laster. Ved en slik konfrontasjon risikerer dermed begge parter å miste ansikt (jfr. Larsen 1995 og Swartz 1988).

Noen informanter sa at de eventuelt ville antyde sine mistanker indirekte ved å uttale beskyttende uttrykk, men de fleste ville beskytte seg ved å sitere en *dua* inni seg, og dermed ikke gjøre sine mistanker synlige. Andre måter å beskytte seg på og som gjerne anvendes på barn, er å bære forskjellige amuletter (*hirizi*) laget av en *mwalimu*, påføre sort farge (*wanja*) rundt øynene, eller knytte en sort tråd rundt håndleddet, gjerne med kaffebønner påfestet, hvor det for hver av bønnene er lest inn ord fra Koranen. *Husuda* vil trenge inn i (*ingia*) bønnene istedenfor i barnet, og gjøre at de sprekker.

For å unngå å gjøre andre personer misunnelige anses det på Lamu som viktig å holde egen medgang skjult. Men for å oppnå anerkjennelse og prestisje i samfunnet, er det samtidig nødvendig å fremstå som vellykket. Dette dilemmaet tydeliggjøres i bryllupssammenhenger som er fokus for de to følgende kapitlene.

Kapittel 6

BRYLLUP OG FORHANDLING AV SOSIAL POSISJON

Familier på Lamu er villige til nærmest å ruinere seg for å kunne holde overdådige bryllup for sine døtre (Fuglesang 1990:31). Dette fremstår som en slående kontrast til betydningen av å skjule egen medgang, og å unngå å vise økonomisk velstand ved blant annet rask gjennomførelse av store kostbare prosjekter. Jeg vil i dette kapitlet diskutere hvordan gedigne feiringer i forbindelse med en datters første ekteskapsinngåelse ikke utelukkende dreier seg om å manifestere og tilegne seg status gjennom økonomisk evne (*uwezo*), men også å fremstå som en vellykket sosial person i kraft av sitt sosiale nettverk.⁶⁴ En kvinne vil som vi skal se, være avhengig av sitt nettverk av venninner og kvinnelige slektninger både for den finansielle og praktiske gjennomførelsen av et stort bryllup, og hennes egen deltakelse i andres bryllup spiller en avgjørende rolle for bryllupets omdømme.

En datters første ekteskap utgjør en viktig anledning for hennes familie å tilegne seg prestisje og manifestere sin posisjon i samfunnet, og en stor anstendig feiring er også med på å markere brudens "sosiale verdi" (Fuglesang 1994:117), både som elsket av sin familie og som en respektabel fullverdig voksen kvinne. Hvis datteren viser seg å

⁶⁴ For bryllup som overgangsritual se Fuglesang 1994, Larsen 1990, Le Guennec-Coppens 1983, Strobel 1979.

være jomfru på bryllupsnatten, gir det moren status som en dyktig oppdrager. Forholdet mellom mor og datter endres da betraktelig ettersom moren ikke lenger trenger å kontrollere datterens seksualitet.

Brudens deltakelse er marginal under bryllupsseremoniene som er forbeholdt gifte kvinner,⁶⁵ og det er bryllup i forhold til gifte kvinner som henholdsvis arrangører og gjester som er utgangspunktet for dette og det følgende kapittelet. I tillegg til å være et verdsatt høydepunkt og en atspredelse fra kvinners hverdag, er bryllup en viktig arena for konkurranse på flere nivåer som kan ha avgjørende betydning for en kvinnes anseelse og sosiale posisjon. Før jeg i neste kapittel inviterer med til bryllup for å utforske konkurranse og konflikter som utspiller seg blant deltakerne, vil jeg i dette kapittelet rette fokus på de forventninger og krav som stilles til "eierne" av et bryllup (*wenye harusi*), hvor det konkurreres i å holde den mest storslagne feiringen. Brudens mor sin sosiale anseelse er som vi skal se ofte avgjørende for hvorvidt et bryllup vil bli betraktet som vellykket. Et storslagent bryllup er ikke bare en indikator på økonomisk evne, men også på morens status som en vellykket sosial person.

Kupamba – en bryllupsseremoni

Kvinner og menn holder egne atskilte bryllupsseremonier på Lamu, men det er feiringen rundt en kvinnes første ekteskapsinngåelse som anses for å være av størst betydning, og hvor det stilles høyest krav og forventninger til familien som arrangerer bryllupet. Å holde flere forskjellige bryllupsseremonier anses som prestisjefullt,⁶⁶ men jeg vil her konsentrere meg om *kupamba*, en kvinnelig

⁶⁵ Under *henna-party* og *kesha* (våkenatt), deltar unge ugifte kvinner i feiringen.

⁶⁶ For nærmere beskrivelse av andre bryllupsseremonier (*nikaha*, *kirumbizi*, *kesha*, *henna-party*, *vugo*) se Fuglesang 1994, Le Guennec-Coppens 1983 og Strobel 1979.

bryllupsseremoni som holdes av brudens familie dagen etter at giftermålet (*nikaha*) er inngått, og brudeparet har tilbrakt sin første natt sammen (*kuingia ndani*).⁶⁷ Under *kupamba* som betyr "å pynte", vises bruden frem offentlig foran en stor forsamling av gifte kvinner, pyntet og stelt som en voksen kvinne for første gang.⁶⁸ *Kupamba* er den bryllupsseremonien hvor det er flest inviterte, hvor det kan samles om lag fem hundre kvinner. Fuglesang observerer at *kupamba* på Lamu har utviklet seg til å få en integrerende funksjon, hvor kvinner møtes på tvers av det sosiale rangsystemet,⁶⁹ samtidig som det gis rom for konkurranse og forhandling av prestisje, rang og sosial posisjon (1994:143). Fravær av menn⁷⁰ under *kupamba* gjør det mulig for et stort antall kvinner å møtes uten *buibui*. *Kupamba* er således en enestående anledning for kvinner å "se og bli sett", hvor de kan vurdere hverandre og manifestere sin sosiale status offentlig blant annet gjennom klær og danseferdigheter. Jeg vil nedenfor diskutere ulike kriterier *kupamba* vurderes etter og hvordan det er å invitere til bryllup.

Innbydelse

Kupamba er den bryllupsseremonien som det blir snakket mest om og som gir størst rom for konkurranse i å holde den mest storslåtte festen. Hvor vellykket en slik bryllupsseremoni er, bedømmes ut fra flere faktorer. Det begynner med innbydelsen. Forventningene stiger med et forseggjort og dyrt invitasjonskort, og ryktene går tidlig om hvor mange det er som er invitert. Innbydelsene har et standard oppsett

⁶⁷ Giftermålet inngås ved at *kadhi* leser *nikah* i moskeen i nærvær av brudgommen, brudens far eller formynder, og andre mannlige venner og slektninger (Strobel 1979). Ifølge Fuglesang (1994:125) er det stadig mer vanlig å holde *kupamba* samme dag som *nikah* før brudeparet har tilbrakt natten sammen. Selv om det kan være økonomiske grunner til en slik avgjørelse, kan det vekke mistanke om at bruden ikke er jomfru.

⁶⁸ Et alternativ til å feire *kupamba* er å invitere til "maulidi-feiring" hvor gjestene inviteres til å ta del i en bønn for å prise profeten Mohameds fødsel.

⁶⁹ *Kupamba* var opprinnelig forbeholdt *waamu* familier, og det var ikke før rundt 1950 at denne seremonien begynte å overværes også av andre grupper (Curtin 1984).

⁷⁰ Med unntak av en innleid diskjockey og et par menn fra brudens familie som holder seg i bakgrunnen og hjelper til med diverse praktiske detaljer.

hvor det i tillegg til tid og sted står spesifisert hvem det er som inviterer til bryllup. Som regel er det brudens mor som oppgis som den som vil feire sin datter (*kumsherekea mtoto wake*), men dersom et annet familiemedlem tar på seg å finansiere og arrangere store deler av bryllupet, kan hun krediteres som den som inviterer ved å få navnet sitt skrevet på innbydelsen, eventuelt sammen med morens navn.

Det å gi ut innbydelse til *kupamba* er en ny tendens, som ifølge mine venninner ble innført blant annet for å forhindre et stort oppmøte av unge ugifte kvinner, og for å sikre at det skulle være nok mat til alle de inviterte. Selv om antall ugifte tilskuere gikk noe ned etter at invitasjonskort begynte å fungere som inngangskort, er det fortsatt et relativt stort oppmøte av ugifte unge kvinner som står i bakgrunnen tildekket med *buibui* og *ninja*. Innbydelsene er i utgangspunktet personlige med påskrevne navn, men de skifter ofte eier. Rykter kan gå om at noen ikke kommer til å gå i bryllupet, og de som ikke selv er invitert kan be om å få deres invitasjon. Selv fikk jeg de fleste innbydelsene mine på denne måten. Venninnene forhørte seg i nabolaget på mine vegne eller ba de som inviterte om en ekstra invitasjon. De gangene de ikke lyktes fikk jeg beskjed om at jeg dessverre ikke kunne bli med.

Det at kvinner har lyst til å gå i bryllup uten selv å være invitert understreker underholdningsverdien ved bryllup. Det er en begivenhet det snakkes om, og man kan gå i bryllup for å holde seg oppdatert og få med seg "siste nytt". Men det kan også oppfattes som fornærmende dersom man ikke mottar invitasjon fra noen man selv anser at man har en "nær nok" relasjon til de som inviterer, at man ikke burde bli "glemt".

Lokalet og maten

Ingen festlokaler overgår fortet i Mkunguni med sin flotte store borggård, som kan romme et stort antall mennesker. For å oppnå omdømme som et stort bryllup må feiringen av *kupamba* finne sted her (*kupambwa jela* litt. å pyntes i fortet).⁷¹ Dersom *kupamba* ble holdt andre steder, enten det var i private hus eller utendørs avskjermet mot mannlig innsyn ved hjelp av lange matter (*jamvi*), var kvinnene jeg gikk sammen med påfallende negative i sine kommentarer.

På vei inn i fortet blir gjestene dynket med parfyme og røkelse, og mottar mat og drikke. Det som blir gitt ved døren er med på å anslå tonen for hvor på skalaen bryllupet ligger. Det er en minimumsstandard som forventes når *kupamba* holdes i fortet. Alle gjestene må få en brus hver og både søt mat og annen mat hvorav noe må inneholde kjøtt. Maten tilberedes og pakkes på forhånd inn i porsjonspakker med hjelp fra kvinnelige slektninger og venner. De som har råd til å imponere ytterligere, gir ut mer mat enn forventet, og gjerne flere stykker som inneholder kjøtt eller egg, og pakket i pene esker. Maten og innpakningen blir nøye observert av gjestene, og evalueres i likhet med klær, frisyre, valg av brudekjole, oppmøte, hvor mange som danser og gjester som kommer langveisfra. Jeg hørte aldri noen kommentere smaken på maten de fikk utdelt, og mange spiser den heller ikke under bryllupet, men putter den i vesken for å ta den med hjem til barna.

Det settes stadig nye standarder for hva som forventes ved et *kupamba*, og de som har økonomisk mulighet vil forsøke å overgå andre *kupamba* ved å tilføye nye detaljer.

Det er eksempelvis ikke før i de siste årene at det har blitt vanlig å dele ut

⁷¹ Fortet som fortsatt kalles "jela" (etter det engelske ordet "jail") ble brukt som fengsel frem til 1985. Før Fortet ble gjort tilgjengelig for allmennheten, var det Lamus største innendørs kino Zinj som var det mest populære lokalet for å feire *kupamba*.

porsjonspakker med mat istedenfor å sende maten rundt på store fat. Slik er maten blitt gjort mer tilgjengelig for vurdering og sammenligning.

Da en anerkjent dame fra Langoni holdt et gedigent *kupamba* for datteren sin i Mombasa, hadde alle gjestene fått utlevert hver sin skinnende gavepose med hanker, hvor det i tillegg til mange sorter mat også var lagt ved en *kanga*. Bryllupet var et stort samtaleemne lang tid i etterkant. Flere av gjestene hadde kommet helt fra Dubai for å overvære begivenheten. Fatuma som ikke selv hadde hatt anledning til å dra i bryllupet, sørget for å få låne videoen fra bryllupet, og fikk dermed anledning til selv å uttale seg om begivenheten.

De svært populære bryllupsvideoene som lånes ut til venner og familie kan nå langt utenfor Lamus grenser, og er således med på å utvide bryllupets rekkevidde og omdømme. Bruden og de pyntede gjestene observeres dermed ikke bare av de andre tilstedeværende, men også av et ukjent publikum. Sjansen for å bli betraktet av menn til tross for deres fravær under selve feiringen, er dermed tilstede, selv om kvinner gjerne er raske med å skru av bryllupsvideoer i nærvær av menn, slik at de ikke skal fristes av de pyntede og dansende kvinnene. Noen menn misliker at deres koner danser i bryllup hvor det filmes. Dette var tilfelle med Aishas ektemann, og da Aisha fikk høre at det hadde blitt filmet under et *kupamba* uten at hun selv hadde vært klar over det, var hun bekymret for at mannen skulle få nyss om det. Men hun smilte da hun la til at hun selv hadde vært ekstra mye i fokus

Gaver

Den velstående kvinnen fra Langoni hadde ifølge Fatuma mottatt mer penger i gave enn det hun selv hadde brukt på den overdådige feiringen. Fatuma beskrev henne som en sjenerøs og godt likt kvinne som aldri kviet seg for å hjelpe andre, noe som

nå kom til uttrykk gjennom de inviterte sin ivrige respons. Den store pengesummen kvinnen mottok stod som en bekreftelse på hennes egen sjenerøsitet og anerkjennelse. Pengegaver utgjør som regel et viktig økonomisk bidrag til finansieringen av bryllupet, men den velstående kvinnen ville ifølge Fatuma overlate alle gavene hun hadde mottatt til datteren.

Under noen bryllup holdes det en gaveutdeling hvor navnet på giverne og det de har gitt ropes opp på en ofte spøkefull måte. Forsamlingen med kvinner besvarer hvert opprop med et jubelrop "*Wanawake hoja!*"⁷². Et slikt opprop av gaver understreker bryllupet som en viktig begivenhet for å bekrefte og fremheve sosiale relasjoner og gi dem et offentlig uttrykk. Det er ikke bare mottakeren som får bekreftet sin posisjon, men også giveren. Den som mottar en gave forventes å gi litt mer tilbake enn det hun selv fikk, når anledningen byr seg, selv om det kan gå lang tid før den som har gitt en gave selv inviterer til bryllup.⁷³ Fatuma ga som eksempel at dersom man får en *kanga* i gave kan man ved neste anledning selv gi en *kanga* med en påheftet pengeseddel og en eske smertestillende (*panadol*) tilbake. Ideen bak en slik gave var ifølge Fatuma at man skulle ta seg et par panadol og "slappe av" (*kustarehe*) med mannen sin når bryllupet var vel overstått.

En kvinne vil ikke gi gaver i alle bryllup hun går i. Hun vil prioritere bryllup som holdes av personer hun selv har mottatt gaver fra, som hun anser som nære, eller som hun ønsker å markere sin relasjon til. Det hender også at folk løper opp og fester sedler med sikkerhetsnål på bryllupets "eiere" (*wenye harusi*) mens de danser. Som nevnt er det gjerne brudens mor som inviterer til bryllup, men nære kvinnelige slektninger og eventuelt nære venninner som har hatt en viktig rolle i å arrangere og

⁷² "*Wanawake hoja!*" er et uttrykk det er vanskelig å finne en direkte oversettelse til, men det betyr noe tilnærmet "Hva kvinner får til!"

⁷³ I Mombasa forplikter, ifølge Strobel (1979:165-166), mottakeren seg til å gjengjelde det dobbelte av summen hun selv mottok.

finansiere bryllupet betraktes også som "eiere" av bryllupet. Under bryllupet har de ofte festet en stor sjasminoppsats på kjolen eller i håret for å markere sin posisjon.⁷⁴

Etter et *kupamba* i fortet kommenterte jeg til Saada at jeg hadde merket meg at det var mange kvinner som hadde hatt store seddelbunter festet til kjolen. Saada sa at det i likhet med gaveposene vi hadde fått utdelt bare var en måte å få bryllupet til å bli snakket om i etterkant. Selv om bryllupet etter mitt skjønn virket svært vellykket og overdådig med mange gjester og mye mat, så var Saada overraskende negativ i sin omtale. Det forrige bryllupet vi hadde vært i virket langt mindre spektakulært, men hadde høstet flere rosende ord fra Saada. Det var tydelig at Saadas forhold til de som inviterte til bryllup i mange tilfeller var avgjørende for hvordan hun vurderte feiringen.

Finansiering av bryllup

På Lamu anses det generelt som viktig at man er diskret med økonomiske bidrag eller annen hjelp til personer som er i en økonomisk vanskelig situasjon. Det anses som skamfullt å måtte be om støtte, og den som hjelper skal heller ikke fortelle om slike bidrag, og således røpe den andres økonomiske situasjon. I bryllupssammenheng er derimot økonomisk støtte forventet. Bryllupsseremonier er som vi har sett store og svært kostbare begivenheter som krever lange og omfattende forberedelser. For å kunne holde en anstendig feiring for sin datter er brudens mor avhengig av hjelp fra kvinnelige slektninger og venninner både for finansiering av bryllupet og til praktiske forberedelser, som for eksempel å gjøre i stand pakker med mat til alle de inviterte. En kvinne er sosialt forpliktet til å hjelpe etter økonomisk evne (*uwezo*) de

⁷⁴ Under en bryllupsseremoni for menn (*kirumbizi*) observerte jeg tilsvarende markering av brudgommens nærmeste, men i form av sjasminmedaljer laget av hvitt kreppapir istedenfor ekte sjasminblomster.

hun selv har mottatt støtte fra, og det holdes oversikt over hvem som mottar og hvem som gir (jfr. Fuglesang 1994). Det handler med andre ord om resiprositet og en åpen eller offisiell økonomi, men som likevel ikke er rigid. For mange er det vanskelig å skaffe nok penger til å finansiere bryllup, og slike bidrag fungerer som en økonomisk investering for fremtidige feiringer hvor de selv vil trenge assistanse (ibid.:117).⁷⁵ Det hender likevel ofte at en kvinne kommer til kort fordi hun ikke oppnår like mye assistanse som hun hadde håpet på.

Viktigheten av et slikt system av resiprositet indikerer en visshet om en ustabil tilværelse som raskt kan endre seg fra det bedre til det verre og omvendt. Mine venninner kommenterte ofte: "Man kan ikke vite, kanskje det i morgen er meg (*huwezi kujua, labda kesho ni mimi*)", underforstått som trenger hjelp, eller som vil være behjelpelig. Selv om den økonomiske støtten ofte utelukkende gikk i en retning, ville både den som ga og den som mottok legge vekt på at man ikke vet når forholdet kan snu seg. Ved å bidra til andres bryllupsfeiringer øker en kvinne sine egne muligheter til å kunne holde anstendige bryllup for sine døtre uavhengig av økonomien til en eventuell ektemann. Bidragene vil likevel ofte være avhengig av mannens støtte, så sant hun ikke har egne midler eller inntektskilder. En kvinne som skal gifte bort en datter fra et tidligere ekteskap, kan heller ikke forvente at ektemannen vil bistå henne med utgiftene så sant datterens far er i live. Hvis han likevel velger å bidra økonomisk, oppfattes det som en stor kjærlighetserklæring til konen og hennes datter.

