

Veien tilbake

**Ritualenes rolle i reintegreringen
av tidligere barnesoldater i
Nord-Uganda**

Rosalind Møyholm

Mastergradsoppgave i religionsvitenskap

Universitetet i Bergen

HF-fakultetet

Institutt for arkeologi, historie, kultur og religionsvitenskap

Publisert: 2008



Illustrasjonsfoto av Rosalind Møyholm: Coope, IDP-leir 27.06.07

Innholdsfortegnelse

Innholdsfortegnelse	s.3
Sammendrag	s.6
Abstract	s.7
Forord	s.8
Forkortninger	s.9

1. Innledning

1.1	Introduksjon.....	s.10
1.2	Problemformulering.....	s.10
	1.2.1 Diskusjon, presisering og begrunnelse av problemstillingen.....	s.11
1.3	Begrepsavklaring.....	s.12
	1.3.1 Kategorien barnesoldater.....	s.13
1.4	«De eldres» rolle i acholi-kulturen - alderdom og status.....	s.16
1.5	Flyktningleirene.....	s.17
1.6	Teoretisk rammeverk.....	s.18
1.7	Utfordringer knyttet til reintegrering.....	s.18
1.8	Oppbygging av oppgaven.....	s.19

2. Undersøkelsesopplegg

2.1	Introduksjon.....	s.21
2.2	Valg av tema og felt.....	s.21
	2.2.1 Gjennomføring.....	s.21
2.3	Observatørrollen.....	s.22
2.4	Innsamling av data i felten.....	s.23
	2.4.1 Kvalitativ metode: observasjon og intervju.....	s.23
2.5	Forskerrollen.....	s.25
2.6	Miljøet i felten.....	s.25
2.7	Utvalg av informanter.....	s.26

2.8	Samtaler med ressurspersoner.....	s.27
2.9	Kritikk av samtalemotoden (intervju).....	s.28
2.10	Begrensninger ved feltarbeidet.....	s.29

3. Bakgrunnen for den voldelige konflikten

3.1	Introduksjon.....	s.30
3.2	Den hvite manns ankomst.....	s.31
3.3	Uganda etter uavhengigheten.....	s.35
3.3.1	1962-1985: Fra Obote til Amin. Fra krise til krise?.....	s.36
3.3.2	Brutalitet under Idi Amin.....	s.36
3.3.3	Museveni fra 1986 til i dag.....	s.38
3.4	Lord's Resistance Army.....	s.38
3.4.1	En regional konflikt.....	s.41
3.4.2	Fredsforhandlinger og internasjonal rett.....	s.43
3.5	Religion.....	s.44
3.6	Oppsummering.....	s.46

4. Acholi-ritualer

4.1	Introduksjon.....	s.48
4.1.1	Acholi-tradisjon sett i sammenheng med ritualer.....	s.49
4.2	Ritualer som forsoningsmekanismer.....	s.54
4.3	Agat.....	s.57
4.3.1	Kristendommen og de tradisjonelle ritualene.....	s.58
4.3.2	Ånder og forfedre i acholi-kulturen.....	s.60
4.3.3	Ritualer med renselsesfunksjon.....	s.64
4.4	Nyono tong gweno.....	s.67
4.5	Lwoko pik wang.....	s.72
4.6	Moyo kom.....	s.74
4.7	Mato oput.....	s.76
4.8	Renhet og urenhhet – der kroppens grenser overskrides.....	s.81
4.9	Oppsummering.....	s.83

5. Flyktningleirene mellom liminalitet og communitas

5.1	Introduksjon.....	s.83
5.2	Stedets betydning.....	s.83
5.3	IDP-leirene.....	s.85
5.3.1	Påtvunget oppsyn og strukturell vold.....	s.87
5.4	En marginalisert tilværelse.....	s.90
5.5	Mellom grenselinjene.....	s.93
5.5.1	Parallele overgangsprosesser.....	s.96
5.6	En fase preget av ustabilitet.....	s.97
5.7	Identitet og IDP-tilværelse.....	s.98
5.8	Communitas.....	s.99
5.9	Individ og samfunn.....	s.101
5.10	Kjønnsperspektiver.....	s.103
5.11	Oppsummering.....	s.106

6. Avslutning

6.1	Oppsummering.....	s.109
6.2	Konklusjon.....	s.113

Litteraturliste.....	s.117
-----------------------------	--------------

Sammendrag

I denne oppgaven har jeg studert ritualenes rolle i reintegreringen av tidligere barnesoldater i Nord-Uganda. Bruken av barn som soldater har blitt svært utbredt gjennom årene konflikten har herjet, og den sosiale stigmatiseringen mot denne gruppen er et stort hinder for reintegrering. Tradisjonelle ritualer knyttet til acholi-kulturen har i nyere tid blitt aktualisert ettersom ritualene blir benyttet i reintegreringsarbeidet. En religionsvitenskaplig tilnærming til ritualenes ulike funksjoner i en acholi-kontekst, kan gi ny forståelse av kompleksiteten som bruken av tradisjonelle ritualer i reintegreringsprosessen medfører.

Under et feltarbeid i Nord-Uganda sommeren 2007 samlet jeg inn datamaterialet som ligger til grunn for denne oppgaven. Jeg benyttet meg av de kvalitative metodene intervju og observasjon for å innhente opplysninger om de tradisjonelle ritualenes ulike funksjoner i reintegreringsprosessen.

Ritualene kan forstås forskjellig ut ifra hvilken teoretisk innfallsvinkel som benyttes. Det er derfor ikke en entydig forklaring på ritualenes rolle. De tradisjonelle ritualene kan forstås som enten rensesritual, overgangsritual eller forsoningsritual. Kategoriene er flytende, og den ene forståelsen av ritualet utelukker ikke nødvendigvis en annen forståelse av det samme ritualet.

Gjennom bruken av teorier knyttet til liminalitet og *rites de passage*, har jeg forklart overgangen fra «tjeneste» i LRA til livet som sivilist som en *ufullstendig* overgang. Den ufullstendige overgangen skyldes blant annet at reintegreringen ofte innebærer en reintegrering til midlertidige og ustabile tilværelser. Dette kommer av at store deler av befolkningen lever i flyktningleirer, og deres fremtidsutsikter er svært uvisse. Tradisjonelle acholi-ritualer har ofte en sterk geografisk tilknytning, og denne faktoren problematiserer bruken av tradisjonelle ritualer i reintegreringsprosessen av tidligere barnesoldater ytterligere.

Abstract

The underlying focus for this thesis was the role of the traditional rituals in the reintegration process of former child soldiers in northern Uganda. Throughout the violent conflict, the extensive use of children as soldiers has entailed several challenges related to reintegration, where social stigmatization is on of the greatest. Recently, traditional rituals related to the Acholi culture, has become increasingly relevant with regards to their actual and potential use in the process of reintegrating ex-child soldiers into civil society. Approaching the rituals with a secular study of religious beliefs and behaviours, can potentially lead to a new understanding of the complexity, which the use of the traditional rituals in the process of reintegrating ex-child soldiers into civil society involve.

During my fieldwork summer 2007, I collected critical data, which is the fundament of this thesis. I have mainly taken use of the two qualitative methods, interview and observation, in order to gather knowledge on the use of the traditional rituals in the reintegration process in northern Uganda today.

The rituals may be interpreted differently depending on the theoretical approach. Therefore, it is not possible to find a sole explanation on the roles of the rituals in Acholi context. In this regard, the traditional rituals may be interpreted as rituals characterized by cleansing, transition or reconciliation. However, these categories are not fixed, and one interpretation does not necessarily exclude another interpretation of the same ritual.

I argue that the use of theories related to liminality and *rites de passage*, can help us gain a better understanding of the transition processes from *service* under the LRA to the civil society as incomplete. By using these theories, one can further explain reintegration to the IDP camps as an uncompleted transition between two states. This way, one can gain a better understanding of the use of the traditional rituals in the reintegrating process of former child soldiers.

Forord

Dette arbeidet hadde ikke latt seg gjennomføre uten hjelp fra en rekke personer, selv om dette har vært et selvstendig prosjekt. Først og fremst vil jeg takke mine veiledere Michael Stausberg og Sverker Finnström. De har begge hjulpet meg svært godt med sine konstruktive innspill og faglige ekspertise gjennom hele prosessen. Jeg føler meg svært privilegert som har fått samarbeide så tett med dem. Jeg vil også rette en takk til Redd Barnas Forskningsfond og HF-fakultetet for å ha bidratt til å gjøre det økonomisk mulig å gjennomføre feltarbeidet i forbindelse med masterprosjektet. Videre vil jeg takke John Okello for god hjelp med oversetting, gjennomføring av feltarbeid, samt forklaring av kulturelle og politiske forhold. Jeg vil også rette en takk til Bård Mæland og Knut Holter ved Misjonshøyskolen i Stavanger for anbefaling av litteratur, innspill til innfallsvinkel og gode råd i startfasen av prosjektet. Til slutt vil jeg takke gode venner og familie som tålmodig har støttet meg og hjulpet meg med korrekturlesing og nyttige innspill.