Store bryllupsfeiringer regnes for å være en "kvinneting" (*mambo ya wanawake*). Menn har liten forståelse for kvinners villighet til å bruke høye summer på storslagne

⁷⁵ En tilsvarende investeringsmåte finner man igjen i små "spareklubber" for kvinner (*kikozi*), der deltakerne betaler en fast sum i måneden, og kvinnene etter tur mottar det samlede beløpet. Slik investering brukes også for mindre formål som anskaffelse av *kanga* og kjøkkenutstyr.

bryllup, og klager over deres stadige krav om penger. Shepherd (1987) skriver fra Mombasa at kvinner på sin side har liten sympati dersom deres menn kvier seg eller ikke har råd til å gi dem penger eller skaffe dem det de trenger. Mine venninner snakket ofte om hvor effektivt det kunne være å oppføre seg seksuelt tilbakeholdende mot mannen for å oppnå det man ønsker, men de presiserte at denne metoden ikke måtte overdrives slik at de risikerte å drive mannen til andre kvinner for å få tilfredsstilt sine behov. Fatumas forsøk på å overtale ektemannen Aboud til å skaffe henne penger nok til å holde et anstendig bryllup for niesen Amina, som Fatuma hadde oppdratt, er et illustrerende eksempel

Fatuma og jeg satt hjemme hos Fatuma og diskuterte hva som måtte ordnes til Aminas bryllup. Fatuma klagde over at hun hadde smerter i nederste del av ryggen. Hun vendte seg mot soverommet hvor Aboud hvilte, og sa såpass høyt at han tydelig kunne høre henne at det nok var fordi hun ikke hadde hatt sex på lenge. Hun forsikret om at det kom til å bli en god stund til neste gang, før hun snudde seg mot meg igjen og fortsatte å snakke om bryllupet. Da Aboud kom ut fra soverommet ba Fatuma ham strengt men med en spøkefull undertone, om å gi henne penger til bryllupet. Aboud argumenterte med at det var sløsing (*hasara*) og i strid med islam å låne penger for å holde et stort bryllup. Han spøkte og sa at han ville bli nødt til å stjele for å betale tilbake lånet og kom til å havne i fengsel. Vi lo. Fatuma svarte at det ikke var sløsing, og at de burde holde bryllupet uansett.

Mitt nærvær var slik jeg ser det, av betydning for hendelsen som utspilte seg. Ved å stille krav til Aboud mens jeg var tilstede, gjorde Fatuma ham svar skyldig til oss begge, inneforstått at vi begge ønsket en bryllupsfeiring for Amina. Slik jeg oppfattet situasjonen var Fatumas henvendelse til mannen også indirekte rettet mot meg, for å "bevise" at hun gjorde alt hun kunne for å hjelpe til med å finansiere bryllupet. Det forelå konflikter som gjorde at man kunne trekke i tvil hennes velvilje til å bidra økonomisk til feiringen av bryllupet. Selv om Fatuma hadde oppdratt Amina, så var bryllupet til syvende og sist søsteren, Aminas mor sitt ansvar.

Det å holde et anstendig bryllup for en datter er så viktig for en kvinne at hun vil kunne selge egne eiendeler som gullsmykker og møbler for å skaffe til veie nok penger. Fatuma beklaget seg over at søsteren allerede hadde solgt unna alle verdifulle gjenstander hun selv hadde fått til sitt første bryllup, og som nå kunne ha bidratt til å gi Amina en respektabel feiring. Salg av eiendeler for å finansiere feiring av en datters bryllup er ikke bare akseptert, men kan også forventes dersom det er eneste utvei.

Aminas kommende ektemann ønsket å gjennomføre bryllupet raskt, og ga Aminas familie liten mulighet til å legge penger tilside. Fatuma var ikke selv tilstede under bryllupet som fant sted i en annen by, og da hun fikk høre at gjestene hadde blitt servert juice istedenfor brus, og at ingen hadde sørget for å skaffe kake (selv om det ble servert annen mat), var hun rask med å invitere til en ny fest utenfor sitt eget hus på Lamu. Amina selv var ikke tilstede under denne etterfeiringen med om lag hundre inviterte, som alle ble servert både brus, kake og *sambusa* (frityrstekt innkapslet kjøttdeig). Fatuma forklarte avgjørelsen om en ekstra feiring med at Amina ikke ville bli fornøyd (med sin egen familie) i ettertid dersom det verken ble delt ut brus eller kake under bryllupet hennes. Amina hadde vist Fatuma, som hadde oppdratt henne, respekt ved å være jomfru på bryllupsnatten, og Fatuma tok æren for hennes jomfrudom.

Hastige bryllup vekker mistanke om at bruden ikke er jomfru, og den nye feiringen kan forstås som en måte å avskrive slike mistanker, men det virket likevel som om det rent konkret var det faktum at det ikke var delt ut kake og brus som var avgjørende for Fatumas avgjørelse, selv om bekreftelsen av Aminas jomfrudom var en forutsetning. Fatumas arrangement av en ny fest med utdeling av kake og brus var viktig ikke bare for å sikre Aminas, men også sitt eget og familiens omdømme i

forhold til rang og sosial posisjon. Da Aminas søster skulle giftes noen måneder senere, etter mitt feltarbeid, ble hun feiret med et stort *kupamba* i fortet.

”Gi ut kake hvis du virkelig er en kvinne”⁷⁶

Selv av familier som ikke klarer å finansiere et *kupamba* i fortet forventes det like fullt at det holdes en form for feiring i forbindelse med en datters første ekteskapsinngåelse. Brudens familie skal ideelt sett selv sørge for hennes del av bryllupsfeiringen, men dersom brudgommen er godt bemidlet, kan han tilby seg å bidra med finansiell støtte. Saada påpekte at for å unngå konflikter var det viktig at i det minste brudekjolen ble betalt av brudens familie. Dersom brudens kjole under bryllupet er blitt forært av brudgommen, vil det kunne bli gjenstand for en evig krangel der brudgommens familie anklager brudens familie for ikke engang å kunne stille med egen kjole. Men det viktigste, forklarte Saada, er å servere kake og brus.

”Hvis du gifter bort datteren din uten å holde bryllup, så vil folk klandre deg (*kutukana*). De vil si at du bare spiser av andre[s kaker] uten å gi ut [kake] selv. ‘Vi vil ha kake!’ vil de si, og noen sier ‘Hvis du virkelig er en kvinne, så vis oss kake!’ (*ikiwa mwanamke kweli tuonyeshe mkate!*)” Saada ledsaget disse uttalelsene med en spesiell håndbevegelse hvor håndflatene skyves oppover med langefingeren løftet høyere enn resten av fingrene. Selv om jeg hadde sett denne samme håndbevegelsen utallige ganger tidligere i situasjoner hvor kvinner beskrev hvordan de hadde kranglet med andre kvinner eller satt dem på plass, slo det meg nå at det var en hentydning til det kvinnelige kjønnsorganet. Saada bekreftet selv sammenligningen jeg hadde gjort da hun poengterte: ”Hvis du virkelig har noen ... (Saada pekte mot skrittet sitt) ... gi ut kake! (*toa mkate*)”

⁷⁶ ”*Toa mkate ukiwa mwanamke kweli*” ”*Mkate*” oversettes som regel til ”brød”, men i denne sammenhengen har *mkate* betydningen søt kake (*keki*).

Før jeg forsøker å tyde Saadas bruk av ordet kake vil jeg presisere at det å innta mat ofte brukes som metafor på sex og kjærlighetsrelasjoner mellom kvinner og menn både på Lamu og i mange andre afrikanske samfunn (se Michele Emanatian 1996:203 og Brad Weiss 1996:138). Et eksempel som illustrerer dette er en *taarabsang* som ble mye spilt under *kupamba* i fortet, hvor en av strofene lyder "Han er mett av kylling, og du gir ham bønner" (*Bwana ameshiba kuku, wewe unampa kunde*). Jeg ble forklart at den overførte betydningen var at en kvinne sier til sin elskers kone at hun har hatt sex med mannen hennes og at han derfor er "mett av kylling", en verdsatt rett, og at han derfor ikke vil ha sex med henne (spise hennes "bønner").⁷⁷ Mange av mine venninner kom ofte med kommentarer som "Min mann blir bare fornøyd hvis jeg har laget maten." og "Min mann liker ikke å spise hos andre". Gjennom slike utsagn fremstiller kvinner ikke bare seg selv som dyktige til å lage mat, men også som attråverdige og verdsatt av mannen som nødig vil unnvære hennes mat, og som ikke har behov for å oppsøke andre kvinner.

I Saadas utsagn tar ordet "kake" på seg flere betydninger. Kake er for det første helt konkret en dyr festmat som skal deles ut til andre kvinner under et bryllup, og som er av stor betydning for resiprositet mellom kvinner. Fatumas reaksjon på at det ikke ble servert annet enn juice i Amina sitt bryllup, understreker hvor stor vekt det legges i det å gi ut kake i forbindelse med en datters første ekteskapsinngåelse. Eppersom det å gi ut kake tillegges så stor betydning og er en nødvendig del av enhver bryllupsfeiring – det blir ikke bryllup uten kake – kan det å "gi ut kake" betraktes som en metonymi for bryllup i seg selv.

"Kake" er også en term som brukes om det kvinnelige kjønnsorgan, og satt i forbindelse med bryllup kan det å gi ut kake referere til kjernen av hva bryllup

⁷⁷ I neste kapittel kommer jeg tilbake til *taarabsanger*, og hvordan de kan brukes til å formidle budskap.

handler om. Kvinner gjøres tilgjengelige for menn, og gis rett til å ha seksuelle relasjoner. Hun innvies i en ny måte å ta del i egen sensualitet og seksualitet, og moren har fullbyrdet sosialiseringen av sin datter. Saada akkompagnerte utsagnene med en håndbevegelse som også refererer til det kvinnelige kjønnsorgan, og som er en nedsettende og provoserende gest som kvinner bruker mot hverandre, og som antyder et konfliktforhold. Å la være å holde bryllup vil med andre ord bety å sette seg i konflikt med andre kvinner ved ikke å leve opp til forventninger som stilles til en gift kvinne og vedtatte normer for resiprositet.

Det å holde bryllup og det å gi ut kake, er svært viktig for en kvinnes omdømme, og for hennes opprettholdelse av relasjoner til andre kvinner. Det forventes av en kvinne at hun når hennes tur er kommet til å gifte bort en datter inviterer til bryllup, og dermed yter gjengjeld for bryllup hun selv har vært invitert til. Forventningene eller snarere kravene til kvinner i forbindelse med bryllup minner om Marcel Mauss (1950:205-214) klassiske teori om plikten til å gi (invitere), motta, og gjengjelde. Kvinner som ikke klarer å etterleve forpliktelsene om resiprositet, risikerer å miste sitt omdømme som fullverdig deltaker i et moralsk fellesskap. Som vi nå skal se forventes ikke kvinner bare å invitere til bryllup, men likeledes å delta i andres bryllupsfeiringer.

Gjestenes deltakelse

Brudens mor og hennes kvinnelige slektninger kan hevde sin status ved å holde et prangende bryllup for "deres" datter. Selv om moren ofte er den som krediteres og mottar gaver, holder ikke en kvinne bryllup alene, men hun er som nevnt helt avhengig av sitt sosiale nettverk av kvinner for å kunne gjennomføre en bryllupsfeiring. Det er med andre ord ikke bare hennes økonomiske status, men også hennes egenskaper som sosial person som manifesteres. En populær og godt likt

kvinne som den velstående kvinnen fra Langoni, som selv har sørget for å stille opp under andres feiringer har større sjanse for å holde et storslagent bryllup det blir snakket om, enn en kvinne som ikke selv har vært aktiv i andres feiringer, selv om de har samme økonomiske utgangspunkt.

Hvorvidt et bryllup er vellykket eller ikke indikeres ikke utelukkende gjennom arrangørenes utgifter til selve feiringen, men også gjennom gjestenes umiddelbare gjenytelse i form av gaver, oppmøte, antrekk og aktiv deltakelse gjennom dans. Dersom mange danser og det gis mye gaver, så reflekterer det moren eller de som holder bryllupet sin sjenerøsitet og egen aktive deltakelse i andres bryllup. Mine venninner forklarte at "hvis du ikke danser i andres bryllup, så er det ingen som vil danse i ditt". Jeg skjønnte ikke hvor bokstavlig det var ment, før jeg ble invitert til *kupambaet* Halima holdt for sin datter i fortet.

Khadija hadde påtatt seg å hjelpe Halima med å arrangere et *kupamba* i fortet for hennes eldste datter, og med hjelp fra Mariam hadde hun sørget for å dele ut alle invitasjonene. Halima viste ifølge Khadija liten vilje til å bruke penger på et *kupamba* i fortet, men datterens kommende ektemann hadde sagt seg villig til å finansiere feiringen. Zahara og jeg hadde tatt følge til bryllupet, og da vi hadde sittet en stund og sett på dansegulvet som var nesten tomt for dansende kvinner, spurte Zahara om jeg ikke hadde tenkt til å danse. Jeg svarte at jeg ville vente til flere hadde reist seg for å danse. Zahara lo og sa at da kunne jeg vente lenge for det kom ikke til å bli fullere på dansegulvet, ettersom Halima selv ikke pleide å gå i bryllup. Borggåren virket glissen med under halvparten så mange gjester til stede enn andre *kupamba* jeg hadde vært i. Det var først da Khadija, som hadde vært opptatt med å pynte bruden inne på et annet rom, entret dansegulvet at flere av gjestene reiste seg for å danse.

Det var mange inviterte som ikke hadde møtt opp, og ved å la være å danse demonstrerte de som var tilstede eksplisitt deres misnøye med Halimas fravær og mangel på deltakelse i andre kvinners bryllup. Det var tydelig at de fleste danset utelukkende for å vise sin respekt for Khadija, som hadde hjulpet med å arrangere

kupambaet. Khadija var med på å heve *kupambaets* nivå, og viste at hun var en hjelpsom og sjenerøs venninne. Det kan være viktig å presisere at Halima, som flyttet til Lamu med sin første ektemann, hadde en væremåte som kunne oppfattes å stride mot lokale normer for hvordan en kvinne skal oppføre seg. Dette så likevel ikke ut til å være utslagsgivende for utfallet av *kupambaet*, men at gjestenes demonstrative handling ved ikke å møte opp eller ikke å danse refererte seg helt konkret til at Halima hadde brutt moralske standarder knyttet til bryllup, og til kvinners enighet om normer som ligger til grunn for organisering av sosialt liv. Det eksisterer en enighet blant kvinner på Lamu om en form for resiprositet, og dersom man forsøker å endre eller bryte med denne enigheten, vil man kunne møtes med sanksjoner.

Eksempelet over understreker hvor prekært et bryllup er i forhold til å bekrefte eller bryte sosiale nettverk blant kvinner. Hvis økonomiske bidrag til andre folks bryllup fungerer som en investering for å kunne finansiere egne døtres fremtidige bryllup, så kan aktiv deltakelse gjennom dans under selve feiringen betraktes som en slags sosial investering som blir avgjørende for hvor vellykkede de bryllupene hun selv kommer til å holde vil være. Jeg vil argumentere for at kvinners engasjement rundt bryllupsfeiringer dreier seg om reproduksjon av et verdisystem.

Det holdes stadig *kupamba* på fortet, og en kvinne kan i perioder motta flere invitasjoner i måneden, men få vil gå i alle bryllupene hun inviteres til. Strengt krav til anskaffelse av nye klær setter for mange økonomiske begrensninger for hvor ofte de kan delta i *kupamba*, og hvorvidt man velger å gå avhenger i stor grad av relasjonen man har til de som inviterer.

Saada forklarte det slik: "Man danser for å feire sine venner (*kuwasherekea wenzako*), man danser ikke i alle bryllup, man bestemmer seg for i hvilke bryllup man vil danse. Men hvis du ikke reiser deg og danser i andres bryllup, så vil ingen danse i

ditt. Da får du danse alene." Dette innebærer at bryllup er den arenaen hvor man klarest markerer, men også ekskluderer, relasjoner til andre. Man kan spørre seg hva som gjør bryllup til en arena hvor konflikter kan spilles ut for "åpen scene".

Kapittel 7

KUPAMBA – EN ARENA FOR KONKURRANSE OG KONFLIKTHÅNDTERING

Det å holde bryllupsseremonier for døtre er som vi har sett en viktig anledning for kvinner å hevde sosial rang og oppnå anseelse som en vellykket sosial person. Et bryllup må innfri spesielle krav for å betraktes som vellykket, og hvorvidt en kvinne lykkes i dette prosjektet avhenger i stor grad av hennes sosiale nettverk. Et bryllup er således ikke bare en indikator på økonomisk evne, men også på sosial status. Det er ikke bare arrangørene av et bryllup det stilles forventninger til, men også til bryllupets gjester blant annet ved å stille i nye klær, og å delta gjennom dans. Det som foregår på dansegulvet under et *kupamba* involverer mer enn en kommunikasjon av gjestenes relasjoner til bryllupets "eiere". Som vi skal se utspiller det seg også en forhandling av sosial posisjon mellom bryllupets gjester, og en konkurranse om å fremstå som vellykket og attraktiv. Kvinner evaluerer hverandre og forsøker å overgå hverandre i antrekk, skjønnhet og danseferdigheter. Dansegulvet kan betraktes som en scene hvor konkurranse og private konflikter kommer til uttrykk i et offentlig lys, som et sosialt drama.

Tidligere (kapittel 4 og 5) har vi sett eksempler hvor skjønnhet og tilgang på midler til å fremstå som vellykket blir trukket frem som faktorer som kan volde andre

kvinner misunnelse. Da Khadija lå syk rammet av *husuda*, presiserte hun at hun *ikke* pyntet seg bortsett fra i bryllup, hvor "alle andre gjør det". Vi så også at Fatuma og naboen Naima trakk frem bryllup som en arena hvor *husuda* lett kan inntreffe nettopp fordi man viser seg som vellykket og attraktiv. Som et utgangspunkt for den følgende diskusjonen, vil jeg først presentere en dag i et bryllup.

Et *kupamba* i fortet

Bryllupet skulle starte i åttetiden, og Saada hadde ennå ikke bestemt seg for hva hun skulle ha på seg. Hun gikk med et tørkle rundt hodet så det oppsatte håret hun hadde fått stelt tidligere på dagen ikke skulle bustes til. Hun trakk et par kjoler frem fra skapet, og fortalte hvordan de hadde vekket oppsikt første gang hun bar dem. Hun hang dem tilbake på plass igjen og beklaget seg over at hun allerede hadde brukt dem mange ganger tidligere. Til slutt falt valget på en blå kjole i chiffon og silke. Saada fant frem smykker og sminke, og sprayet oss begge rikelig med parfyme. Vi tok på oss *buibuiene* og ventet på flere av venninnene, så vi kunne gå sammen til fortet.

Den opplyste hovedgaten var alltid folksom på denne tiden. Vi gikk vi mot fortet gjennom de mørke trange sidegatene. Bryllupet hadde allerede startet, og musikken fra fortet kunne høres lange veier. Et par av venninnene skyndte seg å dra en flik av hodekledet foran ansiktet før vi passerte den store åpne plassen foran fortet, hvor det hadde samlet seg en del menn. Vi løftet litt på *buibuiene* og gikk de brede trinnene opp til fortet. Ved inngangen stod det en mann omringet av unge *ninjakledde* jenter som ikke hadde invitasjoner. Mannen tok imot innbydelsene våre, og slapp oss inn i fortet etter tur gjennom en liten dør som lignet en liten luke nederst på den enorme hoveddøren.

På den andre siden av døren ventet to kvinner som sprayet oss med mer parfyme og omsvøpte oss med røkelse. Like bakenfor på hver side av

inngangen stod det to bord dekket med henholdsvis pakker med mat og forskjellige typer brus. Vi hjalp hverandre med å holde mat og drikke mens vi tok av oss *buibuiene* og rullet dem sammen, før vi gikk videre innover i lokalet for å finne et sted å sitte. Fortet var allerede fullsatt. Gjestene satt fordelt på stoler og matter langsmed sidene av borggården. Et par jenter balanserte seg forbi gjestene med favnen full av tomflasker som de hadde fått i oppgave å samle inn, ikke så mye for å rydde som for å sikre at den høye flaskepanten ikke skulle gå tapt.

I enden av borggården var det rigget opp en liten scene opplyst av sterke lyskastere, dandert med hvitt stoff og med en stor hvit trone med hjerteformet rygg hvor bruden skulle sitte. *Taarab*musikk runget gjennom to svære høyttalere, og i midten av borggården hadde om lag førti kvinner dannet en ring og danset *buzi* tett etter hverandre med jevne hoftebevegelser og små skritt fremover.

Vi gikk gjennom de overbygde fløyene, forbi den mannlige diskjockeyen som var innleid for anledningen med sine to hjelpere, og fant noen plasser i nærheten av scenen. På dansegulvet hadde det i mellomtiden samlet seg noen kvinner i midten av ringen med dansende kvinner. Mens *buzidansen* i danseringen gikk i én retning med jevne bevegelser, nærmest kokte det i midten av ringen hvor kvinnene improviserte med å danse baklengs, mot hverandre og med store utfordrende bevegelser.

Khadija ga vesken og *buibuien* sin til Warda, og løp inn i den innerste sirkelen, snart etterfulgt av Farida. Khadija hadde på seg en ny signalrød kjole med lange flagrende ermer, som hun viftet med mens hun danset. Flere kvinner gikk ut på dansegulvet, mens andre satte seg for å ta en pause. Innimellom stoppet diskjockeyen *taarab*musikken, og satte på "vestlig", indisk eller arabisk musikk. Danseringen løste seg da straks opp, og mange gikk for å finne plassene sine. Noen av de *ninjakledde* kvinnene som hittil hadde stått i bakgrunnen og sett på,

løp nå ut på dansegulvet og danset energisk og utfordrende to og to eller alene. Men så snart *taarab*musikken fortsatte ble en ny ring dannet, og de *ninjak*ledde løp tilbake til tilskuerplassene.

De som ikke danset satt vendt mot dansegulvet og betraktet de dansende kvinnene. Kjoler, frisyre og danseferdigheter ble ivrig kommentert. En kjole med en lang og en bar arm fikk Aisha og Saada til å juble. *Buzidansen* fortsatte med noen avbrudd, helt til diskjockeyen annonserte at det måtte gjøres vei i mengden så bruden kunne passere.

Bruden hadde hele tiden sittet inne på et bakrom hvor hun hadde blitt sminket, frisert og kledd mens gjestene danset. Gjestene satte seg, og gjorde plass for brudens entré. Diskjockeyen satte på en romantisk popballade av den engelske gruppen Wham, og snart kom bruden til syne bak søylene. Hun beveget seg langsomt og gyngende mot scenen i den andre enden av borggården. Moren gikk baklengs foran henne og dirigerte tempoet og rettet på kjolen hennes. En annen kvinne gikk rundt bruden med et videokamera og filmet henne. Store deler av forsamlingen snudde hodene vekk eller dekket seg til med *buibui* for ikke å komme med på filmen. Bruden bar på en liten blomsterbukett, og var kledd i en skinnende hvit brudekjole i "vestlig" stil. Håret var oppsatt med et lite diadem, og armene hennes var dekorert med sort hennadekor fra fingerspissene like opp til skuldrene. Hun vekslet mellom å smile forsiktig og være alvorlig. Vel oppe på scenen dreide hun seg sakte rundt i takt med musikken slik at tilskuerne kunne betrakte henne fra alle vinkler.

Idet bruden satte seg på tronen gikk det som en sort bølge gjennom lokalet av kvinner som reiste seg og trakk *buibuier* over sine glitrende og fargesprakende kjoler, og stimet mot den store døren som nå stod vid åpen. Noen fortsatte å danse eller samlet seg rundt bruden for å bli tatt bilde av. *Ninjak*ledde jenter som til nå hadde ventet utenfor fortet slapp endelig inn og stormet dansegulvet for å vise sine ferdigheter.

Da vi var i ferd med å trekke på oss *buibuiene* og gjøre oss klare til å gå, kom Salma, en kvinne i nabolaget til Farida, mot oss med raske skritt. Gjennom den øredøvende musikken oppfattet jeg ikke annet enn at Salma ropte "La oss gå!" (*Twende!*), noe som så ut til å provosere noen av venninnene. På vei ut av fortet ble jeg hastig forklart de viktigste detaljene. Farida hadde dultet borti Salma på dansegulvet, og nå ville Salma slåss med Farida.

Lengre forklaringer kom dagen etter, og versjonene var mange. Ifølge Farida var Salma sjalu på Farida og Khadija fordi de gikk i nye klær i bryllup og dermed viste at de "fulgte med" og hadde fremgang (*wanaendelea*), mens Salma selv ikke hadde noe fremskritt (*anarudi nyuma*; litt. hun beveger seg bakover), og hadde gått i det samme antrekket så mange ganger "at de var lei av å se kjolen hennes". I tillegg var Salma ifølge Khadija sjalu på Farida fordi Farida tidligere hadde vært kjæreste med Salmas mann.

Denne episoden resulterte i en fysisk slåsskamp, og utartet seg videre til en langvarig konflikt som stadig var oppe til diskusjon blant Farida og hennes venninner.

Nedenfor skal vi se hvordan denne konflikten ble tatt opp igjen under et senere *kupamba*, men la meg først drøfte betydningen av skjønnhet og klær under *kupamba*.

Skjønnhet og klær, og et spill om rang

Fuglesang beskriver *kupamba* som en lokal moteoppvisning hvor kvinner både viser seg frem og beundrer hverandre, og hvor design, stoffer, tilbehør og hvem som hadde på seg hva vil bli snakket om i lang tid i etterkant (1990:32). Assosiasjonen til moteoppvisning forsterkes ved at kvinner foretrekker å få kjoler sydd av lokale (kvinnelige) skreddere, fremfor å kjøpe ferdigsydd kjoler. Hverdagskjoler (*deshideshi*) laget av bomullsmateriale står i stor kontrast til de ofte skinnende stoffene

som brukes til kvinnelige festklær.⁷⁸ Det er viktig å følge med i nye moter og trender, og det ypperste målet er å stille i en kjole med en design og et stoff som ikke har vært brukt i fortet tidligere. Khadija, som kan betegnes som en trendsetter, brukte mye tid og penger på å planlegge sine nye antrekk. For å sikre seg at ingen kom til å ha lik kjole under det forestående *kupambaet* hadde hun sørget for å holde sin nye røde kjole hemmelig for alle, til og med sine nærmeste venninner. Samia som sydde Khadijas kjoler gjemte alltid antrekkene hun hadde bestilling på i poser, slik at ingen skulle få mulighet til å herme etter hverandre.

Ideelt sett skal man stille i en ny kjole til hvert *kupamba*. Dersom en kvinne ikke har klart å skaffe seg et nytt antrekk kan hun velge å ikke gå i *kupamba*, men likevel møte opp til andre bryllupsfeiringer. For selv om det er viktig å være pyntet også til andre seremonier, så er kravet om *ny* kjole utelukkende knyttet til *kupamba*. Jeg fikk bedre tak på gjeldende kleskoder etter at jeg selv hadde bommet fullstendig på valg av antrekk til en bryllupsseremoni som skulle holdes i fortet.

Jeg møtte som avtalt opp hos Saada hvor Aisha også var, så vi kunne gå sammen til fortet. Aisha måpte da hun så at jeg hadde tatt på meg en kjole som Saada og jeg hadde fått sydd maken (*sari*), og brukt sammen i et *kupamba* i fortet litt over en måned i forveien. Aisha ramset opp andre kjoler jeg hadde, som jeg heller skulle ha tatt på meg. Hun sa hun ville låne meg en av sine kjoler, men ettersom det var knapt med tid sa hun at jeg heller fikk beholde *buibuier* på under hele seremonien slik at ingen fikk øye på hvilken kjole jeg hadde på meg. Flau ble jeg sittende på en stol og passe *buibuier* og vesker mens de andre danset. På vei hjem fra fortet fortalte Aisha fornøyd at hun hadde fortalt de som lurte på hvorfor jeg ikke tok av meg *buibuier* og danset slik jeg pleide, at jeg var forkjølet.

⁷⁸ "Å skinne" (*kunyara, kushine*) brukes for å beskrive at en kvinne tar seg flott ut. I forbindelse med "det å skinne" bemerker Fuglesang (1994:135) at "This preoccupation with light also gives rise to a taste of mirrors, a symbol of femininity that is used to scare away the evil eye." Denne sammenhengen mellom det å skinne og det onde øye kommer ikke fram av mine data.

Det var tre store feil jeg hadde begått. For det første hadde jeg ikke vist meg i *kupamba* på fortet iført andre antrekk siden første gang jeg brukte kjolen. Jeg kunne med andre ord ikke bruke samme kjole to ganger på rad. En kjole kan brukes flere ganger (dog begrenset) gitt at man har andre nye antrekk å veksle mellom. Kravet om å stille i nye klær vil være sterkere dersom det er nære venninner eller slektinger som inviterer, eller hvis det holdes et særlig storslagent *kupamba*.

Den andre feilen hadde med type bryllupsseremoni å gjøre. Det var ikke *kupamba* men *vugo* som ble holdt i fortet denne dagen,⁷⁹ en seremoni hvor man ikke forventes, eller tatt i betraktning Aishas reaksjon, ikke *skal* stille i ny kjole. Dersom jeg brukte min nyeste kjole til en annen begivenhet enn *kupamba* ville det være å degradere den. Den ville ikke lenger være *ny*. Det hjalp ikke Saada at hun hadde skapet fullt av vakre men "gamle" kjoler når hun ble invitert til *kupamba*, og ikke hadde penger til å skaffe seg et nytt antrekk. Kjolene hadde mistet sin verdi, for som Saada forklarte så er det alltid noen kvinner som har full oversikt over hva alle har hatt på seg til enhver anledning og som vil sørge for å gjøre det kjent at man går i et antrekk man allerede har gått med flere ganger tidligere (*kuvaa repiti*). Når kjoler har vært mye brukt i bryllupsseremonier eller har blitt gamle i den forstand at man har fått flere nye plagg i etterkant, vil de til slutt brukes som hverdagskjoler.

Den tredje feilen var at jeg ikke på forhånd hadde avklart med Saada at jeg kom til å ha på meg kjolen som hun hadde maken til. Å sy like kjoler er en måte å kommunisere vennskap på, og relasjonen kan fremheves ytterligere gjennom dansemåte. Saada danset eksempelvis baklengs foran meg i *buziringen* på dansegulvet slik at ingen kunne unngå å legge merke til at vi var likt kledd. Etersom

⁷⁹ *Vugo* er en bryllupsfeiring for kvinner hvor det synges spesielle bryllupsrelaterte sanger, og hvor deltakerne danner en ring og slår på kuhorn i takt med musikken. For nærmere beskrivelse, se Strobel (1979:10-17) og Ntarangwi (2003:166-167)

Saada og jeg hadde brukt kjolene våre bare én gang tidligere og de fortsatt var nye, skulle vi bruke dem sammen også ved neste anledning. Ved å stille i denne kjolen alene i et *vugo* ville jeg komme til å degradere ikke bare min egen, men også Saadas kjole. Det ville være ekstra ille med tanke på at Saada slet med å få økonomien til å gå rundt, og hadde vanskeligheter med å skaffe seg nye antrekk. Mine venninner var ellers overbærende med feil jeg først i etterkant skjønte jeg hadde begått. At Aisha i dette tilfellet satte ned foten, var nok mye fordi min uvitenhet ville gå ut over Saada.

Klær og andre estetiske faktorer er viktige kriterier for hvordan kvinner vurderer hverandre og hvordan man fremstår som vellykket. Bruk av klær er knyttet til et rangeringssystem hvor nye klær gir større prestisje enn eldre klær. Design og eksklusive materialer er av avgjørende betydning forutsatt at klærne er nye. Rangeringssystemet av klær setter også restriksjoner for hvor ofte og i hvilke sammenhenger klær skal brukes. Aishas reprimande impliserer at *kupamba* ikke bare er en begivenhet hvor nye antrekk er et krav, men også den anledningen hvor man *kan* vise seg i nye kjoler.⁸⁰ Sett i lys av Lamus samfunnsstruktur over tid hvor rangsystemet er vektlagt, vil jeg argumentere for at vedlikehold av sosial rang på Lamu knytter seg til estetikk.

Jeg mener Friedmans (1990) diskusjon rundt rang i forhold til display av klær er relevant for mine observasjoner fra Lamu. Utgangspunktet for Friedmans studie fra Kongo er "*sapeurs*", unge og ofte arbeidsløse menn som konkurrerer seg i mellom gjennom tilegnelse og display av prestisjefulle klær.⁸¹ Målet er å stige i et hierarki basert på klesstiler, hvor "*haute couture*" fra Paris står øverst på rangstigen (ibid.:116-

⁸⁰ Anskaffelse av nye klær er også viktig i forbindelse med feiring av Idd i slutten av ramadan, men da er det først og fremst barn som prioriteres.

⁸¹ "*Se saper*" betyr "å kle seg elegant" (Friedman 1990:115)

117). Friedman beskriver denne prosessen som et ritual hvor urangert ungdom transformeres til store menn (*grand*) (ibid.). Friedman argumenterer for at

[c]lothing is more than property or the expression of one's already existent self, or the fulfillment of an imagined self. It is the constitution of self, a self that is entirely social. There is no "real me" under the surface and no roles are being played that might contrast with the underlying true subject. (Friedman 1990:120)

Man tilegner seg en rang på grunnlag av display av fasjonable klær. *Sapeurenes* display handler imidlertid ikke, ifølge Friedman, om å prøve å "lure" forsamlingen ved å påberope seg en annen status utover det å være kledd i prestisjefulle klær. Klær er ikke et middel for å gi inntrykk av en høyere rang utenfor den konteksten *sapeurenes* innbyrdes konkurranse legger til grunn. Display av prestisjefulle klær er et mål i seg selv med sin egen rangorden (1990:121). I tråd med Friedmans argumentasjon vil jeg hevde at kvinner under *kupamba* ikke viser seg frem i nye klær for å gi inntrykk av at de er mer velstående og bemidlet enn det de kanskje er. Målet er å vise sin skjønnhet – som under *kupamba* innebærer nye antrekk – som gir henne prestisje og anerkjennelse som vellykket. De som viser seg i nye klær er vellykkede i settingen *kupamba* utgjør. En kvinne som derimot ikke tilfredsstillt krav til nye klær, risikerer å miste anseelse, ettersom kvinner alltid husker hverandres kjoler.

Penger er en forutsetning for å kunne skaffe seg nye antrekk, og de fleste kvinner på Lamu er avhengige av økonomisk støtte fra menn. Kvinner som stadig stiller i nye kjoler viser derfor ikke bare at de er godt stilt økonomisk, men også sine relasjoner til menn og at de er elsket (jfr. Swartz 1982). Det er ofte poengtert at menn klager over og har liten forståelse for kvinners "sløsing" med penger og stadige krav om nye klær (se blant annet Fuglesang 1994; Shepherd 1987 og Swartz 1982). Jeg mener det her er viktig å tilføye at menn like fullt verdsetter og tiltrekkes av kvinners higen etter skjønnhet. Et illustrerende eksempel er hvordan en venn som beklaget seg over

kvinneres stadige spørsmål om penger til nye kjoler smilte da han hørte at jeg hadde vært i bryllup dagen i forveien, og spurte entusiastisk: "Er ikke våre kvinner vakre?".

Det anses som viktig for både kvinner og menn på Lamu å fremstå som velstelte med rene og gjerne nystrøkne klær.⁸² En person som ikke bryr seg om å holde seg velstelt vil kunne omtales som "møkkete" (*mchafu*), en betegnelse som ikke bare referer til utseende, men som også sier noe om manglende egenskaper eller tilstanden vedkommende befinner seg i. Da en venninne uttrykte bekymring for broren som holdt seg for seg selv og ikke lenger ville jobbe, vektla hun at han hadde blitt møkkete og ikke skiftet klær (*Amekuwa mchafu. Habadilishi nguo*). På Lamu er det å være velstelt er en viktig del av det som konstituerer en person. Ustelthet kan oppfattes som et tegn på at noe ikke er som det skal, og vekke mistanke om påvirking fra immaterielle krefter.

Fuglesang bemerker at gifte kvinner på Lamu i tillegg til å være mødre, koner, elskerinner og arbeidende også er "forskjønnere" med teknikker for å gjøre det beste ut av både sitt eget utseende og sine omgivelser (1994:128). Etersom det å "forskjønne" i stor grad er knyttet til "kvinnelighet" vil en kvinne som fremstår som ustelt kunne oppfattes å mangle viktige kvinnelige egenskaper. Betydningen av skjønnhet for kvinner på Lamu tydeliggjøres ved en kvinnes første ekteskapsinngåelse. Bruden vil da gjennomgå en fysisk forvandling gjennom en forskjønnelsesprosess, som markerer hennes overgang fra jente (*mwanamwali*) til en fullverdig kvinne (*mwanamke*).

⁸² Skjønnhet er forbundet med "renhet" ikke bare i fysisk men også religiøs forstand (Fuglesang 1994:128)

Da Fatumas niese Amina skulle stå brud var det første gang hun blant annet ble sminket, fikk formet øyenbrynene og fikk profesjonell hennadekor på både hender og føtter. Før bryllupsforberedelsene hadde hun i likhet med mange andre unge jenter på Lamu ikke fått lov til å bruke andre skjønnhetsprodukter enn såpe, kokosnøttolje og sort farge rundt øynene (*wanja*). Aminas familie snakket lenge i etterkant om hvordan den synlige forvandlingen hun hadde gjennomgått gjorde henne ekstra vakker.

Forskjønnelsesprosessen innvier bruden i en mer fullkommen, sensuell og seksuelt attraktiv skjønnhet forbeholdt gifte kvinner, og som hun hermed må søke å opprettholde gjennom blant annet vellukt, klær, smykker og hennadekor. Gifte kvinners etterstrebelse etter skjønnhet kommer særlig til uttrykk på dansegulvet under *kupamba* hvor de dansende ikke bare viser frem sine nye antrekk men konkurrerer i skjønnhet. Det er "*sapeurens*" arena. Ved å eksponere sin skjønnhet foran en stor forsamling kvinner, setter også kvinnene seg i en posisjon som Fatuma beskrev med ordene "førte er [god] medisiner og førte er [farlig] gift". De kan beundres og de kan misunnes.

Display på dansegulvet

Jeg stusset en stund over hvorfor kvinner jeg kjente lot blikket vike som om de ikke ønsket meg, når jeg så dem på dansegulvet og forsøkte å gi dem et anerkjennende smil. Når jeg derimot selv danset endret situasjonen seg og jeg fikk brede smil tilbake når jeg så utover lokalet og nikket til de samme kjente ansiktene. Jeg innså etter hvert at jeg nok var den eneste på dansegulvet som skuet utover den store forsamlingen og lot blikket saumfare tilskuerne på jakt etter kjente fjes.