Forkortelser:

FN – Forente Nasjoner

GUSCO – Gulu Support the Children Organisation

HSM – Holy Spirit Movement

HSMF – Holy Spirit Movement Forces

HURIFO – Human Rights Focus

ICC – International Crime Court

IDMC – Internal Displacement Monitoring Centre

IDP – Internally Displaced Persons

KKA – Ker Kwaro Acholi

LRA – Lord's Resistance Army

LRM – Lord's Resistance Movement

NGO – Non-Governmental Organisation

NRA – National Resistance Army

NRM – National Resistance Movement

OCHA – Office for the Coordination of Humanitarian Affairs

PTSD – Post-Traumatic Stress Disorder

SPLA – Sudan People's Liberation Army

UNHCR – United Nations High Commissioner for Refugees

UNLA – Uganda National Liberation Army

UPC – Uganda People's Congress

UPDA – Uganda People's Democratic Army

UPDF – Uganda People Defence Forces

UPDLA – Uganda People's Democratic Liberation Army

1. Innledning

1.1 Introduksjon

Dagens nyhetsbilde overstrømmes av voldelige konflikter fra det afrikanske kontinentet. Barn er en gruppe som rammes kraftig av disse konfliktene, og vi kjenner alle bildet av sultne barn omsvermet av fluer i overfylte flyktningleirer for internt fordrevne, oftest referert til som IDP-leirer. I forlengelsen av konflikten som utspiller seg i borgerkrigsrammede Nord-Uganda har en rekke utfordringer kommet for dagen. Konflikten har ikke bare involvert soldater, men den har hatt dype konsekvenser for involverte barn, kvinner og sivilbefolkningen generelt. Med denne konteksten er reintegreringsutfordringene særlig store. Gitt krisens omfang, er det naturlig at det har oppstått en diskusjon som går på de mest passende strategiene for å realisere fred, forsoning og rettferdighet.¹

Temaet for denne oppgaven er reintegreringen av tidligere barnesoldater med fokus på tradisjonelle, lokale reintegreringsmetoder. I den forbindelse spiller *ritualer* en betydningsfull rolle, da disse tradisjonelt har blitt brukt i acholi-samfunnet som et verktøy for forsoning i konfliktsituasjoner.² Fokuset for denne oppgaven vil derfor være ritualenes rolle for reintegreringen av tidligere barnesoldater i Nord-Uganda.

1.2 Problemformulering

Målsetningen for denne oppgaven er å skissere ritualenes rolle for reintegreringen av tidligere barnesoldater i Nord-Uganda. Jeg ønsker å belyse hvordan ritualene brukes i reintegreringsprosessene i kjølvannet av konflikten. Oppgaven kommer hovedsaklig til å fokusere på seks ulike ritualer, som kan ses både isolert og i sammenheng med hverandre. Disse ritualene er varierende i størrelse og omfang.

¹ Liu Institute for Global Issues & Gulu District NGO Forum 2005:1.

² Ibid.

Problemstillingen for denne oppgaven er derfor:

- Hvilken rolle spiller de tradisjonelle ritualene i reintegreringen av tidligere barnesoldater?

1.2.1 Diskusjon, presisering og begrunnelse av problemstillingen

Konteksten for oppgaven er det borgerkrigsrammede nordlige Uganda. Gitt kompleksiteten av situasjonen i Nord-Uganda kommer denne oppgaven nødvendigvis til å berøre flere tema relevant for min problemstilling. Når det gjelder reintegreringsarbeidet i forlengelse av konflikten spiller religion, tradisjon og kultur aktivt inn. I Nord-Uganda er lokale tradisjoner sentrale i forsonings- og fredssammenheng, og det er «de eldre» som har autoriteten og kunnskapen som gjør at de kan utføre ritualene som blir brukt i reintegreringsprosessen.

I reintegreringsarbeidet i Nord-Uganda er det viktig å ta hensyn til hvordan rettferdighetsprinsippene oppfattes i acholi-samfunnet. Acholiene utgjør en etnisk folkegruppe fra distrikter hovedsaklig sentrert i Nord-Uganda og Sør-Sudan. Området refereres ofte til som Acholiland. I forbindelse med reintegrering er det nødvendig å se nærmere på hvordan prosessene og mekanismene rundt tradisjonell rettspraksis fungerer. Tradisjonelle ritualer har blant annet blitt brukt for å tilrettelegge for reintegrering av tidligere barnesoldater i Acholiland. Med en religionsvitenskaplig tilnærming til hvordan tradisjonell ritual- og rettspraksis kan adopteres som sanksjonsform på kriminelle handlinger utført i forbindelse med konflikten i Nord-Uganda mener jeg at man kan oppnå en større forståelse av mekanismene i samfunnet. Samtidig kan man få et innblikk i hvordan reintegreringsarbeidet som helhet kan gjennomføres.

1.3 Begrepsavklaring

Ettersom jeg har valgt å rette fokus på reintegrering av tidligere barnesoldater, spiller barn en vesentlig rolle i denne oppgaven. Det er imidlertid ikke slik at definisjonen av barn er definitiv. For å klargjøre hva jeg referer til med begrepet barn, har jeg i det følgende valgt å trekke frem to definisjoner fra henholdsvis FNs barnekonvensjon og fra Det afrikanske charteret. På bakgrunn av dette vil jeg kort problematisere grenselinjene mellom barn og voksne. Artikkel 1 i FN-konvensjonen for barns rettigheter (1989) definerer et barn som:

Every human being below the age of eighteen years unless the law applicable to the child (determinates that) majority is attained earlier.³

Det afrikanske charteret er imidlertid helt utvetydige i sin definisjon av et barn i *the Rights and Welfare of the Child* (1990):

Every person below the age of 18 years.⁴

Her er det ingen rom for motsigelser, i motsetning til FN-konvensjonens definisjon av barn, hvor en stat kan erklære at et individ *under* 18 år opphører som barn. I slike tilfeller fratras potensielt alle personer i et alderssjikt på eksempelvis mellom 15 og 18 år, retten til å regnes som barn.

Artikkel 4 (1) av *The Optional Protocol to the Convention on the Rights of the Child* (2000) stipulerer at:

Armed groups that are distinct from the armed forces of a State should not under any circumstances, recruit or use in hostilities persons under the age of 18 years.⁵

³ FNs barnekonvensjon 1989.

⁴ Det afrikanske charteret, 1990.

⁵ Det afrikanske charteret, 1990.

Artikkel 22 (2) i Det afrikanske charteret vedrørende barns rettigheter og velferd (1990) hevder følgende:

States Parties to the present charter shall take all necessary measures to ensure that no child shall take a direct part in hostilities and refrain in particular, from recruiting any child.⁶

Disse to retningslinjene for begrepet barn er noe fravikende. Det er problematisk at det ikke er en entydig definisjon på skillet mellom barn og voksne, ettersom det kan utfordre beskyttelsesretten til mindreårige i konfliktssituasjoner. Begge definisjonene tar likevel utgangspunkt i skillet på 18 år, og jeg velger derfor å forholde meg til dette. I acholi-kontekst oppfattes imidlertid en person som voksen når vedkommende er i stand til å lytte til «de eldre» og hjelpe til med husholdet.⁷ Ifølge antropologen Sverker Finnström er flere acholi av den oppfatning at barn skiller seg fra voksne ved at de ikke har blitt moralske og sosialt ansvarlige mennesker.⁸ I forbindelse med *mato oput*-deltagelse⁹ er en gutt ansvarlig nok til å drikke *oput*¹⁰ når han har begynt å vise interesse for det motsatte kjønn.¹¹ Alder er med andre ord ikke like vesentlig i acholienes definisjon av barn og voksne, og dette er derfor et moment jeg har måttet ta i betraktning i forbindelse med temaet for denne oppgaven.

1.3.1 Kategorien barnesoldater

Barnesoldatproblematikken har i økende grad blitt en global bekymring, og problemet er spesielt kritisk på det afrikanske kontinentet.¹² Barns deltakelse i væpnede konflikter er

⁶ Det afrikanske charteret, 1990.

⁷ Finnström 2008: 16-17.

⁸ Finnström 2008: 16-17.

⁹ *Mato oput* er et acholi-ritual som utgjør slutten av en lang prosess med innrømmelser, mekling og kompensering mellom to parter etter at et drap har funnet sted mellom dem; Se kapittel 4.

¹⁰ *Oput* er en bitter rot, som blandes med lokalt brygg.

¹¹ Finnström 2008: 16-17. Det understrekes at dette er et eksempel fra Finnströms informanter. Han bruker eksempelet for å illustrere hvordan kjønnshierarkiet naturaliseres i acholi-kontekst.

¹² Global Report, 2008.

imidlertid ikke et nytt fenomen,¹³ ettersom barn gjennom historiens løp har vært delaktige i krig og konflikter i flere deler av verden. Temaet har likevel først de siste 10-15 årene blitt viet særlig oppmerksomhet.¹⁴

I eksempelvis Angola og Mosambik har barn vært brukt som soldater og utført grusomme handlinger.¹⁵ De siste 20 årene har vi sett mye av det samme problemet i borgerkrigsherjede Uganda. Små barn inntar roller som under normale omstendigheter ville vært fylt av voksne;¹⁶ ikke bare som soldater, men også som unge bruder og mødre innenfor den beryktede LRA-militsen.

Det nye er at det internasjonale samfunnet har fått øynene opp for omfanget av barns deltakelse i politiske og væpnede konflikter. Vi kjenner alle bilder fra medier hvor gutter med tunge våpen deltar i kamp. I flere sammenhenger er imidlertid også jenter tvunget inn i rollen som soldater, og lider dermed en mer kompleks skjebne enn utelukkende som «stille ofre». Ettersom konflikten i Nord-Uganda rammer kjønnene ulikt, vil jeg i oppgaven inkludere kjønnsperspektiver på reintegreringen av tidligere barnesoldater.

Alcinda Honwana har et viktig poeng når hun argumenterer for at det er en selvmotsigende dualisme i konseptet barnesoldater.¹⁷ I moderne samfunn er barn og barndom en tilstand assosiert med uskyld og sårbarhet. Et barn er samtidig avhengig av at voksne beskytter dem og tar vare på dem. Når et barn derimot trer inn i en rolle som barnesoldat, er det en paradoksal kombinasjon av to motstridende tilstander.¹⁸ Det *uskyldige* og *sårbare* møter på den ene siden det *voksne* og *beskyttende*, ettersom en soldats oppgave normalt er å beskytte og forsvare. Barnesoldatene forlater dermed sin *uskyld* ved å utføre oppgaver normalt forbeholdt voksne. Denne dualismen mellom to

¹³ Honwana, 2006: 1.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Honwana 2006: 3.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

stadier er derfor svært vanskelig å kombinere, noe som medfører at barnesoldaten faller mellom to uforenelige roller.¹⁹

I Nord-Uganda kan det derfor sies at det definerte skillet mellom voksen og barn ble brutt ned av den ekstreme sosiale krisen som oppstod i kjølvannet av borgerkrigen. Det samme har skjedd i mange av konfliktene som utkjemper i den tredje verden.²⁰

Ifølge organisasjonen *Redd Barna* er det usikkert hvor mange barn som fremdeles er i LRA-lederen Joseph Kony's tjeneste, men man anslår at mellom 24 000 og 38 000 barn har blitt bortført av LRA i løpet av årene konflikten har herjet.²¹ Da FNs daværende nødhjelpskordinator, Jan Egeland, møtte Kony i Sudan, hevdet LRA-lederen hardnakket at han ikke hadde noen barnesoldater i sine rekker.