Kvinnene på dansegulvet gjør mer enn å danse. Med rak positur, høyt hevet hode og et tilsynelatende uaffektet flytende blikk som ikke ser ut til å feste seg ved noe, er de på display. De kan likevel la blikket stoppe ved en venninne eller andre de ønsker å markere sin relasjon til, og blikket etterfølges da gjerne av et overstrømmende smil og noen overdrevne bevegelser som får den andre til å le. Gjennom blikk understrekes et skille mellom de dansende som de som blir sett og vurdert, og tilskuerne som de som ser og vurderer.

I sin analyse av et sinhalesisk eksorsismeritual argumenterer Kapferer (1984) for at ritualets forsamling i sin helhet, inkludert de som tilsynelatende virker perifere og uengasjerte, må tas med i betraktning når man analyserer et ritual. Han viser hvordan deltakerne i løpet av eksorsismeritualets forskjellige stadier inntar ulike posisjoner hvor de i større eller mindre grad involveres i den sentrale hendelsen som utspiller seg. Kapferer bygger videre på Geertz begrep om "deep play" hvor deltakerne er dypt engasjert både følelsesmessig og erfaringsmessig i det som utspiller seg under et ritual, og "shallow play" hvor deltakerne er mer distanserte. I motsetning til Geertz forståelse av "deep" og "shallow play" som separate og uavhengige prosjekter, argumenterer Kapferer for en sterkere relasjon og gjensidig avhengighet mellom "deep" og "shallow play", og at de begge finner sted under eksorsismeritualet (ibid.:204). Han argumenterer videre for at vekslingen mellom større og mindre engasjement og ulik posisjonering i forhold til ritualets sentrale hendelsesforløp gir deltakerne mulighet til både å erfare (sanselig) gjennom å være mer direkte involvert (deep play) for så å kunne distansere seg og reflektere over betydningen av det som utspiller seg (shallow play) (ibid.:204-205).

Jeg mener en tilsvarende veksling finner sted under *kupamba* på Lamu, og at grad av engasjement her korresponderer med den romlige organiseringen av ritualet. Dansegulvet midt i lokalet utgjør den sentrale scenen der de dansende kvinnene

viser seg frem, og skjønnhet eksponeres. De av gjestene som ikke danser sitter fordelt rundt og er vendt mot dansegulvet. I fløygangene rundt den åpne borggården og i trappen som leder opp til fortets øvre etasjer, står tildekkede *ninjakledde* tilskuere. Jeg vil argumentere for at deltakernes⁸³ bevegelse til og fra dansegulvet tilsvare en veksling mellom "deep" og "shallow play" i samme forstand som begrepene brukes av Kapferer. Denne vekslingen knytter seg til i hvilken grad man er på display og blir sett eller er befinner seg i en posisjon hvor man selv ser og observerer.

På dansegulvet viser kvinner sin vellykkethet gjennom klær og andre estetiske faktorer, og befinner seg i en posisjon av "deep play". *Buzidansen* er med på å fremheve displayaspektet ved *kupamba*. I tillegg til positur og blick som beskrevet ovenfor gir den stadig roterende sirkelen av dansende kvinner tilskuerne god anledning til å betrakte alle de dansende. Innenfor *buziringen* danser en mindre gruppe kvinner med store improviserte bevegelser som skiller seg fra den jevne *buzidansen*. Kvinnene i midten påkaller seg større oppmerksomhet gjennom utrerte bevegelser, men for gjestene som sitter rundt er de ikke like lette å observere på grunn av den tette *buziringen* som omslutter dem. Det er de dansende som best ser hva som foregår på midten av dansegulvet, hvor det utspiller seg mer enn display av skjønnhet. Innenfor *buziringen*, i midten av lokalet, ser ikke de dansende andre enn hverandre. De er i en posisjon av "deepest play".

Da jeg spurte Khadija hvorfor hun ofte valgte å danse i midten av dansegulvet, forklarte hun at det var for ikke å bli sett av de mannlige diskjockeyene, og for å unngå at lesbiske kvinner skulle danse tett inntil henne. Men hun skjøt inn at det også er et sted hvor "slåssing" (*kupigana*) utspiller seg, og at det særlig er kvinner som konkurrerte om samme mann som møtes i midten av *buziringen*. Den "frie"

⁸³ I tråd med Kapferer (1984:186) vil jeg betegne alle de tilstedeværende under *kupambaet* for "deltakere".

dansemåten gir større rom for å kommunisere konkurranse men også konflikter. Jeg vil komme tilbake til dette nedenfor. Bryllupets "eiere" finner også ofte vei inn til midten av dansegulvet, men jeg merket meg at det ofte var mange av de samme kvinnene som gjorde seg bemerket ved å danse innenfor *buziringen*.

I forrige kapittel så vi at ikke alle gjester ville reise seg for å danse under et *kupamba*. Deres fravær på dansegulvet sier noe om relasjonen de har til de som inviterer, og dette kan ha betydning for *kupambaets* evaluering. Det vil si at gjester kan påvirke *kupambaets* utfall og forhandle sosiale relasjoner ved å aktivt opprettholde en passiv posisjon som tilskuer gjennom hele *kupambaet*. Likeledes vil andre gjester utelukkende oppholde seg på dansegulvet under *kupambaet*, for å kommunisere eller bekrefte sin relasjon til de som inviterer. De fleste vil likevel veksle mellom å danse og å innta tilskuerposisjon. Det er først som tilskuere at deltakerne kan observere dansegulvet i sin helhet, og utveksle sine vurderinger av dansestil, antrekk og frisyre med andre. Dette er en posisjon hvor deltakerne etter Kapferers termbruk befinner seg i "shallow play", men likevel i en slags mellomposisjon ettersom de også betraktes tidvis av hverandre og av de *ninjakledde* tilskuerne. Tilskuerposisjonen kan gi mulighet til å reflektere over kvinnelige idealer og sosial posisjonering, men også moralske verdier i samfunnet gjennom konfliktene som tidvis utspiller seg.

Som vi så i det innledende eksempelet blir danseringen innimellom oppløst når en annen type musikk enn *taarab* spilles. Mange finner da plassene sine, og en ny scene utspiller seg på dansegulvet. Varierte dansestiler, ofte inspirert av indiske filmer vekker både latter og jubel blant tilskuerne. Dansegulvet er ikke lenger like strengt definert. De dansende er ikke på display på samme måte som under *buzidansen*, men morer snarere de som ser på. Det er mer direkte kontakt mellom de som danser og tilskuerne, som kan komme med oppmuntrende kommentarer. I disse "pausene" stormer også noen av de *ninjakledde* jentene ut på dansegulvet, og markerer

avbruddet fra *buzidansen* ytterligere. Det antas i utgangspunktet å være ugifte jenter som entrer dansegulvet når *taarab* musikken stopper, selv om gifte kvinner også kan møte opp i *kupamba* iført *ninja*. Med ansiktet godt skjult trenger unge jenter seg på feiringen forbeholdt gifte kvinner. Men når *taarab* musikken starter opp igjen løper de tilbake til tilskuerposisjonen. De *ninjakledde* "inntrengere" bryter som forventet gjeldene normer for hvordan unge jenter skal oppføre seg, noe som muliggjøres ved at de skjuler sin identitet. Dette "sceneskiftet" hvor ugifte kvinner bryter opp de voksne kvinnenenes dans tydeliggjør ritualets hovedanliggende, nemlig en markering av brudens overgang fra jente til voksen kvinne. Selv om *ninjakledde* kvinner i tråd med Kapferers begrepsbruk hovedsakelig befinner seg i en posisjon av "shallow play", er de mer involvert i den sentrale hendelsen og således "deep play" i "pausene".

De *ninjakledde* kvinnene og jentenes posisjon som tilskuere skiller seg fra de pyntede gjestenes på flere måter. For det første står de som regel oppreist, og får dermed et langt bedre helhetlig overblikk over lokalet. De kan således observere både de andre tilskuerne, *buziringen* og kvinnene som danser i midten av dansegulvet. For det andre så er de tildekket og blir dermed ikke selv "sett", og er således en slags motpol til kvinnene som er på display. De gangene jeg selv gikk i *kupamba* iført *ninja*, slo det meg at jeg møtte blikket til flere av de som danset enn når jeg satt pyntet blant gjestene. Jeg mener dette understreker forhandlingen av sosial posisjon som utspiller seg mellom de pyntede gjestene. Det er for den pyntede forsamlingen de dansende kvinnene er på display, og en dansende kvinne kan som nevnt fremheve sin relasjon til en av de pyntede tilskuerne ved å møte blikket hennes. *Ninjakledde* kvinner derimot er på grunn av sin skjulte identitet ikke tilstede som sosiale personer, og tar dermed heller ikke del i forhandlingene som utspiller seg blant gjestene. Et blikk rettet mot en *ninjakledd* kvinne er derfor ikke kommunikativt i samme forstand som et blikk rettet mot en pyntet gjest, og kan oppfattes som et uttrykk for usikkerheten

ninjakledde kvinner kan vekke (se kapittel 3). De dansende vet ikke hvem det er som observerer dem.

Kupambaet kulminerer i brudens entré, hvor samtlige deltakere reduseres til tilskuere, alle bortsett fra bruden selv og moren (eller en annen kvinne) som instruerer henne. Bruden betraktes i sin nye fullendte kvinnelige skjønnhet, mens hun passerer forsamlingen av voksne kvinner på vei mot tronen. Idet hun setter seg oppløses forsamlingen. Bruden er nå innviet i de voksne kvinners verden, og hennes nye status som fullverdig sosial person manifesteres ved at kvinner kommer opp på scenen for å avbildes sammen med henne, og nye relasjoner etableres. Men samtidig er også bryllup en arena hvor kvinner utspiller mange andre posisjonsmarkeringer. Brudens mor evalueres av andre kvinner og får bekreftet (eller avkreftet) sin popularitet. Venninner markerer sin nære venninnerelasjon for omverdenen og for hverandre. Kvinner vurderer hverandre sensualitet, og posisjonerer seg i forhold til hverandre.

Jeg har diskutert hvordan de som er tilstede i et *kupamba* opptar ulike posisjoner og involveres i forskjellig grad i den sentrale hendelsen som til enhver tid utspiller seg på dansegulvet. Jeg vil argumentere for at *kupambaets* omfang strekker seg utenfor fortets skjermende vegger, og ikke bare gjennom videoene som senere vil distribueres og som gjør at de som er tilstede vil bli sett av enda flere personer. Det at menn ikke har adgang er en forutsetning for at kvinner kan vise seg utildekket og dermed at *kupamba* tar den formen det gjør. Men foran fortet samle det alltid seg et stort antall menn, og deres fravær inne i fortet understrekes nettopp ved at de befinner seg like utenfor. I sitt fravær er menn med på å reprodusere forestillingen om den kvinnelige, alltid uoppnåelige skjønnhet. I nærvær av menn pynter ikke kvinner seg. Menns nærvær krever nemlig anstendighet, og ikke minst nedtoning av kvinnelig sensualitet.

Tildekket i bryllup

I litteraturen fra Lamu påpekes det ofte at de som står tildekket under *kupamba* ofte er ugifte jenter eller kvinner som ikke har råd til å oppfylle det strenge kravet til nye antrekk, og at det å gå tildekket derfor oppfattes som en negativ bekreftelse på ens økonomiske situasjon (Fuglesang 1994 og Le Guennec-Coppens 1983). Mitt eget materiale bekrefter denne observasjonen, men dokumenterer også en mer variert holdning til bruk av *ninja* under *kupamba*. Det kan være flere forhold som spiller inn når en kvinne velger å gå tildekket i bryllup, deriblant frykt for *husuda*. En kvinne kan prioritere å gå pyntet (*kuenda wazi*; litt. å gå "åpen", det vil si uten *buibui*) i *kupamba* hvor hun anser det som viktig å bekrefte sine relasjoner til de som inviterer, men for underholdningens skyld også overvære andre *kupamba* tildekket med *ninja*. Men mange anser ikke bruk av *ninja* som et alternativ til å gå pyntet, og en venninne fra Mkomani viste tydelig forbauselse da jeg fortalte henne om min positive opplevelse ved å være tildekket under *kupamba*.

De som beholder *ninja*en på under seremonien vil selv si at de ikke går i bryllup. Da Fatuma i en periode sa at hun tok en pause fra å gå i bryllup, var hun fortsatt tilstede under mange *kupamba* iført *ninja*. Det var ikke dårlig økonomi som var utslagsgivende for hvorfor Fatuma gikk tildekket, men frykt for *husuda*. Den offentlige årsaken var, som hun forklarte Jamila (kapittel 4), at hun ennå ikke hadde kondolert en nær slektning, men dersom hun ble spurt la hun ikke skjul på at det var bra med en pause på grunn av faren for *husuda*. Fatuma gikk ikke tildekket i *kupamba* alene, men sammen med venninner. Det ble gjerne avklart blant venninnene på forhånd hvorvidt vi skulle gå pyntet eller ikke. De som hadde nære relasjoner til dem som holdt *kupamba*et ville gå pyntet, mens resten kunne stå tildekket i bakgrunnen.

En slik anledning hvor vi var mange som gikk tildekket sammen i *kupamba* tydeliggjorde hvordan kvinner bevisst kan benytte seg av *ninja* for å vekke usikkerhet hos andre kvinner. Denne hendelsen er et usedvanlig tilfelle, men illustrerer godt hvordan bruk av *ninja* kan tillate en fremtreden som bryter med generelle normer for hvordan en kvinne skal bevege og oppføre seg.

I en gruppe på åtte *ninjakledde* kvinner, gikk vi samlet mot fortet. Menn fulgte oss med blikket, og da vi passerte broren til Farida knipset Fatuma foran øynene hans med fingrene og lo høyt, så han fikk mulighet til å skjønne hvem det var. Utenfor døren til fortet lettet vi på ansiktsslørene, og Fatuma fant frem en leppestift som hun lånte til dem som hadde glemt å sminke seg. Hvis vi så pyntede ut ville vi få mat og brus. Vel inne i fortet lot vi slørene falle igjen, og stilte oss sammen med andre *ninjakledde* kvinner og jenter i fløygangen bak brudens scene. De dansende kvinnene, som innimellom så i vår retning som for å gjette hvem det var som stod og betraktet dem, ble ivrig kommentert.

Blant gjestene var Salma, som i likhet med Farida ikke hadde deltatt i bryllup etter konflikten som hadde startet i et bryllup flere måneder tidligere (se ovenfor). Farida og hennes venninner stod nå skjult bak *ninja* og så på Salma danse. Noen av venninnene sendte lyder etter henne og jublet når hun så seg usikkert rundt. Aisha gjorde *ninjaen* så smal hun kunne, og løp ut på siden av danseringen. Hun begynte å herme etter Salma og provoserte med overdrevne bevegelser. Hun fant frem en stor seddel, og viftet med den mens hun danset frem og tilbake ved siden av *buziringen* [som for å demonstrere at det ikke var av mangel på penger hun gikk i *ninja*]. Snart fulgte flere av venninnene etter Aisha ut på dansegulvet og blandet seg inn i *buziringen*. De svirret rundt Salma, som fortsatte å danse tilsynelatende uaffektet. Men til slutt gikk Salma bort fra dansegulvet og fant plassen sin. Venninnene trakk seg tilbake og fortsatte å danse jublende i fløygangen helt til brudens entre ble annonsert.

Da bruden hadde satt seg på tronen, gikk vi fort og dansende gjennom fløyene, og forbi et par menn som hadde kommet inn i lokalet etter at dørene hadde blitt åpnet. Utenfor fortet stoppet dansingen. Litt forvirret i vrømmelen av tildekkede kvinner sjekket vi at alle var på plass før vi gikk sammen hjemover gjennom den nå mindre

folksomme hovedgaten. Aisha og Fatuma lo høylytt, og vakte oppmerksomhet med sine store geberder som de ellers ikke tillot seg.

Denne hendelsen var det eneste tilfellet hvor jeg observerte *ninjakledde* kvinner på dansegulvet mens det ble danset *buzi*, og det så ut til å vekke usikkerhet blant de dansende. Det er trolig at alle som var tilstede skjønte at det var gifte kvinner og ikke jenter som trengte seg inn i *buziringen*. De brøt den formaliserte grensebrytingen *ninjakledde* jenter gjør i "pausene" med andre musikalske innslag, og deres handling var tydelig rettet mot Salma. Mange var også klar over den foreliggende konflikten mellom Salma og Farida, og kunne således gjette seg til hvem det var som skjulte seg bak *ninjaene*. De som kjente Aisha kunne også gjenkjenne henne på måten hun danset på da hun viftet med pengeseddelen. Men Aisha opprettholdt likevel en grad av anonymitet fordi hun selv ikke identifiserte seg, og gjorde seg derfor utilgjengelig for andres bedømmelse.

Jeg mener det er interessant å se de *ninjakledde* venninnenes "angrep" på Salma i forhold til Bonhommes (2005) diskusjon rundt forholdet mellom det å se og det å bli sett. I sin analyse av hekseri (sorcellerie) i Gabon tar Bonhomme utgangspunkt i det biologiske faktum at et menneske verken kan se i mørket eller det som er bak seg. Han argumenterer for at gjensidig synlighet (*visibilité réciproque*) er en grunnleggende forutsetning for en ikke-fiendtlig relasjon, og at nettopp det som karakteriserer og gjør relasjonen mellom en heks (sorcier) og hans offer farlig, er at denne forutsetningen konsekvent brytes (*ibid.*:264).⁸⁴ Heksen ser sitt offer uten selv å bli sett. Synlighet gjør sårbar, mens usynlighet gjør uovervinnelig (*ibid.*:270).

⁸⁴ [...] dans l'interaction avec des agents intentionnels, la perception visuelle est un pouvoir dangereux dès lors qu'elle n'est pas réciproque; la visibilité mutuelle du face-à-face est au fondement d'une relation pacifique. (Bonhomme 2005:266)

Attributter som kroppsspråk kan gjøre en *ninjakledd* kvinne gjenkjennelig, men ifølge Bonhomme så er det å identifisere en person først og fremst å gjenkjenne ansiktet. Skjult identitet eller anonymitet er også usynlighet (ibid.:262). Det er en ubalanse i relasjonen mellom de *ninjakledd* "angriperne" og Salma – "offeret", som kan relateres til den ene partens "usynlighet". For selv om Salma nok visste hvem det var som svirret rundt henne på dansegulvet hadde hun ingen mulighet til å reagere tilbake, ettersom venninnene hadde tilsløret identitet, og dermed ikke kunne rammes som personer. Å forsøke å avsløre dem (bokstavelig talt) ville være mer skamfullt for Salma selv enn for venninnene.

Tvetydigheten ved at venninnene var gjenkjennelige men ikke identifiserte, gjorde deres angrep mot Salma særlig virkningsfull. De utfordret Salma offentlig, men var selv immune gjennom sin skjulte identitet, og ga dermed ikke Salma mulighet til annet forsvar enn å fremstå som uaffektet. Ved samtidig å være gjenkjennelige gjorde de det mulig for forsamlingen å skjønne hvilken konflikt det var som utspant seg, og "seiret" således over Salma når hun gikk ut av *buziringen*. Ved å bryte vedtatte regler for organisering av *kupamba*, påkalte venninnene seg stor oppmerksomhet og gjorde Salmas nederlag ekstra tydelig.