We don't have any children. We only have combatants. There are no wounded.²²

Det er i forbindelse med barnesoldatproblematikken vanskelig å skille mellom offer og gjerningspersoner. I acholi-kontekst har LRAs utstrakte bruk av barnesoldater ofte blitt fremhevet, men landets nåværende president Yoweri Museveni kom selv til makten med bruk av flere tusen barnesoldater som kjempet for NRA.²³ Det anslås at så mye som 10 % av NRAs geriljasoldater var under 15 år.²⁴ Det bør også nevnes at enkelte tidligere LRA-barnesoldater har vervet seg for regjeringsstyrkene UPDF,²⁵ og at UPDF har blitt beskyldt for å ha soldater under 18 år i sine rekker.²⁶

Det er vanskelig å kategorisere tidligere barnesoldater. Under feltarbeidet intervjuet jeg blant annet en tidligere LRA-brigade. Den tidligere LRA-brigaden deltok under

¹⁹ Honwana 2006: 3.

²⁰ Ibid.

²¹ Redd Barna, 2008.

²² Reuters, 2006.

²³ Finnström, 2008: 7.

²⁴ Dodge & Raundalen, 1987: 12.

²⁵ NRA skiftet navn til UPDF etter konstitusjonen av 1995; Branch, 2008: 3.

²⁶ Global Report 2008: 346; UNICEF, *The State of the World's Children*, 2008.

fredssamtalene i 2004 og hadde tjent Kony i 17 år. Denne mannen, «Michael», ble bortført i en alder av 15 år, og kvalifiserer derfor som en tidligere barnesoldat. I mellomtiden vokste han imidlertid opp og ble en av Konys mest betroede menn. For å unngå å kategorisere ham som utelukkende tidligere barnesoldat, betegner jeg ham som tidligere LRA-brigader. «Michaels» tilfelle eksemplifiserer kompleksiteten i begrepet barnesoldat.

1.4 «De eldres» rolle i acholi-kulturen – alderdom og status

I 2000 ble Ker Kwaro Acholi (KKA) formalisert som en lovlig institusjon i henhold til artikkel 246 i Ugandas konstitusjon av 1995.²⁷ Mangelen på bevis til tross har enkelte tilhengere av KKA hevdet at organisasjonen hadde røtter tilbake til 1400-tallet.²⁸ Organisasjonen danner et visst grunnlag for fornyet tradisjonell kultur ettersom troen på lange historiske røtter står sterkt hos mange av acholiene.²⁹ Lederskapet i KKA promoterer bruken av tradisjonelle konfliktløsingsmekanismer og praksiser i IDP-leirene. Disse praksisene er forsøkt tilpasset den pågående konflikten i området.³⁰ Institusjonen består av «acholi-eldre», som mener de kan erindre den tradisjonelle rettspraksisen fra da de selv var yngre, samt hvordan denne praksisen ble påvirket av det britiske protektoratet.³¹

Under feltarbeidet fikk jeg inntrykk av at «de eldres» posisjon i acholi-samfunnet var svært solid og viktig blant acholiene. Jeg merket meg at mange omtalte den gamle acholi-perioden som en slags gullalder hvor «de eldre» spilte en sentral rolle. Dette er ifølge Adam Branch (2007) en misledende oppfatning.³² Problemet med å tillegge «de eldres» stemme for mye vekt er ekskluderingen av særlig kvinner og unge menn.³³

²⁷ Allen, 2007: 152.

²⁸ Ibid.

²⁹ Liu Institute for Global Issues & Gulu District NGO Forum 2005: 2.

³⁰ Ibid.

³¹ Liu Institute for Global Issues & Gulu District NGO Forum 2005: 3.

³² Intervju med Adam Branch i Gulu by, 15.06.07.

³³ Intervju med Adam Branch i Gulu by, 15.06.07.

Gjennom mitt arbeid i felten fant jeg ut at «de eldre» ikke bare var viktig blant lokalbefolkningen, men at deres posisjon også ble støttet av en rekke *Nongovernmental Organisations* (NGOs) gjennom bistandsgivere. Ideen om at «de eldre», eller kulturelle ledere, spilte en viktig rolle for acholi-kulturen syntes å ha en sterk appell til bistandsgivere, og ble av den grunn sett på som noe det var verdt å oppmuntre og støtte finansielt. Ifølge Adam Branch handlet dette om at bistandsgivere *ønsket* å støtte denne ideen, ettersom dette var et konsept de forstod.³⁴ Støtten har bidratt til å styrke «de eldres» posisjon.³⁵

1.5 Flyktningleirene

I Nord-Uganda bor store deler av befolkningen i flyktningleirer for internt fordrevne (IDP-leirer).³⁶ Det eksisterer i dag 53 IDP-leirer³⁷ i regionen,³⁸ og ifølge tall fra IDMC lever ca 459 000 internt fordrevne acholi fortsatt i IDP-leirene.³⁹ De humanitære utfordringene i disse leirene er svært omfattende.

At store deler av befolkningen lever i IDP-leirer, er et viktig moment i reintegreringen av tidligere barnesoldater. Fremtidsutsiktene for denne gruppen er svært usikre. En barriere for fred- og forsoningsarbeidet er problematikken i forhold til hvem som eier landjorden i Nord-Uganda. Veldig mange er tvunget til å bo i IDP-leirer pga sikkerhetssituasjonen i regionen. IDP-leirene var offisielt ment som midlertidige løsninger, men det har fortsatt ikke blitt satt i verk tilstrekkelige tiltak for å avvikle dem. Problemene melder seg også når tidligere barnesoldater deltar i ritualer i reintegringsøyemed. Spørsmålet er

³⁴ Intervju med Adam Branch i Gulu by, 15.06.07.

³⁵ Allen, 2007.

³⁶ Ifølge Liu Institute for Global Issues & Gulu District NGO Forum utgjorde dette 90% av befolkningen i 2005. Liu Institute for Global Issues & Gulu District NGO Forum 2005: 1.

³⁷ IDP er forkortelse for *Internally Displaced Persons*.

³⁸ Allen, 2006: 1.

³⁹ IDMC, 2008.

hva de egentlig reintegreres til, og hvorvidt IDP-leirene kan erstatte sivilsamfunnet, ettersom de er ment som midlertidige løsninger.

1.6 Teoretisk rammeverk

Et viktig moment i denne oppgaven er at teorier relatert til liminalitet og *rites de passage* kan hjelpe oss å forstå en overgangsprosess fra «tjeneste» under LRA tilbake til «samfunnet», som ofte vil være IDP-leirer. Teoriene er tett forbundet med Arnold van Genneps (1909) betraktninger av *rites de passage*, og Victor Turner som på mange måter videreutviklet disse betraktningene.

Ved å bruke disse teoriene som bakteppe kan reintegreringen til IDP-leirene forklares som en ufullstendig overgang mellom to tilstander, og hvor IDP-leirene fremstår som tvetydige. På denne måten kan man oppnå en bedre forståelse av bruken av overgangsritualene som brukes i reintegreringen av tidligere barnesoldater. Uten reintegrering kan fred vanskelig fremmes, og en normalisert situasjon blir enda vanskeligere å realisere.

I oppgaven benytter jeg også teorier knyttet til renhet og urenheter for å forstå ritualenes ulike roller. I den forbindelse benytter jeg meg av Mary Douglas *Purity and Danger* (1966) og relaterer dette til de tradisjonelle ritualene i acholi-kontekst.

1.7 utfordringer knyttet til reintegrering

Det er flere utfordringer knyttet til reintegreringen av tidligere barnesoldater. En av de største utfordringene for tidligere barnesoldater som vender tilbake til sivilsamfunnet er sosial stigmatisering. En tidligere barnesoldat som vender tilbake til flyktingleirene eller lokalsamfunnet vil ofte få ulike kallenavn som kan være til stor belastning for offeret. Tilnavnene varierer eksempelvis mellom «Kony», «rebell» og «kyllingtyv» (ettersom LRA ofte beskyldes for å stjele høns).⁴⁰ Slike kallenavn er ikke bare en vond påminnelse

⁴⁰ Informant Redd Barna i Gulu, 11.06.07.

om hva den tidligere barnesoldaten kan ha gjort under tiden i LRA, men fungerer også som en barriere for reintegrering.⁴¹ Denne stigmatiseringen påvirker ikke bare de som velger å returnere, men den omfatter også barn av tidligere barnesoldater.

I flere tilfeller ønsker den returnerte barnesoldaten å delta i tradisjonelle ritualer for at vedkommende lettere skal bli akseptert og reintegrert i lokalsamfunnet. Andre tidligere barnesoldater med kristen overbevisning vil ofte motsette seg å delta i slike ritualer. I atter andre tilfeller nekter enkelte hjelpeorganisasjoner å tilrettelegge for ritualene pga organisasjonenes religiøse agenda.

1.8 Oppbygging av oppgaven

Før jeg går nærmere inn på undersøkelsesopplegget for denne studien, vil jeg her gjøre rede for den videre oppbyggingen av oppgaven.

Kapittel 1: Oppgavens første kapittel har som formål å gi en presentasjon av oppgavens hovedmål, samt å gi en kort innføring i emnet. Dette kapittelet drøfter også sentrale begrep for oppgavens tema.

Kapittel 2: Det andre kapittelet tar for seg undersøkelsesopplegget for masterprosjektet, og gir en innføring i metoder og teorier som jeg har benyttet meg av gjennom denne oppgaven. Feltarbeidserfaringer og beskrivelse av miljøet i felt inkluderes i dette kapittelet.

Kapittel 3: Det tredje kapittelet er ment som et bakgrunnskapittel som gir en generell innføring i oppgavens kontekst og bakgrunnen for den voldelige konflikten i Nord-Uganda. Som jeg vil argumentere for gjennom kapittelet, er god kjennskap til konflikten et elementært utgangspunkt for å kunne forstå ritualenes funksjoner i reintegreringsprosessene.

⁴¹ Informant Redd Barna i Gulu 11.06.07.

Kapittel 4: Oppgavens fjerde kapittel har som formål å analysere det kvalitative materialet jeg innhentet gjennom mitt feltarbeid i Nord-Uganda sommeren 2007. Kapittelet 4 legger hovedvekt på tradisjonelle ritualer knyttet til renselse og forsoning.

Kapittel 5: Det femte kapittelet tar opp ritualer i forhold til flyktningleirene. I dette kapittelet vil jeg benytte en liminalitetsteoretisk innfallsvinkel for å forstå den ufullstendige overgangsprosessen mellom «tjeneste» i LRA og som sivilist i flyktningleir. Bruken av konseptet *strukturell vold* problematiserer videre tilværelsen i flyktningleirene, ettersom leirene tjener som den geografiske konteksten for utførelsen av ritualene.

Kapittel 6: Oppgavens siste kapittel har til hensikt å avrunde oppgaven med en oppsummering og en konklusjon av oppgaven.

2. Undersøkelsesopplegg

2.1 Introduksjon

I følgende kapittel skal jeg ta for meg undersøkelsesopplegget som ligger til grunn for oppgaven. Gjennom dette kapitlet redegjør jeg for hvilke metoder jeg har benyttet meg av under datainnsamlingen, og jeg begrunner hvorfor jeg valgte å bruke disse. Jeg skal videre skissere hvordan gjennomføringen av datainnsamlingen foregikk. Til slutt vil jeg påpeke noen begrensninger med undersøkelsen.

2.2 Valg av tema og felt

Mitt valg av tema henger sammen med min interesse for afrikansk historie generelt, og for den østafrikanske regionen spesielt. I en afrikansk kontekst er temaet *religion* et svært komplekst tema, ettersom religionshistorien i nyere tid henger tett sammen med kolonitiden.

Det er en rekke grunner til at jeg valgte å skrive om konflikten i Nord-Uganda. For det første har konflikten blitt viet relativt lite oppmerksomhet fra verdenssamfunnet, dessuten har konflikten kontinuitet medført at befolkningens liv gjennom svært mange år er preget av urolighetene. Flere forsøk på fredelige løsninger har blitt gjort, uten langvarige resultater. I regionen er det flere dynamiske krefter som spiller inn i både konflikten og i reintegreringsarbeidet av tidligere barnesoldater. Denne dynamikken i regionen som gjør at konflikten vanskelig lar seg løse, er svært interessant fra et religionsvitenskaplig ståsted, ettersom religiøse motiver siden kolonitiden har satt sitt preg på den politiske agenda i Uganda, samt den religiøse motivasjonen man finner i Konys ideologi.

2.2.1 Gjennomføring

Feltarbeidet ble finansiert gjennom støtte fra det historisk-filosofiske fakultetet ved Universitet i Bergen og stipend fra Redd Barnas forskningsfond. Uten denne finansielle

støtten kunne feltarbeidet vanskelig latt seg gjennomføre. Arbeidet i felten varte fra 05.06.07 til 26.07.07, og var hovedsaklig sentrert til Gulu i Nord-Uganda. Jeg tilbrakte også tid i Kampala, samt et kort opphold i byen Masindi for å få litt fysisk distanse til Gulu-distriktet. Et intervju ble foretatt i Kampala, og en rekke uformelle samtaler med ulike mennesker har bidratt til at jeg har fått økt forståelse for oppgavens tema. All informasjon har naturligvis ikke fått plass i denne oppgaven. Jeg oppsøkte NGOer, religiøse samfunn, IDP-leirer og skoler. Jeg besøkte også private hjem og kom i god dialog med flere acholi. Tolken jeg benyttet var en ung student, og han var til uvurderlig hjelp under mange av intervjuene. Han fungerte på mange måter som en nøkkelinformant og hjalp meg eksempelvis med å arrangere transport ut til IDP-leirene, samt å komme i kontakt med relevante informanter for undersøkelsen.

2.3 Observatørrollen

Dersom man oppnår tillit hos aktørene under feltarbeidet, er dette et godt utgangspunkt for et troverdig datamateriale.⁴² Jeg lærte kun enkelte fraser på acholi-språket (*luo/lwo*) under mitt opphold i Nord-Uganda, men satte meg inn i kulturen og forsøkte å oppføre meg etter gjeldende normer. Jeg kan på ingen måte påstå at jeg oppnådde å bli en av dem, men jeg greide å få nok innpass i miljøet til at jeg fikk tilegnet meg den informasjonen som jeg anser som nødvendig ut ifra målsetningene for prosjektet. Som både *muno*⁴³ og kvinne er det uunngåelig å skille seg ut i Nord-Uganda. Dette er ikke nødvendigvis negativt. Mennesker jeg møtte var generelt nysgjerrige på hva jeg gjorde i Gulu-distriktet, noe som førte til at jeg kom relativt raskt i kontakt med informanter.

Å være hvit i Gulu innebar visse utfordringer. Byen er ikke et sted som besøkes av turister, og majoriteten av hvite i distriktet er tilknyttet hjelpeorganisasjoner. I tillegg har noen journalister, fotografer, forskere og utvekslingsstudenter funnet veien dit. Som hvit blir det ofte antatt at man er pengesterk samt at man har påvirkingskraft overfor det internasjonale samfunnet. Mange går også umiddelbart ut ifra at man tilhører en

⁴² Natvig, 2006: 226.

⁴³ *Muno* er en betegnelse på acholi-språket for hvit person.

hjelpeorganisasjon. Personlig opplevde jeg det tidvis som konfliktfylt å være *muno*, som én av dem som har alt, men som ikke kunne bidra med ressurser til dem som mangler alt.

En målsetning for en studie i fremmede kulturer, er at man beholder evnen til både å observere og å delta, men dersom man blir for deltakende risikerer man å miste evnen til å forholde seg objektivt.⁴⁴ Etter mitt syn kan det å være deltakende likevel bidra til at man oppnår tillit hos aktørene. Åpenhet omkring mine intensjoner som forsker tror jeg har vært viktig for tillitsbyggingen mellom meg og mine informanter.

2.4 Innsamling av data i felten

Datagrunnlaget for denne oppgaven består primært av kvalitative intervjuer og observasjoner i felten, og min hensikt har ikke vært å kvantifisere dette materialet. Materialet kan imidlertid tjene som grunnlag for teoretiske generaliseringer, samt som utgangspunkt for fremtidig forskning.

2.4.1 Kvalitativ metode: observasjon og intervju

Den religionsvitenskapelige diskurs defineres ikke gjennom metode, og har derfor en åpen holdning til metode. Tradisjonelt har man av den grunn brukt metoder som tjener faget best.⁴⁵ Metodene som brukes har til hensikt å forklare og forstå religiøse fenomener. Dette vil i praksis si at man har tatt i bruk metoder fra flere fagdisipliner, eksempelvis metoder normalt forbundet med filologi, samfunnsvitenskap, sosiologi og sosialantropologi. Det er viktig å understreke at feltarbeid i seg selv ikke er en metode, men at arbeidet i felten innebærer bruken av ulike metoder.⁴⁶

I utgangspunktet bør man være åpen for flere fremgangsmåter. Det er ofte mer fruktbart å vurdere ulike fremgangsmåter ut ifra et perspektiv om at de kan utfylle hverandre,

⁴⁴ Nielsen 1996; Patton 1990.

⁴⁵ Kraft & Natvig, 2006: 7.

⁴⁶ Natvig, 2006: 203.

istedenfor å tenke at man må velge én metode på bekostning av én annen.⁴⁷ Jeg måtte forholde meg til hvilken fremgangsmåte som var mest hensiktsmessig for å besvare min problemstilling. Valget av metoder måtte selvfølgelig være i samsvar med de økonomiske og tidsmessige ressursene jeg hadde til rådighet.

Intervju som metode forutsetter at intervjueren må kontekstualisere de visuelle observasjonene som ofte henger sammen med et intervjus kontekst. Disse observasjonene kan ikke fanges opp av en båndopptaker. Feltarbeidet blir på sett og vis et samspill mellom intervjueren og informanten, noe som i etterkant vil prege det ferdige skriftlige materialet. Ut ifra dette perspektivet dreier det seg ikke lenger bare om innsamling av data, da det sosiale elementet inntreffer. I den forbindelse er bevisstgjøringen av følgende forskningsetiske refleksjon avgjørende; informantene skal alltid være informert om forskerens intensjoner.⁴⁸ Dette er særlig en utfordring i samtidsstudier; på den ene siden er det et moralsk krav om personvern, mens den faglige integriteten samtidig krever åpenhet omkring kilder.⁴⁹ For å imøtekomme det forskningsetiske kravet om personvern, har jeg anonymisert samtlige av mine informanter ved å gi dem pseudonymer, med unntak av offentlige personer som eksempelvis Adam Branch og Severino Lukoya, med mindre annet var avtalt.

Under mitt feltarbeid i Nord-Uganda valgte jeg å utføre en kvalitativ deltakende observasjon som en integrert del av intervjuene.⁵⁰ En deltagende observasjon av aktører innebærer at forskeren selv samler inn data ved å se og høre på aktører mens de for eksempel samhandler og uttrykker meninger.⁵¹ Etersom mitt opphold i felten var relativt kort, krevde det et grundig forarbeid for å få mest mulig ut av feltarbeidet. For å imøtekomme dette satte jeg meg svært godt inn i faglitteraturen i forkant av feltarbeidet. Jeg hadde planlagt tidsperspektiver for arbeidet i felten på forhånd og satte meg grundig inn i kvalitative fremgangsmetoder. Jeg hadde noe kontakt via e-post med én

⁴⁷ Everett & Furueth, 2006: 130.