Usikkerheten ved det å bli sett uten selv å se finner vi igjen i *husudafenomenet*. Man kan ikke vite når man blir iaktatt av en *hasidi* (misunnelig person). Under *kupamba* er det nettopp dette forholdet som fremheves. De dansende blir sett men "ser" ikke tilskuerne. For å fremheve at de er på display, ser de ikke *på* tilskuerne, samtidig som de ikke kan vite om de blir beundret eller misunt.

Forhandling av sosial posisjon som utspiller seg mellom gjestene under et *kupamba* er ikke bare knyttet til konkurranse i å fremstå som vellykket, men som eksempelet ovenfor viser, også til konflikter som gis et offentlig uttrykk. Jeg vil nå diskutere

videre kommunisering av konflikter under *kupamba*, slik det utspiller seg blant gjestene.

Dansegulvet – en "scene" hvor konflikter utspilles

Før jeg diskuterer forhandling av konflikter slik det forekommer under *kupamba* på Lamu, vil jeg som et utgangspunkt for videre sammenligning trekke frem et eksempel fra et bryllup i Mombasa som Askew (2002:17) beskriver i sin monografi om *taarab*performance i Tanga, Tanzania. Bryllupet i Mombasa arter seg som en *taarab*konsert med inviterte musikere som spiller for gjestene. Under bryllupet løper en av gjestene gråtende ut av lokalet etter at en annen kvinne stirret på henne fra musikerscenen hvor hun tipset sangeren mens han fremførte en *taarabsang* med teksten "En *hasidi* vil ikke at du skal nyte lykke, og misunnelse og hat vil hun aldri forlate. Hun blir aldri fornøyd. Hun vil alltid ha mer." Askew forklarer at kvinnen på scenen direkte og likevel indirekte, verbalt gjennom teksten men likevel lydløst gjennom kroppsspråk, anklagde kvinnen i salen for å være *hasidi* og for å begjære hennes ektemann (2002:17). Askew argumenterer for at

Swahili women who comment on each other through allegations and counter-allegations in *taarab* performance are not mirroring social reality or merely reflecting upon it but are *actively creating it* [forfatterens utheving] (Askew 2002:23)

Tekster i *taarabsanger* spiller på metaforer og kan fungere som moraliserende kommentarer til tendenser i samfunnet. Ifølge Ntarangwi tar *taarab*musikk opp konfliktfylte temaer som blant annet ekteskap og hvordan kvinner skal passe seg for å innlate seg med gifte menn (2003:212). Men *taarab*tekster kan også virke i motsatt retning, og brukes av elskerinner til å provosere sin elskers kone. De mest populære *taarabsangene* i bryllupssammenheng omhandler temaer om romantisk kjærlighet og

sjalusi, og mange av konfliktene som kommer til uttrykk på dansegulvet under *kupamba* på Lamu kan relateres til konkurranse rundt menn.

Ved å tipse under fremførelsen av en sang som tar opp et relevant tema, kan den som tipser "gjøre teksten sin egen" og bruke den til å si noe om en annen person eller en konflikt offentlig, som sagt direkte eller i en annen setting ville oppfattes som skamfullt (*aibu*) (ibid.:140). Det å forhandle konflikter og rivaliserende forhold gjennom sangtekster er utbredt langs swahilikysten, og er en kulturelt akseptert form for konfrontasjon (se blant annet Caplan 1995, Ranger 1975 og Strobel1975).

Askew argumenterer for at det under *taarab*forestillinger ikke forekommer et klart opposisjonsforhold mellom performer og tilskuer, som ellers ofte fremheves innen performance-teori (Askew 2002:22). Tilskuerne under *taarab*forestillinger kommuniserer ifølge Askew minst like mye som de som opptre (performers), både seg i mellom og med de som opptre (ibid.). Askew utvider Baumans argument om performance som en språkbruk og en måte å snakke på, ved å fastholde at performance er en konversasjon, og ikke en enveis tale fra performer til et passivt publikum (ibid.).

Askews argument er interessant i forhold til hvordan *kupamba* i løpet av de siste tiårene har endret form etter at *taarab*konsserter ble erstattet med musikk styrt av en diskjockey. Ifølge Fuglesang (1990,1994) pågikk det under hennes feltarbeid på Lamu i 1985/1986 store diskusjoner om hvorvidt det var moralsk forsvarlig å la mannlige musikere spille under *kupamba* hvor kvinner ikke var tildekket. Under mitt eget feltarbeid hadde musikere lenge vært erstattet med lydbånd styrt av en mannlig diskjockey. Fuglesang (1990) forteller at det under *kupamba* ble holdt *taarab*konsert, og at noen kvinner ga uttrykk for at de først og fremst kom for å høre på musikken.

For å vise frem sine vakre nye kjoler reiste kvinnene seg og gikk dansende opp mot scenen for å tipse musikerne (ibid.).

Min egen analyse av *kupamba* på Lamu fokuserer i stor grad på det som skjer rundt et "dansegulv" som ikke nevnes i Fuglesangs studie. Det ser med andre ord ut til at dansegulvet i mangel av en musikerscene er blitt definert som en "ny scene", hvor gjestene selv er performere.⁸⁵ Gjestene under et *kupamba* på Lamu kan som diskutert ovenfor, gå inn og ut av en posisjon som performer og tilskuer, og ettersom overgangen er flytende vil det være vanskelig å peke på en klar opposisjon mellom performer og tilskuer. Jeg vil hevde at gjestene som performere ikke bare fremfører dans, men også *taarabs* sangene som spilles over høyttalerne. For de dansende kvinnene gjør mer enn å bevege seg rytmisk til musikken. Mange kvinner synger med sangene som spilles og tydeliggjør og tolker sangteksternes betydning gjennom mimikk og bevegelser. Jeg overhørte kvinner kommentere at de ikke hadde tenkt over enkelte sangteksters "egentlige" betydning før den ble fremført på dansegulvet.

Under *kupamba* på Lamu mister gjester muligheten til å innta scenen som tilskuer slik det beskrives av Askew. Dette gjør det også vanskeligere å kommunisere et personlig budskap gjennom små signaler som et blikk eller små gestikulasjoner som oppfattes av de andre i forsamlingen. En tilskuer som går opp for å tipse en musiker vil lett kunne påberope seg forsamlingens oppmerksomhet, men en gjest på dansegulvet må konkurrere om oppmerksomheten med alle de andre som danser. Forhandling av konflikter under *kupamba* på Lamu finner sted mellom de dansende på dansegulvet, hvor det må større bevegelser til for at forsamlingen for øvrig skal merke seg det som utspiller seg.

⁸⁵ Skifte av lokale fra kinoen Zinj til fortets borggård kan også ha preget organiseringen av *kupamba*. Kinolokalet med sine fastboltete stoler setter større begrensninger for bevegelsen inn og ut av "scenen", enn fortets borggård hvor dansegulvet dannes midt i lokalet.

Kupamba som en arena hvor konflikter kommuniseres kan betraktes som det Turner kaller et "sosialt drama". Turner definerer et sosialt drama som "units of aharmonic or disharmonic social process, arising in conflict situations" (Turner 1987:74) Ifølge Turner har et sosialt drama fire forskjellige faser av offentlige handlinger. (1) Den første fasen (*breach*) innebærer brudd på normstyrte sosiale relasjoner. (2) I den andre fasen (*crisis*) bygger det seg opp til en krise, hvor de involverte partene posisjonerer seg som motstandere i forhold til hverandre. Den tredje fasen (*redressive action*) innebærer en gjenopprettende handling for å løse krisen, og fører til enten (3) reintegrering (*reintegration*) eller (4) sosial anerkjennelse av en splittelse (*schism*) mellom partene (ibid.:74-75). La meg illustrere hvordan et sosialt drama kan utspille seg under et *kupamba* med et eksempel.

Etter et *kupamba* i fortet ble jeg spurt om jeg hadde fått med meg at det var noen som hadde slåss (*kupigana*) i bryllupet. Saada hadde gjort meg oppmerksom på konflikten som utspant seg på dansegulvet, og prøvd å peke ut partene for meg, men jeg hadde vanskeligheter med å skjelne de som var involvert fra resten av mengden med dansende kvinner. Zeinab forklarte situasjonen som hadde oppstått

La oss si at jeg er gift med Farouk og hører at han vil ta deg som kone nummer to. Men Farouk sier at han ikke har giftet seg med deg, og at han allerede har gått fra deg. Saada og jeg er bestevenninner (*best friends*). Vi har på oss like kjoler og like sko. Så begynner vi å danse rundt deg. Først Saada, og så begynner jeg også. Men så kommer Fatuma og sier til meg "Du er sint på Pernille, men det er Saada som driver på med mannen din!" Men jeg vil ikke høre på henne. Min venninne kan ikke gjøre noe slikt mot meg! (...) Så du ikke en mørk, lav dame, som bøyde seg nesten helt ned til gulvet slik, klar til kamp? (Zeinab illustrerer med kroppen) Nei, det er kanskje ikke så lett å oppfatte hvis man ikke er swahili. [Elskerinnen] ville slåss med [konen], men før de

begynte å slåss startet [sangen] "din venn er din verste fiende" (*rafiki yako, ndiye adui yako*),⁸⁶ og det frydet [elskerinnen] (*ikamfurahisha*).

Det var tydelig at det var måten de tre kvinnene hadde danset på som gjorde Zeinab og de andre venninnene oppmerksomme på krangelen som utspant seg på dansegulvet. Men som de selv ga uttrykk for, så er det nødvendig å ha innsikt i hva slags konflikter det er som ligger til grunn for å kunne forstå slike scener som utspiller seg. Dersom de ikke var inneforstått med konfliktene som fremprovoserte en krangel de så bygget seg opp blant noen av de dansende, så ble de raskt underrettet av andre gjester. I tråd med Turners terminologi foreligger med andre ord et brudd (1), i dette tilfellet en kvinne som vil ha en annens mann, som har satt de to kvinnene i opposisjon til hverandre (2). Dette forholdet var også offentlig kjent, ettersom andre som var til stede kunne oppfatte at det var en konflikt som utspilte seg.

Turners tredje fase hvor krisen forsøkes å løses korresponderer med det som utspiller seg under *kupambaet*. "Slåssingen" på dansegulvet kan forstås som en slags dialog, og det at konflikten settes i et offentlig lys gir rom for at utenforstående kan blande seg inn som meglere eller på annen måte påvirke konfliktens utfall. Venninnene diskuterte seg i mellom hvorvidt det var tilfeldig at diskjockeyen hadde endret musikken, eller om han hadde blitt tipset av noen av gjestene for å avverge slåsskampen. Ifølge Zeinab var det også en utenforstående kvinne som fortalte konen at det ikke var elskerinnen men hennes egen venninne som hadde en affære med mannen hennes. Det er interessant at Zeinab fortalte hendelsen som en situasjon hvor andre kunne påvirke konflikten, og gi den en ny vending. Den nye påstanden om venninnens utroskap, vil eventuelt kunne utvikle seg til en ny krise (2). Utfallet av konflikten kjenner jeg ikke. Men som Askew bemerker: Det er sjelden konflikter som

⁸⁶ Mr. Nice *Rafiki*

utspiller seg under *taarab*forestillinger finner en løsning, men det er vanskelig å vite, og hvis de gjør det, så er det sjelden i denne samme konteksten (2002:154). Det samme ser ut til å være tilfelle for håndtering av konflikter under *kupamba* på Lamu, og det er med andre ord Turners siste fase i form av sosial anerkjennelse av splittelse (*schism*) mellom de stridende partene (4), som ofte er utfallet.

Når kvinner gjennom sangtekster og utrerte dansebevegelser vil formidle et budskap og setter søkelyset på en konflikt, så er det som Askew bemerker en måte å konfrontere på som ikke bryter med moralsk kodeks, i og med at man ikke sier ting direkte. Formidling av budskapet avhenger av andres forståelse av teksten og den bakenforliggende situasjonen.

Jeg påpekte ovenfor en tvetydighet ved at de *ninjakledde* venninnene var gjenkjennelige og samtidig uidentifiserbare, noe som gjorde det mulig for dem å "angripe" Salma uten at det ville slå tilbake på dem selv. Dersom de ble konfrontert med handlingen ville de kunne fastholde at det ikke var dem. En lignende tvetydighet ligger i det å kommunisere budskap via sangtekster, i og med at man gjennom sangen ikke selv ytrer det som sies. Det å bruke metaforer og utelukkende hinte gir mulighet for forbehold ved at man kan påstå at man ikke mente noe med det (jfr. Askew 2002:155). Da Salma utfordret Farida til å slåss var det ikke gjennom metaforer, men en direkte oppfordring til slåsskamp. Men det er trolig at "dultet" Farida hadde gitt Salma på dansegulvet forut for Salmas reaksjon, ikke var et tilfeldig dult men et dult akkompagnert med en passende sangtekst.

Husuda og konkurranse

Innledningsvis i dette kapittelet så vi at Khadija danset innenfor *buziringen* mens hun viftet med ermene på sin nye signalrøde kjole. Etter bryllupet ga hun

triumferende uttrykk for hvor misunnelige andre kvinner hadde vært på henne og hvilke blikk de hadde sendt henne. Hun rynket på nesen og knep med øynene slik hun pleide når hun snakket om personer hun mente var *hasidi*. Det er en dobbelthet i Khadijas forsøk på å fremprovosere misunnelse hos sine rivaler, og hennes selverklærte frykt for *husuda*. Hvorfor ser *husuda* ut til nærmest å være et ikke-tema under bryllup?

På spørsmål om *husuda* utgjør en større fare i bryllupssammenhenger (fordi man viser frem sin skjønnhet), så svarte de fleste at de ikke tenkte over det ettersom "alle pynter seg til bryllup". Men mange la også til at de aldri gikk i bryllup uten å be først, eller uten å stikke en liten kvist med *nukamvundo* (en illeluktende plante) i vesken, for beskyttelse. En sosial person kan ikke ta hensyn til frykten for *husuda* annet enn ved å beskytte seg med de metodene som er tilgjengelige for henne. Deltakelse i bryllup tillater ikke en samtidig moderat holdning og forsøk på å skjule egen vellykkethet. Dersom en person gir etter for frykten for *husuda*, vil hun kunne komme til å bryte med vedtatte normer for hva som forventes av en kvinne, og hun vil også miste muligheten til å skaffe seg prestisje og anseelse blant andre kvinner.

Fatuma ga som vi så likevel etter for sin frykt for *husuda*, og tok en pause fra å gå (pyntet) i bryllup. Men da jeg en dag spurte Fatuma når hun hadde tenkt til å gå pyntet i bryllup igjen, forklarte hun at hun ikke kunne stille opp i en hvilken som helst ny kjole, nå som hun hadde vært borte fra bryllup såpass lenge. Hun måtte skaffe seg en oppsiktsvekkende kjole så alle kunne se at "Fatuma var tilbake". Under *kupamba* søker kvinner nettopp det som i andre kontekster fryktes – andres misunnelse – men som også er en bekreftelse på at man er vellykket og misunnelsesverdigg.

Tvetydigheten i det at faren for *husuda* ikke later til å være et tema i forbindelse med bryllup, samtidig som bryllup fremheves som en arena hvor man lett kan fremprovosere andres misunnelse, underbygger faktorer ved bryllup som jeg har diskutert i dette kapitlet, nemlig at bryllup er en politisk arena hvor kvinner forhandler om sosial posisjon. Bryllup er en kontekst hvor det å vise seg frem forventes og aksepteres, og hvor det er andre regler som gjelder enn i hverdagssituasjoner. Det å vise seg frem er farlig, og det som utspiller seg i et bryllup kan få konsekvenser utover denne spesielle settingen, fordi folk alltid vil huske. Bryllup har med andre ord relevans for hverdagslivet, og det er nettopp dette som gjør bryllup til en politisk arena. Faren ved å gjøre folk misunnelige kommer til uttrykk i hverdagssituasjoner, og i neste kapittel skal vi nettopp se hvor farlig *husuda* kan være.

Kapittel 8

HVEM ER *HASIDI*? – MISTANKER OG KONFRONTASJONER

En hasidi og en gjerrigknark konkurrerte om hvem som var verst. De skulle få ett ønske oppfylt hver, men uansett hva den ene ønsket seg ville den andre få det dobbelte. Gjerrigknarken tenkte seg om. Han kunne ikke gå med på at den andre skulle få dobbelt så mye som ham selv, så han ønsket seg ingen ting. Så var det hasidiens tur til å ønske seg noe. Han grublet en stund før han kom på et ønske og sa "Jeg ønsker å miste det ene øyet mitt." Alle var enige om at hasidien var den verste av de to.

- Mzee Swaleh

I dette kapittelet vil jeg utforske spørsmål rundt hvem det er som er *hasidi*, hvilke egenskaper hun besitter, hvordan folk forholder seg til mistanker om at noen er *hasidi*, og hvordan *husuda* er et element som understreker et spesielt moralsk og sosialt dilemma. Innledningsvis vil jeg beskrive omstendighetene rundt et dødsfall, hvor en konkret hendelse ble satt i forbindelse med at et lite barn ble sykt, og ikke lenge etter døde. Episoden nedenfor er et eksempel som underbygger utsagnet "*husuda* dreper eller ødelegger" (*husuda inaua ama inaumbua*), et uttrykk som ofte ble referert til for å understreke hvor farlig *husuda* er. Den følgende hendelsen var også

det eneste tilfellet hvor jeg selv ble oppmerksom på at det utspant seg en konfrontasjon der en person ble beskyldt for å være *hasidi*. Selve konfrontasjonen virket bagatellisert og ga inntrykk av å ikke være annet enn en venninnespøk.

Et lite barn dør

Den smale gaten utenfor huset til Aisha var dekket med lange matter, og sperret av i begge ender med store stoffstykker. Alt var klart for begravelsesseremonien (*tausia*)⁸⁷ som Aisha skulle holde for en nær slektning. Mattene begynte snart å fylles opp av kvinner iført *kanga* eller *buibui*. Etter bønningen som ble ledet av en eldre kvinnelig *mwalimu*, hjalp Aishas venninner til med å servere juice. Da forsamlingen var i ferd med å løses opp, ble sønnen til Aishas nabo Mariam, som hadde vært innendørs under seremonien, båret ut. Den fem måneder gamle gutten hadde på seg en ny bukse og matchende lue. Området rundt øynene, øyenbrynene og pannen var som vanlig oppteignet med sort farge (*wanja*), for beskyttelse mot onde krefter.

Et par dager senere gikk Khadija, som var Mariams søster, og jeg til Mariam for å se til sønnen hennes som hadde blitt syk. Mariam satt med barnet på fanget. Han glapp med øynene, og hadde tydelig høy feber. Hun fortalte at sønnen hadde begynt å kaste opp og fått diaré på kvelden samme dag som begravelsesseremonien, og han hadde ennå ikke vist tegn til bedring. Vi ble urolige. Jeg spurte om hun hadde vært på sykehuset med ham. Mariam så bort på to medisinflasker som stod på symaskinbordet ved siden av henne, og sa at de hadde vært der om morgenen.

⁸⁷ Samme dag som et dødsfall og dagen etter samles kvinnelige familiemedlemmer, venner og naboer hos de pårørende for å sørge med dem (*mtanga*). Den tredje dagen holdes det en seremoni (*tausia*) hvor kvinner kommer sammen for å be for den avdøde.

Mens vi forsøkte å få i barnet drikke, gikk Khadija rundt på gulvet og forhørte seg om hva Mariam hadde gjort for å få bukt med sønnens plager. Khadija så på barnet og kommenterte at han ikke vek med blikket. "Barn ser vekk som om de er sjenerte (*-ona haya*) hvis man ser på dem, men han ser deg rett inn i øynene. Det er *husuda!* Mariam tok du ham med ut under begravelsesseremonien?" Mariam svarte at det var Zahara som hadde tatt ham med ut, og at hun hadde hørt Zahara kommentere at sønnens øyne strålte. "Hadde jeg visst at det var *dette* barnet som var ute den dagen, så hadde jeg advart deg!" Før vi gikk sendte Khadija mannen til Mariam på apoteket for å kjøpe en febernedsettende medisin.

På vei til et nytt sykebesøk neste formiddag, ble jeg møtt med nyheten om at Mariams sønn var død. Huset til Mariam var allerede fullt av kvinner som hadde kommet for å kondolere. Mariam satt på gulvet tildekket med en *kanga*, og med ryggen lent mot den avskallende grønne murveggen. Døren ut mot gaten stod åpen, og det blomstrede rosa gardinet som skulle hindre innsyn ble stadig skjøvet til side av kvinner som kom og gikk. Noen menn stakk også hodet så vidt inn bak gardinet for å kondolere. Kvinner som stod familien nær omfavnet de pårørende og gråt med dem, mens andre nøyde seg med å si kondolerer (*pole*).

Khadija snakket ustanselig. I likhet med mange andre, ba hun Mariam om å slutte å gråte som om hun betvilte Guds hensikter, og heller uttrykke sin takknemlighet. Hun minnet søsteren på at et lite barn er uten synder, og at sønnen hennes derfor ville gå rett til himmelen. Khadija fortalte en historie om en kvinne som hadde vist "tålmod og gudstro" (*subra na imani*) da hun mistet sitt eneste barn, og som senere ble velsignet av Gud med to tvillingpar. For å bekjempe gråten repeterte Mariam gjentatte ganger "Jeg er takknemlig min Gud" (*nashukuru mola wangu*).

Det var også et annet tema som opptok Khadija. Warda, en nær venninne av både Khadija og søsteren, hadde i følge Khadija gitt henne nyheten om nevøens død på en så brutal måte at hun hadde sluppet det hun hadde i hendene og løpt ut av huset "som en giriana" (person fra fastlandet) uten først å dekke seg til med *buibui*. Hun fortalte om hendelsen gjentatte ganger, og demonstrerte med hele kroppen hvordan hun hadde kjempet seg frem til søsterens hus, og forbi naboer som hadde prøvd å holde henne tilbake fordi hun ikke var tildekket.

Da de fleste kondolerende kvinnene hadde gått og mannen til Mariam hadde kommet hjem, ga Khadija uttrykk for at Warda hadde skremt henne med vilje for å gi henne sjokk (*kunishtua*). "Hun så på meg med 'øyet sitt' (*jicho lake*). Hun er *hasidi*." sa Khadija. Mariam sovnet etter hvert på gulvet, og jeg fulgte Khadija hjem. Vi snakket om omstendighetene rundt dødsfallet. "Nevøen min døde av *husuda*. Jeg ville løpe til sykehuset [med ham] som en gal, men Gud gjorde så jeg ikke hadde krefter i bena." Hun begynte å gråte, men tok seg sammen igjen. Før jeg gikk hadde hun igjen beskrevet hvordan hun løp utendørs uten *buibui*. Hun forklarte alvorlig at hun var svært skamfull over hendelsen.

Neste dag var vi igjen samlet hos Mariam. Møbler var ryddet unna for å gjøre plass til flere besøkende, og en stor gryte med *pilau* (en risrett) stod klar til å serveres de som kom innom. Maten skulle gis ut som *sadaka* for det døde barnet. Da gjennomtrekken av besøkende hadde roet seg, begynte Khadija nok en gang å snakke om at hun hadde løpt utendørs uten *buibui*. Hun vendte seg mot Warda som lå ved siden av henne på en matte på gulvet, og kalte henne "*hasidi*" med en lattermild stemme. Warda lo og tente seg en røyk. Khadija lo med henne.

Khadija konstaterte igjen at det var *husuda* som hadde drept nevøen, og hun bebreidet Mariam for å ha pyntet ham før begravelsesseremonien. Mariam bevret med leppene og så ned. En av kvinnene som hadde kommet for å kondolere støttet Khadijas påstand om *husuda*, og kunne fortelle at det var

mange som ikke hadde vært klar over at Mariam hadde fått en ny sønn før de så ham utendørs denne dagen. Hun hadde selv hørt flere kvinner spørre om barnet var Mariam sitt.

Khadija fortalte at hennes egen datter også hadde vært utsatt for *husuda* da hun bare var noen få måneder gammel. En kvinne hadde sett på datteren og kommentert at hun var en stor baby og at hun kom til å bli høy som voksen. Khadija sverget på at datteren samme kveld hadde grått ustanselig og begynt å forandre utseendet som om hun var i ferd med å krympe. Hun hadde tatt med seg barnet og gått rett hjem til kvinnen, banket på døren hennes og kommandert henne til å spytte på datteren. "Spytt skikkelig!" ropte Khadija og lagde kraftige harkelyder og lot som om hun spyttet. Vi lo. Khadija flirte og la til at kvinnen hadde gjort som hun forlangte og at datteren straks hadde sluttet å gråte.

Da jeg kom til Mariam den tredje dagen etter dødsfallet var det bare et par kvinner som satt hos henne. Aisha ba meg om å bli med henne hjem, og forklarte at det var på tide at Mariam gjenopptok sine daglige gjøremål og sluttet å gråte. Små barn er frie for synd (*dhambi*), og skal ikke sørges over like lenge som personer som har vært gjennom puberteten forklarte hun. Hvis vi ble sittende med Mariam nok en dag, ville det være som å betvile Guds hensikter. "Gud vil tenke 'Å jasså, så du tror du vet bedre enn meg? Er du ikke fornøyd med mine handlinger? Bare vent og se!'"

Tvetydige beskyldninger

På Lamu heter det seg at det er Gud alene som gir og tar liv. Det å sørge for lenge ved et dødsfall vil således være å vise mistillit til og sette seg opp mot Gud. Mariam ble derfor stadig oppfordret til å ha lit til og vise takknemlighet overfor Gud og Hans intensjoner. Ved å anmode Mariam om å slutte å sørge, hjalp kvinnene rundt Mariam

(og mennene i døråpningen) henne også til å fremtre som en god muslim, og opprettholde en god relasjon til Gud.

På Mayotte oppfattes ifølge Lambek ikke død som noe "unaturlig", men som noe som kommer direkte fra Gud. Dette innebærer at det ikke anses som relevant å søke å fastslå dødsårsaker gjennom divinasjon (1993:209). "Death is evidence of God's will and that is that" (Lambek 1993:209). I hendelsen beskrevet ovenfor regjerte det ingen tvil om at dødsfallet var et bevis på Guds vilje. Det var ingen *mwalimu* som ble konsultert verken før eller etter dødsfallet, for å bekrefte eller avkrefte mistanken om *husuda*. En *mwalimus* diagnose oppfattes sjelden som absolutt og ubestridelig (se kapittel 5), og påstanden om at barnet hadde blitt rammet av *husuda* ble ikke ansett som mindre gyldig selv om det ikke var stillet en diagnose.

I sin velkjente studie fra Sør-Sudan skriver E. E. Evans-Pritchards ([1937] 1976) at azandene konsulterer et giftorakel for å få svar på mistanker om hekseri (og andre spørsmål). De får avkreftet eller bekreftet spørsmål de stiller ved å mate en høne med gift for så å se hvorvidt giften dreper hønen eller ikke. Ifølge Evans-Pritchard anses giftorakelets svar for å være ufeilbarlig, og gir legitimt grunnlag for å konfrontere personer som orakelet utpeker som heks.

På Lamu fastslås ikke mistanker om at en person er *hasidi* med samme ubestridte autoritet som hos azandene. En *mwalimu* kan stille diagnose, men vil ikke gi en nøyaktig og avslørende beskrivelse av situasjonen den syke var i da hun ble rammet av *husuda*, eller hvem det var som forårsaket det. Men hun kan likevel påpeke kjennetegn (*alama*), som for eksempel at offeret ble rammet av *husuda* på et folksomt sted av en mørk kvinne. Det er med andre ord ingen konkret person som utpekes som *hasidi* av en *mwalimu*. Antydningene fra en *mwalimu* kan styrke en persons mistanker eller skape nye, men de vil ikke oppnå samme offentlige autoritet som hos

azandene. Mistankene forblir private og får ikke status som "offentlige sannheter" (jfr. Lambek 1993:209).

Mariam antyder i hendelsen ovenfor at det var Zahara som var *hasidi*. Hun sa det ikke direkte men ymtet om at Zahara hadde rost sønnens øyne, og at det var hun som hadde tatt ham med ut blant mange mennesker. Khadija så ikke ut til å feste seg ved Mariams antydning, men hun ga ved en senere anledning selv uttrykk for den samme mistanken. Jeg merket meg i flere situasjoner hvor personer ble omtalt som *hasidi*, om enn indirekte, at de som var tilstede verken sa seg enige eller uenige i anklagene. De lot til å overse uttalelsen, og mistankene ble ikke diskutert videre. Selv om flere kunne dele mistanken om at en person var *hasidi*, ville de ikke diskutere det seg i mellom. At de likevel kunne være av samme oppfatning kom til uttrykk i ulike sammenhenger.

Jeg finner Charles D. Piot (1993) diskusjon om hemmeligholdelse (secrecy) blant kabrefolket i Togo belysende for hvordan folk på Lamu forholder seg til mistanker om *husuda*. Piot argumenterer for at viktigheten ved det å holde beskyldninger mot andre skjult eller tvetydige, ikke utelukkende knytter seg til det at man ikke vil påføre andre skam, men også til muligheten for selv å kunne bli påført skam dersom det viser seg at man tar feil i sine beskyldninger (ibid.:362). Tvetydighet gir ifølge Piot beskyttelse nettopp fordi man gjør det tvetydig hvorvidt en beskyldning i det hele tatt er en beskyldning (ibid.).

I tråd med Piot vil jeg hevde at folk på Lamu kvier seg for å uttale beskyldninger direkte, og dermed offentliggjøre sine mistanker med tanke på at man kan ta feil, i den forstand at påstander om at en person er *hasidi* ikke nødvendigvis deles av andre, og nettopp fordi slike mistanker ikke får status som en "offentlig sannhet".

Påstander om at en person er *hasidi* blir som regel uttrykt indirekte, og man garderer seg dermed mot selv å påføres skam. Av samme grunn vil det også være viktig ikke å åpenlyst samtykke i andres påstander. Ved å samtykke i en indirekte anklage utfordres tvetydigheten. Anklagen bekreftes og blir således en direkte beskyldning, ikke fra den som i utgangspunktet antydte mistanken, men fra den som samtykker.

Khadija hadde ord på seg blant sine venninner og familie for å være svært redd for *husuda*. Hun ble ofte betegnet som en som ikke brydde seg om eller lot seg stoppe av hva folk ville tenke om henne (*hajali*), og som ikke hadde skrupler med å konfrontere personer hun mente var *hasidi*. Jeg observerte ingen slike dramatiske konfrontasjoner, men fikk dem fortalt av Khadija selv eller andre venninner. Slike historier vakte alltid mye latter, ikke minst hos Khadija selv. Uten å gå nærmere inn på problematikken her, vil jeg hevde at latter og evne til å fremkalle latter, gjør at situasjoner og hendelser som ellers ville blitt oppfattet som "farlige", avdramatiseres. Michael Lambek (1981:32-33 og 1993:78-79) diskuterer dette temaet inngående i sitt arbeid fra Mayotte.

I eksempelet over så vi at Khadija lattermildt kalte Warda "*hasidi*", og at Warda svarte med latter. Måten Khadija sa det på ga utsagnet inntrykk av å være en spøk snarere enn en anklage. I situasjonen tolket jeg Khadijas spøkefulle tone som et tegn på at Khadija hadde tilgitt Warda og at de nå kunne spøke om det som hadde skjedd. Men tatt i betraktning i hvilken grad Khadija følte skam for å ha løpt utendørs uten *buibui*, en hendelse som hun mente Warda hadde forårsaket, er det sannsynlig at Khadijas utsagn nok var ment som noe mer enn en venninnespøk. Som tidligere nevnt (kapittel 5) anses direkte konfrontasjon for å være en særlig virkningsfull måte å bryte *husuda* på, og det kan virke som om Khadijas utsagn nettopp var ment som en slik konfrontasjon.

Farligst er de som er nærmest

Det som biter deg er i dine egne klær (Kikulacho ki nguoni mwako)

– *Swahili ordtak*

Husuda er en del av dagliglivet, og det er vanskelig å observere når folk faktisk føler seg truet av *husuda*, ettersom en direkte konfrontasjon sjelden finner sted. *Husuda* flyter i relasjoner, og i ens daglige og nære omgangskrets, naboer, venner og familie. De som står en nærmest regnes for å være særlig farlige og for å kunne påføre en størst skade, ettersom de har jevn tilgang på informasjon om ens livssituasjon og kanskje også hemmelighetene. Dilemmaet som oppstår når en person man har en nær relasjon til mistenkes for å være *hasidi* illustreres tydelig med Saadas mistanker til sin egen søster.

Saada betrodde meg en ettermiddag vi satt alene i stuen hennes at hun hadde mistanker til søsteren. Hun hadde sett endringer i sønnen Sheiles atferd som hun ikke likte, og hun trakk en parallell til søsterens stadige rosende ord om ham.

S: Disse dagene er det en person som roser Sheile voldsomt. Det plager meg. Nå har det pågått i snart en uke.

P: Har du sagt noe?

S: Nei ikke ennå, men jeg kommer til å gjøre det snart.

P: Er det en venninne av deg?

S: Nei, det er en nær slektning (*ndugu*). Hun har til og med sagt det til mannen sin, så mannen har begynt å si det også.

P: Snakker de om ham til andre?

S: Nei, foran meg. [De sier] 'Sheile oppfører seg veldig respektfullt (*ana heshima kweli kweli*). Moren hans er ikke streng, men han hører på henne likevel. Vennene hans røyker marihuana, men selv rører han det ikke.' Selv mannen hennes sier det til meg. En gang, ok. Men hun har gjort det mange ganger denne uken. (...)
[Hviskende] Det er Meimona. Det er ikke bra [å si det] ettersom det er søsteren min, men hva skal jeg gjøre? Selv synes hun at det er greit [at hun roser ham] (*Yeye*

mwenyewe anaona ni sawa), og hvis jeg forteller henne [at hun er *hasidi*], så er det jeg som er en dårlig person (*mbaya*), fordi [å være] *hasidi* er ille. Hun vil bli sint.

P: Så du har ikke sagt noe?

S: Nei. I går svarte Sheile meg på en måte han aldri har gjort før. Jeg ble sint, og la meg tidlig. [Jeg tenkte] hva har skjedd med Sheile? Han har aldri svart meg sånn før. Så slo det meg. Meimona! Det dempet raseriet mitt. Mamma snakket med Sheile og sa at han hadde svart meg ufint, men han mente selv at han ikke hadde sagt noe galt.

P: Har du fortalt Sheile at tanten hans er *hasidi*?

S: Nei, jeg sa høyt for meg selv at det er folk som har et ondt øye (*jicho baya*), men hvis jeg sier det rett til ham så kan han bare si at det er *husuda*, og fortsette å svare som han vil. For da er det jo ikke hans feil. Nei, jeg har ikke sagt det, men han hørte hva jeg sa. Zeinab er redd for Meimona, og da jeg fortalte henne om dette sa hun at det er sant at hun har en farlig munn. Vi er lei oss (*hatuna raha*).

Under denne samtalen snakket Saada lavt og var tydelig engstelig for at moren skulle høre at hun uttalte slike mistanker om søsteren. Å konfrontere søsteren Meimona med sine mistanker var ikke et alternativ, både av hensyn til moren, og fordi det kom til å gå utover Saada selv. Hun ville bli ansett som en "dårlig person". Saada endret ikke sin væremåte overfor søsteren, men hun forklarte at hun prøvde å unnlate å fortelle Meimona om private anliggende. Likevel ville det også kunne skade relasjonen mellom søstrene dersom Meimona skjønnte at Saada holdt informasjon skjult for henne.

I likhet med episoden hvor Khadija lå syk, rammet av *husuda* (se kapittel 5), artet også tilfellet med Sheile seg som en dialog mellom ulike årsaksforklaringer. Litt over en uke etter at Saada hadde fortalt meg om sine mistanker til søsteren, fortalte Saada at hun hadde tatt med sønnen til en *mwalimu* som hadde forklart at Sheile hadde blitt påført *husuda* av en høy mann på et folksomt sted. Saada nevnte ikke lenger søsteren i denne forbindelsen, men var fortsatt vår på at hun hadde en "farlig munn", og hun advarte meg mot å fortelle Meimona for mye om meg selv.

*Mzee Swaleh sammenlignet hasidi med en tyv som holder sitt offer under oppsyn for å få rede på hennes daglige rutiner, og for å innhente så mye informasjon som mulig. Men i motsetning til en tyv som er ute etter en fortjeneste, så er målet til en hasidi å ødelegge. Mzee Swaleh forklarte at han selv alltid var påpasselig med å ta nye veier til arbeidet, slik at folk ikke skulle få anledning til å vite hva han til en hver tid foretok seg. Han forsøkte også å komme misunnelige folk i forkjøpet ved å fortelle for eksempel at taket var lekk, eller om andre problemer som ville glede dem. Han fortalte at han hadde sluttet å ha nær kontakt med naboene sine etter at datteren hans døde av *husuda*.*

Det er ikke bra å ha naboer gående inn og ut av huset. De vil vite hva du har, hva du spiser og så videre. Jeg hadde det problemet med naboene mine. Det oppstod alvorlige problemer i ett sett. Først ble den ene sønnen min sparket av et esel, så ble den andre utsatt for en ulykke. Når jeg var ferdig med ett problem oppstod det et nytt. [Naboene] kom inn, gransket og gikk. Og problemene [som oppstod] var alvorlige. Det gikk så langt at de drepte datteren min. Jeg likte ikke at hun gikk til naboene for å leke, men det er vanskelig å stoppe barn. De drev *husuda* over lang tid. Over to år med ulykker tok det før jeg skjønnte at det var naboenes *husuda* som skadet oss. (...) Nå slipper jeg ikke naboene mine inn lenger, nå bare hilser vi.

Til tross for at *Mzee Swaleh* fortalte at han ikke slapp naboene inn til seg lenger, kom det stadig folk innom mens jeg var på besøk. Naborelasjonen innebærer forpliktelser, og tillegges stor betydning på Lamu. For selv om naboenes kontinuerlige kjennskap til ens livssituasjon kan oppfattes som farlig, så anses det også å ligge en viktig trygghet i det.

Farlige metaforer

Tungen biter verre enn tenner. (Ulimi unauma kuliko meno) -Swahili ordtak

Usikkerheten og tvetydigheten knyttet til *husudafenomenet*, gjenspeiles i generelle oppfatninger rundt hvem som kan være *hasidi*. Noen hevdet at bare enkelte personer er *hasidi*, mens andre mente at "alle" kan være *hasidi*. Disse påstandene er likevel ikke motstridene ettersom enkelte personer potensielt sett kan være hvem som helst og således "alle".

En venn beskrev *hasidi* som en person med en spesiell evne eller "gave" fra Gud, som ikke alle har. Han sammenlignet det med fotballspillere som har et medfødt talent som de har fått av Gud. Men en *hasidi* kan også knyttes til konkrete handlinger ment for å ødelegge. En person som oppsøker en *mganga* med den intensjon å skade andre, eller som på andre måter utretter ødeleggende handlinger kan betegnes som *hasidi*. Mange ga også uttrykk for at enkelte *hasidi* er farligere enn andre.