⁴⁸ Natvig, 2006: 237.

⁴⁹ Kraft 2006: 261.

⁵⁰ Natvig, 2006: 225.

⁵¹ Grønmo, 2004: 141.

kontaktperson (Jimmy Otim) i Gulu som jeg fikk gjennom min biveileder, Sverker Finnström. Jimmy Otim hjalp meg i starten av feltarbeidet med å komme i gang i forhold til praktisk informasjon. Denne kontakten var verdifull ettersom jeg aldri hadde vært i Gulu tidligere.

2.5 Forskerrollen

Når forskeren i stor grad involveres i datainnsamlingen, innebærer dette enkelte utfordringer. Selv om tillit kan være viktig for å samle informasjon, er det likevel vanskelig å vurdere påliteligheten i mange av mine data. Man kan ikke uten videre hevde at tillit gir sann informasjon. Sannsynligheten er stor for at informanten fordreier informasjonen. Dette er en risiko man må forholde seg til, og som man vanskelig kan helgardere seg mot. Denne utfordringen vil jeg vende tilbake til under avsnittet om feltarbeidets begrensninger.

2.6 Miljøet i felten

Gulu er en by som ligger ved nord for Nilen, i et område som utgjør Acholiland. Byen har omlag 130 000 innbyggere, men har egentlig bare kapasitet til 40 000.⁵² I ugandisk målestokk har Gulu et relativt stort handelssentrum. Byen er på mange måter et knutepunkt mellom Kampala i sør og den sudanske byen Juba, som ligger nord for Gulu. Politisk er Gulu et kjernepunkt for konflikten som utspiller seg i regionen. Gjennom det meste av den 21 år lange borgerkrigen i Nord-Uganda har Gulu forblitt en relativt trygg og sikker oase, mens konflikten har herjet resten av Acholiland.⁵³ I løpet av borgerkrigstiden har byen endret seg fra å være en liten distriktshovedstad, til et sentrum for en økonomi som grunnet konflikten i stor grad baseres på tilgangen til utenlandsk bistand. Det store nærværet av NGOer er svært synlig, og har bidratt til et stadig økende prisnivå i byen. Gulu har også gjennom årenes løp blitt et sentrum for internt fordrevne.⁵⁴

⁵² Branch, 2008: 1.

⁵³ Branch, 2008: 1.

⁵⁴ Branch, 2008: 2.

Byens omgivelser er sterkt preget av de mange IDP-leirene. Under mitt feltarbeid sommeren 2007 besøkte jeg som sagt leirene Pagak, Anaka, Alero, Coope, Patiko-Ajulu, Wii-Anono og Agung. Jeg besøkte de ulike leirene en gang hver sammen med tolken jeg benyttet i felten. Man måtte registrere seg på et kontor i leirene for å få tillatelse til å oppholde seg der. Etter registreringen kunne man bevege seg fritt innenfor leirene. Besøkene ble foretatt på dagtid og var varierende i lengde og varte mellom to og fire timer. Utenom IDP-leirene dro jeg også til landsbyen Kenene sammen med min tolk. Kenene ligger utenfor Alero og vi måtte registrere oss hos det lokale politiet i Alero før vi kunne dra videre.

Livet i IDP-leirene preges av utbredt alkoholisme og arbeidsledighet. Avhengigheten av matleveranser er stor, og usikkerhetsfaktorene er høye.⁵⁵ Dessverre er helsetilbudet i leirene svært dårlig, og matleveransene ofte utilstrekkelige og av så lav kvalitet at de utgjør et stort helseproblem. Tilgangen til rent drikkevann og akseptable hygieniske forhold er stort sett for dårlig, og utgjør en omfattende trussel for menneskene som er tvunget til å leve i leirene.⁵⁶

2.7 Utvalg av informanter

Under feltarbeidet intervjuet jeg ledere i IDP-leirene, så vel som tidligere barnesoldater. Et intervju ble utført i Kampala, ellers foregikk intervjuene i Gulu eller i flyktingleirene. Intervjuene varierte fra cirka 20 minutter til halvannen time. De fleste intervjuene ble dokumentert gjennom båndopptaker, men i tilfeller hvor intervjuobjektet ikke tillot bruk av båndopptaker, noterte jeg for hånd. I et tilfelle medførte dette at jeg automatisk noterte deler av et intervju på norsk, selv om intervjuet foregikk på engelsk. Når jeg så skulle bruke sitater fra dette intervjuet med informant «Mary» i kapittel 4, så jeg meg nødt til å bruke norsk oversettelse ettersom feltnotatet var på norsk. I slike tilfeller må man ta høyde for at visse oversettingsproblemer kan oppstå.

⁵⁵ Branch, 2008: 5.

⁵⁶ Branch, 2007: 181.

Til sammen utførte jeg 18 formelle og fem uformelle intervjuer. Deriblant fikk jeg to intervjuer med ledere av IDP-leirer, to intervjuer med lærere som underviste på grunnskoler i IDP-leirer, én religiøs leder, to representanter fra to ulike gruppe «eldre» som bodde i IDP-leirer, to vestlige forskere, én tidligere LRA-brigader og ektefelle, samt tre tidligere barnesoldater. I tillegg fikk jeg uformelle intervjuer med fem familiemedlemmer av tidligere barnesoldater. De uformelle intervjuene ble utført i Gulu og i IDP-leirer i distriktet.

Medregnet de formelle intervjuene, er også intervjuer jeg gjorde med fire NGO-ledere og hjelpearbeidere. Hensikten med disse intervjuene var å finne ut hvordan hjelpeorganisasjonene relaterte seg til bruken av ritualer som reintegreringsmetoder for tidligere barnesoldater. En interessant observasjon jeg gjorde, var at det er delte oppfatninger blant NGO-ansatte om ritualenes rolle i reintegreringsprosessen. Noen ønsket å tilrettelegge for ritualene dersom det var i samsvar med barnets ønsker, mens andre nektet på grunnlag av religiøse forhold. Enkelte av representantene for de religiøse NGOene som jeg intervjuet, betraktet ritualene som demoniske, og derfor ikke i samsvar med deres kristne tro og overbevisning.

De to representantene fra to grupper «eldre» er systematisert i (A) og (B). Representant (A) er fra Alero IDP-leir, mens representant (B) er fra Coope IDP-leir. Det er viktig å understreke her at dette ikke er institusjonaliserte grupper «eldre», men grupper som sosialt opptrer som de eldste i sine lokalsamfunn både i forhold til alder og kunnskaper om acholi-tradisjoner og kulturell praksis.

2.8 Samtaler med ressurspersoner

I Gulu var det relativt lett å komme i kontakt med ressurspersoner vedrørende tematikken som jeg jobbet med. Selv om man ikke jobber med samme tema, kan det være nyttig å utveksle tanker og ideer med andre som har kunnskaper om konflikten. For mitt vedkommende var det eksempelvis svært nyttig å samtale med amerikanske Adam

Branch. Han jobbet for Human Rights Focus og gjorde samtidig feltarbeid for sin Ph.D med tittelen «The Political Dilemmas of Global Justice: Anti-Civilian Violence and the Violence of Humanitarianism, the Case of Northern Uganda». Branch er utdannet fra Harvard og Columbia University, og er i dag ansatt som assisterende professor ved San Diego State University. Jeg kom også i kontakt med et amerikansk forskningsteam som undersøkte barns traumer, og hadde god nytte av samtaler med dem. Samtaler med en gruppe tyske psykologer gav meg også en bredere forståelse av de traumer som tidligere barnesoldater har gjennomgått.

2.9 Kritikk av samtalemotoden (intervju)

Ettersom jeg ikke kunne samtale på lokalspråket, måtte intervjuene foregå dels via tolk og dels på engelsk. Ettersom engelsk er et offisielt språk i Uganda, har svært mange ugandere gode engelskkunnskaper. Tolken jeg brukte hadde acholi som morsmål, og var flink til å oversette til engelsk. Jeg anser det som fordelaktig at han selv hadde vært barnesoldat og at han selv hadde gjennomgått ulike renselsesritualer. Han hadde førstehåndskjennskap til konteksten, og kunne sette meg i kontakt med mennesker jeg var interessert i å intervju. Tolken var selv acholi, og med ham tilstede oppstod det en tillit til intervjuobjektene jeg antakeligvis ikke kunne oppnådd alene. Okello (tolken) var i begynnelsen av tjuårene, men visste ikke selv nøyaktig hvor gammel han var. Vi forhåndsavtalte ingen pris for tolkearbeidet han gjorde for meg, men jeg gav ham lønn for hver dag vi jobbet sammen selv om han i utgangspunktet ikke ville ha betalt.

Jeg må naturligvis ta høyde for at bruken av tolk kan ha distansert min adgang til datamaterialet. Misforståelser er én situasjon som kan oppstå når man har et tredje ledd å forholde seg til i datainnsamlingen. Jeg kan selvsagt ikke utelukke at dette har forekommet under mitt feltarbeid.

2.10 Begrensninger ved feltarbeidet

Sigmund Grønmo skiller mellom strukturert og ustrukturert observasjon, eller åpen og skjult observasjon.⁵⁷ Som forsker må man informere forskningsobjektene om intensjonene med prosjektet. Ulempen er at den åpne observasjonen er reaktiv, dvs at objektet kan ta hensyn til dette gjennom observasjonen. Over tid kan dette imidlertid utjevnes.⁵⁸ Med hensyn til mitt masterprosjekt vil likevel de første inntrykkene jeg mottok når jeg reiste til Uganda være viktige. Etersom mitt feltarbeid hadde visse tidsbegrensninger, var det nødvendig å gjøre et grundig kvalitativt forarbeid, slik at jeg fikk mest mulig ut av feltarbeidet. Gyldigheten av undersøkelsen må ses i henhold til den kulturelle bagasjen jeg brakte med meg til felten. Tillitsmekanismer har til en viss grad bidratt til at jeg har oppfattet den informasjonen jeg har innsamlet som pålitelig.

Dersom jeg skulle gjennomført feltarbeidet på nytt, ville jeg vurdert å benytte meg av en kvantitativ spørreundersøkelse for å supplere min kvalitative datainnsamling. Dermed kunne jeg fått en deskriptiv statistikk som jeg kunne testet mine kvalitative data opp mot. På denne måten kunne jeg fått observert strukturelle holdninger i forhold til ritualenes rolle i reintegreringen av tidligere barnesoldater. Om jeg hadde hatt større ressurser tilgjengelig, ville jeg ha foretatt en pilotspørreundersøkelse i felten, enten parallelt med den kvalitative datainnsamlingen eller som et påfølgende feltarbeid.⁵⁹

⁵⁷ Grønmo, 2004: 162.

⁵⁸ Grønmo, 2004: 162.

⁵⁹ Grønmo, 2004: 129.

3. Bakgrunnen for den voldelige konflikten

3.1 Introduksjon

Konflikten i Nord-Uganda har herjet området siden 1986, og er dermed Afrikas lengste fortsatt pågående konflikt. Dagens konflikt i Nord-Uganda har medført omfattende tvangsforflytning av sivilbefolkningen og harde kamper mellom Lord's Resistance Army (LRA) og regjeringsstyrkene UPDF.⁶⁰ Særlig berørt av krigen er Acholiland, et område som består av distriktene Gulu, Kitgum, Pader og Amuru.⁶¹ Ifølge Redd Barna er anslagsvis en halv million mennesker drept, og over 30 000 barn kidnappet og utnyttet som soldater i denne perioden.⁶²

For å kunne forstå dynamikken i denne aktuelle konflikten er det nødvendig å rette blikket tilbake til tidligere kriger i regionen. Utnevnelsene av herskere under kolonitiden, samt innføringen av formell utdanning og misjonering, bidro til å gjøre etniske og kulturelle skillelinjer skarpere.⁶³ Dette ble formalisert i en kontekst som hadde både politisk og utdanningsmessig karakter. Skillelinjene ble imidlertid også festet geografisk på kartet.⁶⁴

I sør ble etniske bantugrupper betydelig favorisert både politisk og økonomisk av kolonimaktene, mens menneskene i nord ble behandlet som tilgang til arbeidskraft. Spesielt acholi-folket kom etter hvert til å dominere landets militære styrker.⁶⁵ I tillegg har grenseområdene mellom Sudan og Uganda helt siden 1800-tallet vært en konfliktfylt region. Selv om den koloniale inndelingen bidro til at acholi-folket og Acholiland fikk et

⁶⁰ Branch, 2007: 181-182.

⁶¹ Finnström, 2006: 200-221.

⁶² Global Report, 2004: 106.

⁶³ Finnström, 2003: 72.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Doom Vlassenroot 1999: 5.

sterkere kulturelt og etnisk samhold enn tidligere, vil det ifølge Sverker Finnström være misvisende å betegne acholi og Acholiland som kun koloniale konstruksjoner.⁶⁶ Den kollektive identiteten i det å være acholi har røtter lenger tilbake enn kolonitiden, men den ble med kolonitiden forsterket og tydeligere definert.⁶⁷

Dette kapittelet skal ta for seg Ugandas historie fra kolonitiden til moderne tid. Denne innføringen er en forutsetning for å forstå konflikten nord i landet som fortsatt raser mellom LRA og regjeringen. Under det britiske styret ble store endringer introdusert i acholi-samfunnet. Etter hvert som kolonimakten tok kontroll over regionen, ble nye innslag som kristendom, moderne utdanning og markedsøkonomi innført. Dette medførte at folk snudde seg til skolelærere og kristne prester for å få ulike former for rådgivning fremfor «de eldre» som tradisjonelt var øverste sosiale autoritet.⁶⁸

3.2 Den hvite manns ankomst

[Uganda] A Fairy Tale – the Pearl of Africa...An Island of Good Manners.

- Sir Winston Churchill⁶⁹

Uganda var et av de siste områdene i Afrika som ble kolonisert. Arabiske handelsmenn på jakt etter slaver og elfenben ankom landet på 1840-tallet og ble raskt etterfulgt av de to britiske oppdagelsesreisende John Hanning Speke (1827-1864) og Henry Morton Stanley (1841-1904); sistnevnte nådde Uganda i 1875.⁷⁰ Området som i dag utgjør Uganda bestod tidligere av flere høvdingriker⁷¹ og samfunn styrt av konger eller klanledere.⁷² Disse samfunnene inkluderte flere folkegrupper.

⁶⁶ Finnström 2003: 73.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Dodge & Raundalen, 1987: 16.

⁶⁹ Sitat gjengitt i Dodge & Raundalen, 1987: 16.

⁷⁰ Dodge & Raundalen, 1987:18.

⁷¹ Atkinson 1999.

⁷² Dodge & Raundalen, 1987:18.



Kart hentet fra *The World Factbook* 2007.

Buganda utgjorde det mektigste kongedømmet i regionen. Daværende hersker var Mutesa, konge eller *kabaka* av Buganda.⁷³ Kabakaen utnevnte regionale administratorer og hadde et stort byråkrati, samt en mektig armé. Mutesas kongedømme var et av fire i denne regionen. Mutesas Buganda ble formelt etablert på midten av 1800-tallet. De tre andre kongedømmene lå vest for Buganda, henholdsvis Ankole, Toro og Bunyoro.⁷⁴

Eksistensen av disse afrikanske kongedømmene har hatt stor innflytelse på utviklingen av Uganda under kolonitiden. Da kappløpet om Afrika begynte i 1880-årene, var ikke denne regionen umiddelbart i kolonimaktens interesse. I 1886 tilfalt områdene som utgjør

⁷³ Okuku, 2002: 11.

⁷⁴ Asowa-Okwe 1994: 133-162.

dagens Kenya til Storbritannia. Den britiske regjeringen deklarererte et protektorat over Buganda i 1894.⁷⁵ To år senere var britisk protektorat utvidet til å gjelde de vestlige kongedømmene Ankole, Toro og Bunyoro, noe som sammen med Buganda utgjorde det Ugandiske protektorat (1896-1962).⁷⁶

Ettersom Uganda er et komplisert land å administrere grunnet det komplekse sosiale, politiske, kulturelle og språklige landskapet, besluttet britene å innføre et indirekte kolonistyre gjennom den allerede eksisterende politiske eliten.⁷⁷ Buganda var det mest betydningsfulle av kongedømmene, og i 1900 ble Buganda-avtalen iverksatt.⁷⁸ Avtalen gjorde at *kabakas* status ble anerkjent av Storbritannia, noe som gav Buganda betydelig selvstyre. Lignende avtaler ble også inngått med lederne i Toro (1900) og Ankole (1901).⁷⁹

Et føderalt system fungerte dårligere i årene etter andre verdenskrig ettersom afrikanske kolonier fikk et stadig større ønske om løsrivelse. Unge, utdannede afrikanere som skulle bli landets fremtidige ledere hadde ikke noe til overs for administrasjonen i Uganda. Samtidig førte Bugandas dominante posisjon til ubalanse i Ugandas politikk.⁸⁰ Ettersom det politiske systemet i Uganda var effektivt basert på etnisitet, oppnådde Buganda en spesiell status blant de koloniserte.⁸¹ Denne etniske overlegenheten skulle bli mer synlig etter hvert som Uganda gikk mot sin løsrivelse fra den britiske kolonimakten. Favoriseringen av Buganda skulle bli et politisk hinder utover 1940- og 1950-tallet, noe som skulle føre med seg et økt behov for demokratisering.⁸²

⁷⁵ Dodge & Raundalen, 1987: 18.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Dodge & Raundalen, 1987: 22.

⁷⁸ Integrerings- og Mangfoldsdirektoratet, 2006.

⁷⁹ Dodge & Raundalen, 1987: 27.

⁸⁰ Dodge & Raundalen, 1987: 26.

⁸¹ Okuku 2002: 11.

⁸² Ibid.

Britenes forskjellsbehandling av ulike etniske grupper er derfor én bakenforliggende forklaring på årsakene til konflikten i Nord-Uganda i dag. Under kolonitiden ble Sør-Uganda prioritert utviklet økonomisk på bekostning av områdene nord i landet.⁸³ Uganda var viktig som en produsent av råstoffer som bomull, kaffe og te for den britiske industrien.⁸⁴ Dette har bidratt til økte sosiale forskjeller i landet, ettersom det var jordbruket i den sydlige delen av landet som ble prioritert utviklet på bekostning av de nordlige områdene. Britene rekrutterte derimot befolkningen fra nord til den militære hæren King's African Rifles i stor grad⁸⁵ ettersom de ønsket å begrense makten til det politisk og sosialt sterkere sør.⁸⁶ Enkelte ble også rekruttert som politimenn og arbeidskraft for fabrikker og plantasjoner i sør. Bortsett fra militæret var det for øvrig få andre yrkesmuligheter for befolkningen i nord.⁸⁷

Resultatet av denne arbeidsinndelingen bidro til en etnisk splittelse som i det lange løp skulle forskanse seg i en etnisk bevissthet.⁸⁸ Det meste av den sosiale infrastrukturen som skoler og sykehus var konsentrert i Buganda.⁸⁹ På 1920-tallet eksisterte ikke én eneste skole i Nord-Uganda. En slik sosialpolitikk kunne derfor bare gjøre de etniske og regionale skillelinjene dypere.⁹⁰

Den administrative politikken under kolonitiden bidro samtidig til å bringe sammen klaner, som tidligere ikke hadde noen tilhørighet med hverandre. Dette ble blant annet gjort ved at klaner kom under samme administrative autoritet. Dette mønsteret bidro til økt etnisk bevissthet, noe som medførte at acholiene begynte å se seg selv som en del av et større fellesskap.⁹¹

⁸³ Baines, 2007: 99.

⁸⁴ Okuku, 2002: 12.

⁸⁵ Kristiansen, 2006: 268.

⁸⁶ Allen, 2006: 28.

⁸⁷ Okuku, 2002: 12

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Mazrui 1976:261.