Husuda rammer ikke bare mennesker men også dyr, planter og gjenstander. En person som utsettes for *husuda* rammes ikke nødvendigvis selv. Det kan i stedet ramme barn, husdyr eller forskjellige eiendeler. En kvinne forklarte det slik

Vi swahili pleier å si: Du skal ikke ergre deg dersom et husdyr dør eller kopper blir knust, men takk Gud. Det kan være *husuda* som har trengt inn (*kuingia*) i dyret eller koppen istedenfor i deg eller barna dine.

Husuda anses også å kunne ramme gjenstander direkte uten at det settes i forbindelse med en eier. Det var som regel menn som ga meg eksempler på slike tilfeller, som gjerne også omhandlet mannlige *hasidi*.⁸⁸ Bakenforliggende kunnskap og informasjon om personer fremkommer her som uvesentlig for at *husuda* skal inntreffe. *Hasidien*

⁸⁸ Jeg må her ta forbehold om at man på swahili ikke skiller mellom feminine og maskuline pronomen, og at det derfor er mulig å misopfatte hvorvidt det er snakk om mannlig eller kvinnelig *hasidi*. Likevel vil konteksten i historien som regel avsløre hvilket kjønn det dreier seg om, og jeg fant det sjelden nødvendig å be om en presisering.

rammer mer eller mindre vilkårlig etter hva de måtte komme til å kommentere, og således står også personer i fare for å bli kommentert. La meg gi noen illustrerende eksempler:

Eksempel 1

Mzee Salim hadde stått utenfor en av Lamus kinoer sammen med mange andre menn. En mann hadde sett opp mot himmelen og sagt "Det er som et svart klede!". I samme øyeblikk sprakk skylaget, og solen viste seg.

Eksempel 2

En *hasidi* i landsbyen Kizingitini gikk forbi en kokospalme som bugnet med frukt, og utbrøt "De er som bjeller!".⁸⁹ Like etter raste kokospalmen i bakken.

Eksempel 3

En mann fra Faza (en landsby på en nærliggende øy) så et kilifitre og sa "Det er som et mangotre!" I samme øyeblikk falt treet overende.

Jeg hørte mange tilsvarende historier om trær. Det som varierte var tresorter, sted og ordlyden i *hasidiens* kommentar. *Husuda* rammer treet direkte, og det er ikke en *hasidi* sin relasjon til et offer som er i fokus. Det er snarere et uttrykk for hvor farlig en *hasidi* er som kan felle store trær bare ved å kommentere det. Felles for disse eksemplene er at *hasidiene* uttrykker seg gjennom metaforer. Kokosnøtter sammenlignes med bjeller, og skylaget med et svart klede.

Ibrahim (1991) beskriver noe lignende blant muslimske Rubatab i Sudan, hvor enkelte personer (*sahhar*) er fryktet for deres evne til å kunne skade andre gjennom

⁸⁹ En remse med bjeller laget av palmeblader, som mannlige dansere knytter rundt bena under den årlige feiringen av profeten Mohameds fødsel.

det han kaller "metaphors of the evil eye (*sahir*)" (ibid.: 388). *Sahharen* sammenligner offeret med noe annet, og gode sammenligninger kan vekke latter hos tilskuere. En *sahhar* vil selv hevde at hans sammenligninger bare er ment som spøk, mens de som utsettes for metaforene vil hevde at det er det onde øye (*ayn*) (ibid: 391).

Med begrepet "hard words" diskuterer Anette B. Weiner (1983) ordets kraft i sin studie fra Kiriwina i Papua New Guinea. Hun argumenter for at "magic" må forstås i lys av en teori om språkbruk, og ikke en teori rundt "magic" som sådan (1983:692). Jeg finner Weiners studie inspirerende for mitt eget materiale fra Lamu. Ord tillegges en form for handlende kraft, som kan virke direkte inn på andre personers liv, eller, som i eksemplene over, på treet. Ordets destruktive kraft finner vi også igjen i form av komplimenter og rosende ord.

På Lamu anses gjentatte hendelser å kunne tilkjennegi en *hasidi*. De tre eksemplene vist ovenfor omhandlet personer som ble sagt å være kjent som (*julikana*) *hasidi*. Noen forklarte at *hasidi* har en sort prikk på tungen som kommer til syne når hun snakker. Det å forsøke å plassere og sette kjennetegn på hvem det er som er *hasidi*, er en måte å beskytte seg på. Det blir lettere å forholde seg til *husuda* ettersom man kan ta sine forholdsregler i møte med slike personer og beskytte seg. Samtalen nedenfor illustrerer dette. Denne samtalen er en fortsettelse av samtalen jeg refererte i kapittel 5, hvor noen menn på en restaurant blandet seg inn en samtale om *husuda* som jeg hadde med en venn.

M: Enkelte personer har en farlig munn (*mdomo yao si mzuri*). Bare de sier noe så skjer det (*kunena tu huwa*).

P: Vet de som er *hasidi* selv at de er *hasidi*?

M: Nei, de tror de er ok. Hvis du vet at noen er *hasidi* så må du unngå å støte på ham. Gå langt unna ham, for han er i stand til å knekke deg på flekken.

B: Kvinner er fæle med å misunne hverandre (*kuhusudiana*; påføre hverandre *husuda*). En kvinne kan miste alt gullet sitt på grunn av hvordan [kvinner] snakker [om hverandre].

A: Under *maulidifeiringen* for noen dager siden var det en *hasidi* som tilkjennega seg (*ametokea*). Jeg sverger ved Gud.

M: (Med hevet røst) Hvem? Altså, det er veldig viktig at det blir gjort kjent (*muhimu ijulikane*), eller hva?

A: Det er [beskrivelse av personen]. Alt var vel, men så var det en som sa "Det er ikke noe slåssing i år." Jeg sier deg, i samme øyeblikk, det hadde ikke gått et minutt engang, så begynte folk å slåss. (...) Det finnes ikke jobber her.

P: Er det mer *husuda* på steder med få jobber?

A: Nei, jo, det vil si, ta for eksempel Mombasa, folk har ikke tid til å bry seg om hva andre gjør. Alle har nok med å se etter sitt eget. Men her [på Lamu] vil vi finne ut alt [om andre] slik som kvinner gjør (*tunakuchunguza kama wanawake*). Vi ter oss som kvinner. Det er en kvinneting (*mambo ya wanawake*) å vite alt om alle. Folk har tid nok til å sitte og følge med og snakke om andre.

Menn og kvinner ser ut til å vektlegge ulike aspekter ved *husuda*. Jeg mener dette kan ses i sammenheng med hvordan kvinner og menn vurderer hverandre på grunnlag av ulike verdier, og hvordan de bruker sosialt rom. Det hovedsakelig var menn som forklarte *husuda* gjennom eksempler med bruk av metaforer, som nevnt ovenfor.

Swartz (1988, 1991) bemerker at det anses for skamfullt (*aibu*) blant menn å snakke om andre menns private anliggende, og at de derfor vil unngå private temaer.

Likeledes er eksemplene ovenfor hvor *hasidiens* ord rammer gjenstander direkte, ikke relatert til relasjoner mellom personer.

De umiddelbare eksemplene jeg fikk av kvinnelige informanter, gikk som regel på at komplimenter, som knytter seg til personlige egenskaper, er farlige. Kvinner har en annen tilgang i andre kvinners hjem deres private affærer. Som nevnt så utgjør husholdet ikke utelukkende en "privat sfære", men også en kvinnelig offentlighet utilgjengelig for menn (jfr. Larsen 1988:58-59). Balansegangen mellom det å holde ting hemmelig og privat, og det å vise frem sin vellykkethet (offentlig) er preker, og

avgjørende både for å opprettholde status som en vellykket kvinne, og for å unngå *husuda*. Denne balansegangen er vanskelig ettersom offentlig og privat for kvinner ikke er klart romlig avgrenset, men situasjonsavhengig. Kvinner besøker hverandre og mottar besøk i hjemmet, som utgjør rammen for både "privathet" og "offentlighet". Det er vanskelig å kontrollere hvem det er som får tilgang til ens private sfære. Dette dilemmaet tydeliggjøres med hvordan Khadija forklarte planløsningen i den nye andreetasjen, som sto ferdig da jeg besøkte Lamu ett år etter feltarbeidet, og som ga familien nye inntekter ved å kunne leie ut førsteetasjen.

En dag Khadija og jeg snakket om husbygging på Lamu, roste Khadija byggmesteren som hadde bygget den nye andreetasjen hvor hun og familien nå bodde. Han hadde ifølge Khadija skjønt akkurat hva det var hun ønsket seg, og laget en planløsning hvor hun slapp å bekymre seg over hvem som kom og gikk inn og ut av huset. Trappen fra gaten ledet inn til et stort åpent rom som ga preg av å ikke være ferdig. Veggene hadde ennå ikke fått sitt beskyttende lag av sement, og mangrovetømmeret i taket var fortsatt ubehandlet. To enkle flettede kokospalmesenger stod plassert langs veggene, ellers var rommet tomt for andre gjenstander enn klessnorer med klesvask, et par baljer og en sekk med kull. En dør med forheng bak ledet inn til resten av leiligheten. Med nymalte vegger, moteriktige gardiner foran alle dører og vinduer, vakkert utskårede møbler og fasiliteter som kjøleskap, takvifter, TV og DVD-spiller, var kontrasten til det første rommet slående. Jeg tenkte ikke noe mer over kontrasten enn at jeg stusset over at de hadde prioritert å gå til anskaffelse av nye dyre møbler, før de gjorde seg ferdige med det andre rommet.

Planløsningen i andre etasje i Khadijas hus hadde en design som reflekterte Khadijas frykt for *husuda*, og samtidig viste hennes økonomiske velstand. Inndeling av hus i mer eller mindre tilgjengelige deler, finner vi igjen i Lamus gamle stenhus (se kapittel 3). Det er heller ikke eksepsjonelt at Khadija plasserte verdifulle gjenstander i de delene av huset som ikke til en hver tid er tilgjengelig for andre. Samtidig skiller Khadijas planløsning seg fra andre hus i Langoni, hvor man som regel trår rett inn i

familiens oppholdsrom. Det er interessant at Khadija selv forklarte planløsningen som en måte å beskytte seg og sin familie mot *husuda*.

Khadija mente at hun ble utsatt for *husuda* på grunn av sin økonomiske velstand (*husuda ya mali*). Hun forklarte at den nye planløsningen ga henne mulighet til å se an de som kom på besøk, og velge hvem hun ville gi adgang til resten av hjemmet. Nysgjerrige personer som hun mente kom innom "bare for å se" hvordan det stod til økonomisk, og uten å bry seg om hvordan det var med henne selv og barna (*kujua hali*), ville få et "galt" inntrykk. Samtidig kunne hun fortsette å imponere de hun ønsket, ved å slippe dem videre inn i huset.

Kapittel 9

KONKLUDERENDE BEMERKNINGER: *HUSUDA* OG EMOSJONER

Alt som ikke er hennes plager henne. Hasidi har det onde øyet, hun liker ikke at andre berikes. (Kila jambo humuma ambalo si lake. Hasidi ana kijicho hapendi mtu apate.)

– Bahlo, taarabsanger fra Mombasa

I dette avsluttende kapittelet vil jeg diskutere *husudafenomenet* i lys av hvordan folk på Lamu forholder seg til emosjoner.⁹⁰ Tidligere i oppgaven har jeg vist at det å påvirke en persons emosjonelle tilstand, ved å fremprovosere følelser som glede eller sinne, oppfattes som en effektiv måte å bryte effekten av *husuda* på. På Lamu forklares *husuda* som en form for skadelig kraft, som inntreffer når farlige emosjoner oppstår hos en *hasidi*.

Mange informanter forklarte *husuda* ved å beskrive *hasidiens* emosjonelle tilstand: De føler "hat" (*wanasikia chuki*), det "svir" i deres "indre" (*wanachomwa rohoni*), de

⁹⁰ I den antropologiske debatten rundt emosjoner argumenteres det for at emosjoner er sosialt og kulturelt konstruert (se Catherine Lutz og Geoffery M. White 1986 og Catherine A. Lutz og Lila Abu-Lughod 1990). Jeg vil ikke gå nærmere inn på denne debatten her.

begjærer (*wanatamani*), de er misunnelige (*wanaona wivu*). De ville også peke på dårlige egenskaper som *hasidien* besitter: Hun har en dårlig "personlighet" (*roho yake si nzuri*), hun vil ikke at andre skal berikes (*hataki mtu apate*), hun liker å ødelegge (*anapenda kuharibu*). Det er påfallende at det ikke er én felles betegnelse for å beskrive tilstanden som fremkaller *husuda*, men at *husuda* skriver seg tilbake til forskjellige emosjonelle tilstander, som har sitt utspring i misunnelse. Personer som ikke kontrollerer sin misunnelse, vil kunne påføre andre *husuda* og dermed utføre onde handlinger.

Husuda rammer gjennom øyet som ser eller munnen, ofte i form av rosende ord. Men det er også nok at en *hasidi* føler "hat" (*kusikia chuki moyoni*). Noen informanter forklarte *husuda* som en annen måte å si *wivu* på, som kan forstås som både sjalusi og misunnelse. *Wivu* brukes, i betydningen av sjalusi, om forholdet mellom kvinne og mann eller andre kjærighetsrelasjoner. Kvinner omtaler ofte sine menn som sjalu, for å fremheve at de er attraktive og elsket av sine menn. Sjalusi er en viktig del av kjærigheten, og dermed en del av det å være menneske. Det er en sosialt og moralsk akseptert egenskap, men kan likevel forstås som en farlig og destruktiv emosjonell tilstand. Sjalusi er en emosjon som dersom den ikke kontrolleres, kan få personer til å bryte moralske verdier, og utføre negative og destruktive handlinger.

Viktigheten av å kontrollere følelser

På Lamu assosieres kvinner med emosjonelle tilstander i større grad enn menn, som forbindes med "rasjonell tenkning" (*akili*), og som forventes å opptre fornuftig og gjennomtenkt (jfr. Stroebel 1979:56). Dette kom klart til uttrykk i hendelsen hvor Mariam og ektemannen sørget over deres datters bortgang. Mariam ble bedt om å slutte å gråte, og heller konsentrere seg om å være takknemlig overfor Gud. Ektemannen derimot, fikk ros fordi han forholdt seg sterk og viste "tålmod og

gudstro" (*subra na imani*). Kvinner har også *akili* (og menn emosjoner), men kvinner oppfattes ikke å ha like mye *akili* som menn (jfr. Larsen 1995 og Swartz 1982). Det anses derfor å være vanskeligere for kvinner enn for menn å kontrollere sine emosjoner. Ifølge Larsen er "[...] lack of self-control is more tolerated in women than in men." (Larsen 1995:210)

Noen venninner fortalte at de hadde hatt voldelige reaksjoner overfor sine menn i forbindelse med sjalusikonflikter. De fremstilte seg selv som så fulle av sinne og dermed også farlige og sterke. Emosjoner anses som farlige dersom de ikke kontrolleres. Personer som ikke klarer å kontrollere sine følelser står i fare for å skade både seg selv og andre.

I forrige kapittel beskrev jeg en hendelse hvor Khadija løp til søsterens hus uten å være tildekket med *buibui*. På Lamu vil en kvinne som beveger seg utendørs uten *buibui* (så sant det ikke er like utenfor huset) oppfattes som ikke å ha skamfølelse. Til tross for at denne skandaløse hendelsen gjorde Khadija svært skamfull, fortalte hun selv om denne episoden gjentatte ganger i påhør av andre kvinner. Det anses som nevnt som skamfullt å snakke om egen eller andres skam (*aibu*). Hva kom det da av at Khadija likevel åpenlyst snakket om denne hendelsen? Det kan være flere grunner til dette, men slik jeg ser det så avdramatiserer Khadija situasjonen nettopp ved å overdramatisere teatralisk det som hadde utspilt seg. Med store bevegelser viste hun de tilstedeværende hvordan hun på sin vei mot søsterens hus, ikke hadde vært til å stanse til tross for naboers forsøk på å stoppe henne.

Jeg vil hevde at Khadija, ved å glemme å ta på seg *buibui*, også ga uttrykk for en sterk solidaritet med søsteren og kjærlighet til både henne og det døde barnet, og at det nettopp var dette hun fremhevet med måten hun gjenga episoden på. Khadija viser at hun i møte med nyheten om nevøens dødsfall ikke hadde kontroll over sine

følelser, og av den grunn ikke hadde opptrådt "rasjonelt". Mannen til Khadija kommenterte denne hendelsen til meg dagen etter, og spøkte med at Khadija hadde oppført seg "som om hun var gal (*kama mwandazimu*)". Det virker som om ekstreme uttrykksformer som bryter med moralske verdier også kan oppfattes som et uttrykk for kjærlighet. Ved å dramatisere den skammelige hendelsen fremhevet Khadija seg selv som en kvinne som bryr seg om andre, og viste at det ikke var av mangel på skamfølelse hun løp utendørs uten *buibui*, men fordi hun hadde vært i en emosjonell ubalansert tilstand. Det lå imidlertid, ifølge Khadija, også en årsak til grunn for at hun hadde "overreagert", og ikke klart å kontrollere sine følelser. Khadija hevdet at hun hadde blitt utsatt for *husuda*.

Sterke emosjoner kan føre til at en person mister kontroll over egen atferd, og som vi så i Khadijas tilfelle, gjøre at hun omtales "som om gal". *Husuda*, ånder, og andre krefter oppfattes å kunne virke inn på mennesker, og gjøre så de ikke er i stand til å kontrollere sine følelser.

Emosjoner skal kontrolleres, men samtidig ligger det en potensiell fare i emosjoner som ikke kommer klart til uttrykk. *Husuda* skjules gjennom komplimenter, blikk og i hjertet til en *hasidi*. Usikkerheten knyttet til *husuda* gjør det spesielt farlig nettopp fordi man ikke *vet*, og derfor heller ikke kan forholde seg til annet enn mistanker. Det er derfor viktig å tolke andres blikk, talemåte og generelle væremåte for å forsøke å begripe hva folk "egentlig" tenker og føler.

I strid med Guds hensikter

Husuda er en kraft som mennesker har tilgang til og som kan forstås i lys av fenomenet hekseri. Ashforth (2001) bemerker at "'Witchcraft' [...] is a term loosely applied to the field of illegitimate action engaging capacities of human persons to

cause harm or accumulate wealth and power by mysterious means." *Husuda* er en utelukkende destruktiv kraft ikke bare for den som rammes, men *hasidien* selv oppnår heller ingen fordeler. Geschiere (2001) bemerker en forskjell mellom det han kaller "akkumulative" og "utjevne" aspekter ved hekseri. Med dette begrepsparet kan *husuda* forstås i lys av hekseri som "utjevne". Harmoni er et ideal på Lamu selv om rang er et dominerende aspekt ved dette samfunnet. *Husuda* er et uttrykk for dette dilemmaet.