På begynnelsen av 1960-tallet var Milton Obote blant Ugandas ledende politikere. Han grunnla Uganda People's Congress (UPC), et parti som fikk sterk støtte fra nordområdene i landet. Milton Obote var selv lwo-talende, en lokal språkfamilie som inkluderer det lokale acholi-språket,⁹² og tilhørte langi-stammen fra Nord-Uganda.⁹³ Obote kunne derfor dra nytte av nordområdenes dominans av hæren.⁹⁴ Partiets politiske plattform var hovedsaklig opposisjon til Bugandas hegemoni.

3.3 Uganda etter uavhengigheten

Milton Obote ble valgt som statsminister i Uganda i 1962; i en periode hvor landet gikk mot økt selvstyre som til slutt skulle kulminere i uavhengighet.⁹⁵ Milton Obote forhandlet videre frem betingelsene for konstitusjonen hvor Uganda formelt ble uavhengig i oktober samme år. Etter hvert som Uganda gikk mot uavhengigheten, ble etnisk bevissthet mer og mer tydelig. Hvert av kongedømmene og flere av distriktene presset for å oppnå en status på lik linje med Buganda.⁹⁶

Konfrontert med «Buganda-problemet» aksepterte Milton Obote en konstitusjon som gav føderal status og en viss autonomi til fire tradisjonelle kongedømmer, hvor Buganda var klart mektigst. I samme ånd godkjente Milton Obote valget av Kabaka Mutesa II i 1963 som president og statsoverhode.⁹⁷ Denne ordningen skulle imidlertid vise seg å være kortlivet.

⁹² Lwo/luo er liguistisk definerte etniske grupper som strekker seg fra deler av sørlige Sudan, Nord-Uganda, østlige Kongo (DRC) og til vestlige Kenya.

⁹³ Allen, 2006: 28.

⁹⁴ Allen, 2006: 28.

⁹⁵ Doom Vlassenroot, 1999: 5.

⁹⁶ Dodge & Raundalen, 1987:27.

⁹⁷ Doom Vlassenroot 1999:5.

3.3.1 1962-1985: Fra Obote til Amin. Fra krise til krise?

Obote sendte en styrke ledet av hans nyoppnevnte hærfører Idi Amin, for å angripe Mutesa IIs palass. Mutesa flyktet i eksil til Storbritannia, og Obote innførte umiddelbart en ny konstitusjon som avskaffet kongedømmene. Dette endte nasjonens føderale struktur og tilførte landet én utøvende president. Denne posten tok Milton Obote selv, i tillegg til sin rolle som statsminister.⁹⁸ Ved hjelp av hæren og politiet ødela han all gjenværende politisk opposisjon. Det viste seg imidlertid at det befant seg politisk opposisjon i hans egne rekker, og kulimineringen av makten skulle derfor bli mer komplisert enn han først hadde forestilt seg.

3.3.2 Brutalitet under Idi Amin

Under et utenlandsopphold i 1971 ble Milton Obotes regime kastet gjennom et kupp ledet av Idi Amin.⁹⁹ Idi Amins diktatorstyre skulle vise seg å være et av den moderne tids mest brutale regimer. Grusomhetene under Idi Amins regjeringstid er velkjente: det viktige i denne konteksten er imidlertid at Idi Amins egen maktbase lå i nord-vest.¹⁰⁰ Den militære styrken som Idi Amin kommanderte bestod hovedsaklig av lwo-talende hvorav de fleste tilhørte acholi- og langi-stammen.¹⁰¹ Idi Amin fryktet at soldatene som tilhørte henholdsvis acholi- og langi-stammene skulle ha sympati med Milton Obote. For å forhindre at hans egen maktplattform skulle snu seg mot ham, kastet Idi Amin derfor ut alle lwo-språklige fra sine styrker umiddelbart etter at han kom til makten. Mange av soldatene ble massakrert, og flere tusen acholier og langiere flyktet fra landet. Som kjent, endte flere titalls tusen liv i Ugandas mange massegraver under hans regime og enda flere forsvant.¹⁰²

⁹⁸ Dodge & Raundalen, 1987: 29.

⁹⁹ Mazrui 1976: 261.

¹⁰⁰ Allen, 2006: 28.

¹⁰¹ Allen, 2006: 28

¹⁰² Dodge & Raundalen, 1987: 1.

Landets økonomi ble fullstendig ødelagt i 1972 da Idi Amin utviste alle asiaterne fra landet. Dette var et populært trekk hos de fleste ugandere selv om asiaterne utgjorde en betydelig del av nasjonens handelsmenn og middelklasse.¹⁰³ Først på dette tidspunktet oppdaget vestlige medier at Idi Amins regime var voldelig og grusomt.¹⁰⁴ Kirkene stod på sidelinjen og forholdt seg hele tiden passive, men da *Kampala Radio* kunngjorde at kardinalen godkjente utvisningene gikk kardinal Nsubuga ut og gjorde det klart at han ikke hadde godkjent noe slikt.¹⁰⁵ Makarere-studentene gjorde betydelig mer enn kirkene da de marsjerte inn til byen i protest mot utvisningsordren fra Idi Amin. Flere av studentene måtte i etterkant smugles ut av landet for å komme i sikkerhet etter å ha ledet protesten.¹⁰⁶ Håpet var derfor stort da Idi Amins styre ble veltet av både tanzaniske styrker og Uganda National Liberation Army (UNLA) i april 1979.¹⁰⁷ Idi Amin flyktet, og levde resten av sitt liv i eksil i Saudi-Arabia.

Milton Obote kom tilbake til makten etter et valg i desember 1980, og med det fikk ugandere et nytt håp om en bedre fremtid. Realiteten var likevel politisk vanstyre, vold og korrupsjon. Mellom 100 000 og 500 000 sivile er rapportert myrdet i perioden 1979-1985.¹⁰⁸ Gjennom 1980-tallet tok Milton Obote i bruk voldelige metoder for å sikre sitt styre, samtidig fortsatte landet å lide under økonomisk kaos og ytterligere stammemassakrer utført av ukontrollerte bevæpnede grupper. I 1985 drev acholi-generalen Tito Okello Milton Obote tilbake i eksil.¹⁰⁹ I løpet av denne tiden var den eneste velorganiserte fraksjonen en geriljagruppe ledet av Yoweri Museveni. Grunnet Ugandas postkoloniale problemer, er dets historie blitt selve symbolet på afrikanske staters vanstyre etter uavhengighetsbølgen på 1960-tallet.

¹⁰³ Pirouet, 1980: 17.

¹⁰⁴ Pirouet, 1980:17.

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ Dodge & Raundalen, 1987: 1.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Baines, 2007: 99.

3.3.3 Museveni fra 1986 til i dag

Yoweri Museveni var en kort periode Ugandas forsvarsminister under de midlertidige regjeringene etter Amins fall. Da Milton Obote returnerte til makten som president i 1980, og hans parti (UPC) vant valget, nektet Yoweri Museveni å akseptere utfallet. Han trakk seg tilbake i «bushen» og formet en geriljagruppe kjent som National Resistance Army (NRA). Gjennom 1980-tallet fikk NRA mer og mer kontroll over deler av sørlige og vestlige Uganda. Da Milton Obote ble fjernet i 1985, var Yoweri Museveni blitt en for sterk aktør til at Tito Okello kunne bli sittende ved makten.¹¹⁰

I januar 1986 oppnådde NRA kontroll over Kampala, og den seirende Yoweri Museveni proklamerte seg selv som president av Uganda. Med ham kom landet økonomisk og sikkerhetspolitisk på fote igjen med unntak av nordområdene. Økonomien har de siste ti årene hatt en årlig vekst på ca 6.9 % (2004).¹¹¹ Både utdannings situasjonen, helsevesenet og infrastrukturen har blitt utbedret. Internasjonal anerkjennelse medbrakte både investeringsvilje og vilje til å yte lån. Med Yoweri Museveni har hverdagen for mange ugandere blitt bedre, men et glansbilde er det fremdeles ikke. Politisk er fortsatt ettpartisystemet i realiteten gjeldende. Konstitusjonen av 1995 begrenser den utøvende makten til National Resistance Movement (NRM), partiet som er dannet fra Musevenis geriljahær (NRA),¹¹² og opposisjonen har derfor et svært begrenset spillerom,¹¹³ og konflikten i LRA-områdene nord for Nilen pågår fortsatt.

3.4 Lord's Resistance Army

Da Museveni kom til makten, trakk acholi-soldatene seg tilbake til sine hjem i nord. Noen forsøkte å gjemme sine våpen for å bli en del av sivilbefolkningen. «De eldre» var motvillige til å foreta de nødvendige acholi-ritualene¹¹⁴ i reintegreringsprosessen,¹¹⁵ noe

¹¹⁰ BBC News. 2001.

¹¹¹ Exportrådet, Utrikesdepartementet i Sverige), 2004.

¹¹² The Constitution of the Republic of Uganda. 1995.

¹¹³ For en bredere diskusjon på dette, se Kiiza, 2005.

¹¹⁴ Jeg vil gå nærmere inn på disse ritualene i kapittel 4 og 5.

som medførte at flere trakk til Sør-Sudan hvor det fortsatt er en betydelig acholi-befolkning. Her slapp soldatene unna NRAs hevntokter, samtidig som de ble en nyttig kilde til opposisjonen mot den dinka-dominerte Sudan People's Liberation Army (SPLA).¹¹⁶

Innen de to første årene med Yoweri Museveni som Ugandas president, oppstod 27 ulike rebellgrupper som var imot den nye regjeringen.¹¹⁷ Alice Lakwenas Holy Spirit Movement (HSM) var en av disse. Alice Lakwena het opprinnelig Alice Auma, men tok navnet Lakwena etter den hellige ånden Lakwena,¹¹⁸ som hun hevdet å besitte. Alice Lakwena besatt også andre ånder som blant annet "Wrong Element"¹¹⁹ (tilsynelatende fra USA) og en muslimsk ånd kalt kassim, mens den mektigste ånden var lakwena.¹²⁰ Alice etablerte seg i Gulu by som en *nebi*¹²¹ med en bemerkelsesverdig helbredelseskult med stor oppslutning.¹²²

På begynnelsen av 1980-tallet var det flere kristne og noen muslimske helbredere i regionen som man kunne henvende seg til med problemer og andre besettelser man trodde disse kunne kurere. Utover denne perioden trakk noen av disse helbrederne seg inn i den politiske prosessen som pågikk rundt dem, slik tilfellet var for Alice Lakwena.¹²³ Hennes kult involverte bruk av vann fra nasjonalparken Murchinson Falls ved Nilen. Dette området var tidligere et hellig sted for en gammel kult assosiert med en mektig ånd kalt *jok*. En metode hun benyttet i forbindelse med kamphandlinger var å skvette hellig vann på soldatene hennes. Dette ble gjort for å beskytte dem mot kuler fra UPDF-soldatenes våpen. Hennes far, Severino Lukoya, assisterte henne også i å helbrede folk

¹¹⁵ Allen, 2006: 30.