Husuda omtales som et samfunnsproblem på Lamu hvor man istedenfor å hjelpe hverandre oppover, og trekker hverandre ned, og hindrer lokal samfunnsutvikling. "Hvorfor?" (*kwa nini?*) var et uttrykk som gikk igjen når folk skulle forsøke å forklare hva *husuda* er og hvordan det oppstår. *Hasidien* tenker "hvorfor?", som eksempelvis i setningen "Hvorfor har hun så flinke barn?". Susan Reynolds Whyte bemerker at det etter Evans-Pritchards studie av hekseri blant Azandene, anses som en akseptert viten at folk i afrikanske samfunn søker svar på spørsmålet "hvorfor meg?" når motgang (misfortune) inntreffer (1997:30). I Bunyole i Uganda finner Whyte at spørsmålet folk stiller seg ikke er "Hvorfor meg?", men "Hvorfor deg?", et spørsmål som impliserer et fokus rettet mot andre vesener utenfor en selv. Nødvendig handling innebærer derfor å finne ut av motiver eller krav hos "de andre" som står bak plagene og således forsøke å rette opp i relasjoner (ibid.). For å parafrasere Whyte vil jeg si at spørsmålet "Hvorfor deg?" på Lamu reverseres i den forstand at der er *hasidien* selv som spør "Hvorfor?".

En *hasidi* slår seg ikke til ro med Guds vilje, men betviler og spør seg hvorfor. Som nevnt innledningsvis i denne oppgaven, og eksemplifisert gjennom hendelsen hvor det lille barnet døde, skal man ikke tvile på Guds hensikter, men være takknemlig. Det å stille seg spørsmålet "Hvorfor?" kan således oppfattes som en måte å spotte

Gud på. En *hasidi*, som ikke klarer å kontrollere sin følelse av misunnelse, kan forstås som en person som ikke "er med Gud". Fatuma

Folk på Lamu godtar at det er menneskelig å feile. Mennesker karakteriseres ikke som enten onde eller gode, mennesker oppfattes derimot å ha potensial for både ondt og godt i seg. Mennesker kan utføre onde og gode handlinger, men må søke å unngå å gjøre onde handlinger nettopp ved å ha "tillit og gudstro", og ha lit til Guds hensikter.

Husuda ligger i det skjulte, og i det som ikke blir sagt. Folk forholder seg til *husuda* gjennom tvetydighet. Ved å godta usikkerheten kan relasjoner opprettholdes.

ORDLISTE

<i>Baraka:</i>	Lykke, velsignelse
<i>Baraza:</i>	Benk ut mot gaten langs veggen av et hus. Brukes også om frittstående benker
<i>Buibui:</i>	Heldekkende sid sort drakt som kvinner bruker sammen med et hodeklede (<i>tandio</i>) og eventuelt <i>ninja</i> når de beveger seg utendørs
<i>Buzi:</i>	Dans for kvinner hvor man danser etter hverandre i en sirkel. Danses under <i>kupamba</i> , men også under andre tilstelninger
<i>Dawa:</i>	Medikament. Et vidt begrep som kan brukes om legemiddel så vel som andre midler med en egenskap til å endre noe som for eksempel tannpasta, skokrem, balsam osv.
<i>Dege:</i>	En form for det onde øye som gir magesmerter forårsaket av at vesener som ser og begjærer maten man spiser
<i>Dini:</i>	Religion (Islam)
<i>Dua:</i>	Bønn rettet mot bestemte mål.
<i>Hasidi:</i>	Person som kan skade andre gjennom sin misunnelse
<i>Husuda:</i>	Ondsinnnet misunnelse
<i>Husudu (ku-):</i>	Å misunne
<i>Jicho (baya):</i>	(Litt. et øye) "Det onde øye"
<i>Kafara:</i>	Almisse eller offer med en helbredende hensikt.
<i>Kanga:</i>	Et todelt mønstret klede med et påskrevet ordspråk
<i>Kupamba:</i>	(Litt. å pynte) Bryllupsseremoni hvor bruden vises fram som voksen kvinne for første gang
<i>Mahari:</i>	Brudepris

<i>Mashallah:</i>	Det Gud måtte ønske
<i>Maulidi:</i>	Lovprising og feiring av profeten Mohameds fødsel
<i>Mila:</i>	Lokale praksiser
<i>Mganga:</i>	Spesialist på bruk av lokale medikamenter som ikke inngår i Islam. Begrepet har en negativ konnotasjon på Lamu
<i>Mtanga:</i>	Sammenkomst for kvinner hos den eller de som har mistet noen ved dødsfall
<i>Mwalimu:</i>	Lærd i Islam. Brukes også om spesialister som helbreder gjennom sin kunnskap innen Islam og ofte også lokal medisin
<i>Mwanamwali:</i>	Ugift jente i eller over pubertetsalderen
<i>Mzee:</i>	Høflig og respektabel tiltaleform for eldre menn
<i>Ninja:</i>	Sort ansiktsslør som knyttes rundt pannen og henger ned foran ansiktet slik at bare øynene synes
<i>Rohani:</i>	Ånd som kan ta bolig i mennesker
<i>Sadaka:</i>	Almisse, offer med en velsignende hensikt
<i>Salala:</i>	Uttrykk for forbauselse
<i>Sheitani:</i>	Ond ånd
<i>Siri:</i>	Hemmelig(het)
<i>Taarab:</i>	Populær swahili musikk med indiske og arabiske trekk, og med ofte metaforiske sangtekster
<i>Tausia:</i>	Begravelsesseremoni for kvinner hvor man ber for den døde
<i>Uganga:</i>	Behandling gjennom kunnskap om lokale medikamenter. Begrepet har negative konnotasjoner på Lamu, og forbindes med en ødeleggende snarere enn en helbredende kraft
<i>Uwezo:</i>	Økonomisk kapasitet
<i>Vugo:</i>	Kvinnelig bryllupsseremoni hvor det slås på oksehorn (<i>pembe za ngombe</i>), og synges bryllupsrelaterte sanger
<i>Wivu:</i>	Misunnelse, sjalusi

LITTERATURLISTE

Ashforth, Adam 2001. On living in a World with Witches: Everyday Epistemology and Spiritual Insecurity in a Modern African City (Soweto), i H.L. Moore og T. Sanders (red.) *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*. London: Routledge.

Askew, Kelly M. 2002. *Performing the Nation: Swahili Music and Cultural Politics in Tanzania*. Chicago: The University of Chicago Press.

Beckerleg, Susan 1994. Medical Pluralism and Islam in Swahili Communities in Kenya. *Medical Anthropology Quarterly*. Vol 8 (3), s. 299-313.

1995. 'Brown Sugar' or Friday Prayers? Youth Choices and Community Building in Coastal Kenya. *African Affairs*. Vol 94 (374), s. 23-38.

2004. Modernity has been Swahili-ised: The Case of Malindi, i Pat Caplan og Farouk Topan (red.) *Swahili Modernities: Culture, Politics, and Identity on the East Coast of Africa*. Trenton: Africa World Press.

Bikales, T. 1990. Bricoleurs and Boundaries: Ethnicity and Social Changes on the Swahili Coast, i *Journal of the Steward Anthropological Society*. Vol 19 (1-2), s. 7-76.

Blanchy, Sophie, Mwanaesha Cheikh, Moussa Said, Masséande Allaqui og Moussa Issihaka 1993. Thérapies Traditionnelles aux Comores, i *Cahier Science Humaine*. Vol. 29 (4), s. 763-790.

Bonhomme, Julien 2005. Voir par-derrière. Sorcellerie, initiation et perception au Gabon, i *Social Anthropology*. Vol. 13 (3), s. 259-273.

- Caplan, Pat (red.) 1995. "Law" and "Custom": Marital Disputes on Northern Mafia Island, Tanzania, i *Understanding Disputes: The Politics of Argument*. Oxford: Berg.
- Comaroff, Jean og John L. Comaroff 1999. Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony, i *American Ethnologist*. Vol. 26 (2), s. 279-309
- Constantin, François 1989. Social Stratification on the Swahili Coast: From Race to Class?, i *Africa*. Vol. 59 (2), s. 145-160.
- Curtin, Patricia Romero 1984. Weddings in Lamu, Kenya: An Example of Social and Economic Change, i *Cahiers d'études africaines*. Vol. 24 (2), s. 131-155.
- Delaney, Carol 1988. Participant Observation: The Razor's Edge, i *Dialectical Anthropology* Vol. 13, s. 291-300.
- Donaldson, Bess Allen [1938] 1992. The Evil Eye in Iran. Nytt opptrykk i Alan Dundes (red.) *The Evil Eye: a Casebook*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Douglas, Mary (red.) 1970. Introduction, i *Witchcraft: Confessions and Accusations*. London: Travistock Publications
- Duranti, Alessandro 1992. Language and Bodies in Social Space: Samoan Ceremonial Greetings, I *American Anthropologist*. Vol 94 (3), s. 657-691.
1993. Truth and Intentionality: An Ethnographic Critique, i *Cultural Anthropology*. Vol. 8 (2), s. 214-245.
- Eastman, Carol M. 1971. Who are the Waswahili?, i *Africa*. Vol. 41 (3), s. 228-236
- Emanatian, Michele. 1996. Everyday Metaphors of Lust and Sex in Chagga, i *Ethos*. Vol. 24 (2), s. 195-236.

- Evans-Pritchard, E.E. [1937] 1976. *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Eves, Richard 2000. Sorcery's the Curse: Modernity, Envy and the Flow of Sociality in a Melanesian Society, i *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol. 6 (3), s. 453-468.
- Fair, Laura 1998. Dressing up: Clothing, Class and Gender in Post-Abolition Zanzibar, i *Journal of African History*. Vol. 39 (1), s. 63-94.
- Friedman, Jonathan 1990. The Political Economy of Elegance, i *Culture and History* Vol 7, s. 101-123.
- Fuglesang, Minou 1990. Film som romantisk verktyg: Om mesialisering i staden Lamu, Kenya, i Ulf Hannerz (red.) *Medier och kulturer*. Stockholm: Carlssons.
1994. *Veils and Videos: Female Youth Culture on the Kenyan Coast*. Stockholm: Stockholm Studies in Social Anthropology, nr. 32.
- Geschiere, Peter 1997. *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville: University Press of Virginia.
2001. Witchcraft and New Forms of Wealth: Regional Variations in South and West Cameroon, i Paul Clough and Jon P. Mitchell (red.) *Powers of Good and Evil: Social Transformation and Popular Belief*. New York: Berghahn Books.
- Giles, Linda L. 1987. Possession Cults on the Swahili Coast: A Re-examination of Theories of Marginality, i *Africa*. Vol 57 (2), s. 234-257.
- Gravel, Pierre Bettez 1995. *The Malevolent Eye: an Essay on the Evil Eye, Fertility and the Concept of Mana*. New York: Peter Lang.
- Herzfeld, Michael 1981. Meaning and Morality: A Semiotic Approach to Evil Eye Accusations in a Greek Village. *American Ethnologist*. Vol. 8 (3), s. 560-574.

- Horton, Mark og John Middleton 2000. *The Swahili*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Ibrahim, Abdullahi Ali 1991. Sahir and Muslim Moral Space, i *International Journal of the Middle East Studies*. Vol. 23 (3), s. 387-399
1994. *Assaulting with Words: Popular Discourse and the Bridle of Shari'ah*. Illinois: Northwestern University Press.
- Johnson, Frederick 1939. *A Standard Swahili-English Dictionary*. Nairobi: Oxford University Press
- Kamusi ya Kiswahili Sanifu*. 1981. Nairobi: Oxford University Press and Institute of Kiswahili Research University of Dar es Salaam.
- Kapferer, Bruce 1984. The Ritual Process and the Problems of Reflexivity in Sinhalese Demon Exorcism, i John MacAloon (red.) *Rite, Drama, Festival, Spectacle*. Institute of Studies of Human Issues s. 179-207.
- Koranen* 2000. Tilrettelagt i oversettelse av Einar Berg. Oslo: De norske bokklubbene
- Kurani Tukufu*. 1953. Tilrettelagt i oversettelse av Sheikh Mubarak Ahmad Ahmadi H. A., Jumuiya ya ahmadiyya katika uislamu katika Afrika Mashariki.
- Lambek, Michael 1981. *Human Spirits: A Cultural Account of Trance in Mayotte*. Cambridge: Cambridge University Press.
1993. *Knowledge and Practice in Mayotte: Local Discourses of Islam, Sorcery, and Spirit Possession*. Toronto: University of Toronto Press.
- Larsen, Kjersti 1988. *Unyago: Fra jente til kvinne*. Oslo: Oslo Occasional Papers in Social Anthropology.
1995. *Where Humans and Spirits Meet: Incorporating Difference and Experiencing Otherness in Zanzibar Town*. Thesis presented for the degree of Dr. Polit. at the University of Oslo.

2002. Knowledge, Astrology and the Power of Healing in Zanzibar. *Journal des Africanistes* 72 (2), s. 175-186.
- Le Guennec-Coppens, Françoise 1983. *Femmes Voilées de Lamu (Kenya): Variations Culturelles et Dynamiques Sociales*. Paris : Editions Recherche sur les Civilisations.
1987. L'instabilité conjugale et ses conséquences dans la société swahili de Lamu (Kenya), i D. Parkin og D. Nyamwaya (red.) *Transformations of African Marriage*. Manchester: Manchester University Press.
2002. Les Swahili: Une singularité anthropologique en Afrique de l'Est. *Journal des Africanistes*. Vol. 72 (2), s. 55-70.
- Linnebuhr, Elisabeth 1992. *Kanga: Popular Cloths with Messages*, i W. Graebner (red.), *Sokomo: Popular Culture in East Africa*. Amsterdam: Rodopi.
- Lutz, Catherine A. og Lila Abu-Lughod (red.) 1990. Introduction: Emotion, Discourse, and the Politics of Everyday Life, i *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lutz, Catherine og Geofferey M. White 1986. The Anthropology of Emotions, i *Annual Review of Anthropology*. Vol. 15. s. 405-436.
- Maloney, Clarence (red.) 1976. Introduction, i *The Evil Eye*. New York: Columbia University press
- Mauss, Marcel 1950. Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, i *Sociologie et anthropologie*. Paris : Quadrige/Presses Universitaires de France
- Mazrui, Alamin M. og Ibrahim Noor Shariff 1994. *The Swahili: Idiom and Identity of an African People*. New Jersey: Africa World Press

- Meyer, Birgit 2002. Commodities and the Power of Prayer: Pentecostalist Attitudes towards Consumption in Contemporary Ghana, i J.X. Inda og R. Rosaldo (red.) *The Anthropology of Globalization* Oxford: Blackwell.
- Middleton, John 1992. *The World of the Swahili: An African Mercantile Civilization*. NewHaven and London: Yale University Press
- Moore, Henrietta L. og Todd Sanders (red.) 2001. Introduction, i *Magical Interpretations, Material Realities*. London: Routledge.
- Myers, Garth Andrew 2003. *Verandahs of Power: Colonialism and Space in Urban Africa*. New York: Syracuse University Press.
- Ntarangwi, Mwenda 2003. *Gender, Identity, and Performance: Understanding Swahili Cultural Realities Through song*. Trenton: Africa World Press, Inc.
- Nurse, Derek og Thomas Spear 1985. *The Swahili: Recounting the History and Language of an African Society, 800-1500*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Nyamnjoh, Francis B. 2001. Delusion of Development and the Enrichment of Witchcraft Discourses in Cameroon, i Henrietta L. Moore og Todd Sanders (red.) *Magical Interpretations, Material Realities*. London: Routledge.
- Parkin, David (red.) 1985. *The Anthropology of Evil*. Oxford: Basil Blackwell.
2000. Invocation: Salaa, Dua, *Sadaka* and the Question of Self-determination, i David Parkin og Stephen Headley (red.) *Islamic Prayer across the Indian Ocean*. Richmond: Curzon Press.
- Peak, Robert 1989. Swahili Stratification and Tourism in Malindi Old Town, Kenya, i *Africa* Vol. 50 (2), s. 209-220.

- Pearson, M. N. 2000. The Indian Ocean and the Red Sea, i Nehemia Levtzion og Randall L. Pouwels (red.) *The History of Islam in Africa*. Cape Town: David Philip.
- Pels, Peter 2003. Introduction: Magic and Modernity, i Birgit Meyer og Peter Pels (red.), *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment*. Stanford: Stanford University Press.
- Piot, Charles D. 1993. Secrecy, Ambiguity, and the Everyday in Karbe Culture, i *American Anthropologist*. Vol. 95 (2), s. 353-370.
- Pouwels, Randall L. 1987. *Horn and Crescent: Cultural Change and Traditional Islam on the East African Coast, 800-1900*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ranger, T.O. 1975. *Dance and Society in Eastern Africa*. Berkeley: University of California Press.
- Rasmussen, Susan 2001. Betrayal or Affirmation? Transformations in Witchcraft Technologies of Power, Danger and Agency among the Tuareg of Niger, i Henrietta L. Moore og Todd Sanders (red.) *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*. London: Routledge.
- Reminic, Ronald A. 1974. The Evil Eye Belief among the Amhara of Ethiopia, i *Ethnology*. Vol. 13 (3), s. 279-291.
- Romero, Patricia W. 1987. Possible Sources for the Origin of Gold as an Economic and Social Vehicle for Women in Lamu (Kenya), i *Africa* Vol. 57 (3), s. 364-376
1997. *Lamu: History, Society, and Family in an East African Port City*. Princeton: Markus Wiener Publishers.
- Salim, A. I. 1973. *The Swahili-speaking Peoples of Kenya's Coast 1895-1965*. Nairobi: East African Publishing House.

- Shepherd, Gill 1987. Rank, Gender, and Homosexuality: Mombasa as a Key to Understanding Sexual Options, i Pat Caplan (red.) *The Cultural Construction of Sexuality*. London: Tavistock Publications.
- Spooner, Brian 1970. The Evil Eye in the Middle East, i Mary Douglas (red.) *Witchcraft: Confessions and Accusations*. London: Travistock Publications
- Strobel, Margaret 1979. *Muslim Women in Mombasa 1890-1975*. New Haven: Yale University Press
- Swartz, Marc J.1982. The Isolation of Men and the Happiness of Women: Sources and Use of Power in Swahili Marital Relationships. *Journal of Anthropological Research*. Vol. 38 (1), s. 26-44.
1988. Shame, Culture, and the Swahili of Mombasa. *Ethos*. Vol.16 (1), s.21-51
1991. *The Way the World is: Cultural Processes and Social Relations among the Mombasa Swahili*. Berkeley: University of California Press.
1997. Illness and Morality in the Mombasa Swahili Community: A Metaphorical Model in an Islamic Culture. *Culture, Medicine and Psychiatry*. Vol. 21, s. 89-114.
- Teitelbaum, Joel M. 1976. The Leer and the Loom: Social Controls on Handloom Weavers, i Clarence Maloney (red.) *The Evil Eye*. New York: Columbia University press.
- Turner, Victor 1987. *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications.
- Walibora, Ken 2000. *Siku Njema*. Nairobi: Longhorn Publishers.
- Weiner, Anette B. 1983. From Words to Objects to Magic: Hard Words and the Boundaries of Social Interaction, i *Man*. Vol. 18 (4) s. 690-709

Weiss, Brad 1996. *The Making and Unmaking of the Haya Lived World: Consumption, Commoditization, and Everyday Practice*. Durham and London: Duke University Press.

Whyte, Susan Reynolds 1997. *Questioning Misfortune: The Pragmatics of Uncertainty in Eastern Uganda*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wikan, Unni 1984. Shame and Honour: A Contestable Pair, i *Man*. Vol.19 (4), s.635-652.

1987. Public Grace and Private Fears: Gaiety, Offense, and Sorcery in Northern Bali, i *Ethos*. Vol.15 (4), s. 337-365.

el Zein, Abdul Hamid M. 1974. *The Sacred Meadows: A Structural Analysis of Religious Symbolism in an East African Town*. Evanston: Northwestern University Press.