¹¹⁶ Baines, 2007: 100.

¹¹⁷ Finnström, 2006: 200-221.

¹¹⁸ Lakwena er en lwo-term for budbringer eller apostel.

¹¹⁹ Wrong Element er en uforutsigbar ånd som noen ganger kunne kjempe på motsatt side.

¹²⁰ Allen, 2006: 33.

¹²¹ Nebi er en term brukt i acholi-bibelen om profeter for å uttrykke disse kvalitetene. Kristne guddommelige personer kunne kalle seg nebi; Allen, 2006: 34.

¹²² Allen, 2006: 34.

¹²³ Ibid.

med vannet.¹²⁴ Da jeg intervjuet ham i Gulu sommeren 2007, viste han meg en flaske som inneholdt hellig vann ifølge ham selv. Han oppbevarte flasken sammen med et kors og stearinlys på alteret i kirken hvor han til daglig er religiøs leder.¹²⁵

Sevarino Lukoya var også selv blitt besatt av ånder, noe han fortsatt mente at han var, da jeg traff ham. Foruten kristne ånder, kommer Severino Lukoya også i kontakt med muslimske ånder. I hans menighet i Gulu bruker han Bibelen, så vel som Koranen, under sine gudstjenester. Alice Lakwenas far driver fortsatt en menighet i Gulu, mens Alice Lakwena selv døde i en flyktningleir i Kenya i januar 2007.¹²⁶ Severino Lukoya fortalte under en samtale at han betraktet datterens død som at han hadde måttet ofre henne på samme måte som Gud ofret sin sønn Jesus.¹²⁷

Joseph Kony trakk seg på slutten av 1980-tallet ut i bushen for å frigjøre acholi-folket i Nord-Uganda. Hans visjoner var å fjerne Museveni-administrasjonen for å erstatte den med et system basert på de bibelske ti bud og acholi-tradisjoner.¹²⁸ Han er i dag leder for Lord's Resistance Army (LRA) som kan betraktes som etterfølger av Alice Lakwenas Holy Spirit Movement (HSM). Det sies at Joseph Kony arvet Alice Lakwenas ånd, og at han forente levningene av Uganda People's Democratic Army (UPDA) og HSM-styrkene (HSMF).¹²⁹ LRA regnes som den mest betydningsfulle av militsgruppene i regionen,¹³⁰ og er derfor en kjerne i konflikten som utspiller seg i området.

Ettersom Alice Lakwena på denne tiden hovedsaklig opererte i Kitgumdistriktet, rekrutterte Joseph Kony sine soldater og andre tilhengere fra områdene rundt Gulu-distriktet. Det sies at Joseph Kony forsøkte å skape en allianse med Alice Lakwena, men

¹²⁴ Allen, 2006: 34.

¹²⁵ Intervju med Severino Lukoya i Gulu under feltarbeid, 18.07.07.

¹²⁶ BBC News. 2007.

¹²⁷ Intervju med Severino Lukoya i Gulu under feltarbeid, 18.07.07.

¹²⁸ Behrend, 2004: 179.

¹²⁹ Baines, 2007: 100.

¹³⁰ Finnström, 2006: 200-221.

at hun avviste ham.¹³¹ Joseph Kony forsøkte også å samarbeide med andre spirituelle bevegelser uten å lykkes.

Til å begynne med utgjorde ikke Joseph Konys gruppe noen stor trussel, men i 1988 snudde situasjonen seg etter at Yoweri Musevenis regjering signerte en fredsavtale med UPDA som hadde gjort opprør mot NRA.¹³² Mange av UPDA-soldatene som var motvillige til å overgi seg, snudde seg nå til Joseph Kony. Blant dem var en av UPDAs mest effektive kommandanter, Odong Latek.¹³³ Odong Lateks innflytelse på gruppen var stor. Han organiserte styrkene og lærte Joseph Kony diverse geriljatakter. For en periode kalte gruppen seg for Uganda People's Democratic Liberation Army (UPDLA), men etter Odong Lateks død skiftet Joseph Kony navnet på gruppen til Lord's Resistance Army. Fra 1990 av var Joseph Konys gruppe den viktigste væpnede styrken i Acholiland.¹³⁴

På samme måte som Alice Lakwenas far, Sevarino Lukoya, trakk også Joseph Kony inn ideer fra islam, så vel som kristendommen, i sin ideologi. Påvirkning fra regimet i Khartoum var særlig utslagsgivende for at Kony integrerte islamske elementer i sin ideologi. Dette aspektet henger derfor sammen med at Joseph Kony flyttet sine baser nordover mot grensen til Sudan.¹³⁵

3.4.1 En regional konflikt

Under Joseph Konys lederskap etablerte LRA et militært samarbeid med fiender av den ugandiske regjeringen.¹³⁶ Konflikten i Sudan mellom regimet i Khartoum og SPLA/M, har gjort LRA til en spillebrikke som Khartoum har dratt nytte av. LRA har søkt tilflukt i Juba (Sør-Sudan) og Museveni-regjeringen har lenge støttet John Garang og gitt SPLA/M

¹³¹ Allen, 2006: 38.

¹³² Ibid.

¹³³ Ibid.

¹³⁴ Allen, 2006: 39.

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ Baines, 2007: 100.

opphold i Uganda. Anslagsvis 50 000 tilhørende acholi-stammen bor i dag i Sør-Sudan. I tillegg har LRA i lengre perioder hatt baser i Sudan. Dette har medført en spredning av voldshandlingene utover landegrensene, hvilket har gjort store deler av regionen ustabile.¹³⁷

Minst 1,7 millioner mennesker, tilsvarende ca 80 % av befolkningen i Nord-Uganda, er på flukt i eget land.¹³⁸ Disse bor nå i såkalte IDP-leirer under svært dårlige forhold. Ettersom tilstanden i leirene er så dårlig, argumenterer Adam Branch for at leirene mer presist kan betegnes som konsentrasjonsleirer.¹³⁹

I september 1996 ble Museveni-regjeringens politikk om tvangsflytning av sivilbefolkningen igangsatt. Hundretusener tilhørende acholi-stammen ble tvangsflyttet til flyktningleirene. De siste ti årene har antall internt fordrevne økt drastisk. Offisielt blir denne politikken ført for å beskytte sivilbefolkningen fra LRAs herjinger.¹⁴⁰

Etter opprettelsen av leirene uttalte regjeringshæren (UPDF) at enhver som oppholdt seg utenfor leirene ville bli ansett som en rebell, og derfor et militært mål. Ugandas regjering betegner leirene som «beskyttede landsbyer».¹⁴¹ Den kontroversielle betegnelsen «konsentrasjonsleirer» kan likevel være mer presis ettersom de fleste ble opprettet og opprettholdes ved bruk av tvang.¹⁴² Denne betegnelsen forsterkes ytterligere av myndighetenes voldelige fremferd for å forhindre sivilbefolkningen i å forlate leirene. Ifølge rapporter dør over 1000 mennesker ukentlig som en konsekvens av de umenneskelige forholdene flyktningene lever under.¹⁴³

¹³⁷ Baines, 2007: 100.

¹³⁸ Redd Barna, 2006.

¹³⁹ Branch, 2007: 179-198.

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ Branch, 2007: 181.

¹⁴² Ibid.

¹⁴³ Ibid.

Flyktningproblemet bærer i tillegg med seg et identitetsproblem. Som flyktning i eget land vil det være vanskelig å identifisere seg med sin egen stat, dersom man føler seg sviktet av både sitt eget land og landsmenn. For acholiene er dette særlig en utfordring. Acholiene kan vanskelig vende seg mot staten de selv er en del av, ettersom de av de samme myndighetene blir plassert i IDP-leierer. Av å være internt fordrevne, blir denne gruppen på sett og vis statsløse.

Etter sterke oppfordringer fra myndighetene formet en del acholi en egen milits som skulle bekjempe LRAs herjinger. Kony reagerte kraftig mot dette initiativet og forsøkte å straffe acholiene som han nå betraktet som forrædere.¹⁴⁴ At Kony på den ene siden angivelig slåss for acholienes rettigheter, samtidig som han hetset og terroriserte den samme gruppen, problematiserte acholienes støtte til Kony og LRA. Dette gjør det videre vanskelig for dem å underbygge egen identitet. Acholiene er i denne konteksten et marginalisert folk som bor i en stat som de ikke fullt ut kan identifiserer seg med. Et dilemma oppstår dermed i å positivt kunne erkjenne sin etnisitet og etniske bakgrunn, for så å bli terrorisert, fordrevet og drept av samme årsak.

3.4.2 Fredsforhandlinger og internasjonal rett

I 1999 vedtok Ugandas regjering en lov om amnesti som trådte i kraft i 2000. Tidligere LRA-soldater ble tildelt amnesti og reintegreringspakker. Tilbakevendte rebeller som forpliktet seg til å motkjempe opprøret, ville bli beskyttet mot enhver formell rettsforfølgelse.¹⁴⁵ Senere forespurte regjeringen International Crime Court (ICC) om de kunne bistå i håp om å ende konflikten. I oktober 2005 utsendte ICC arrestordre på LRAs ledere, noe som provoserte frem angrep på vestlige hjelpearbeidere.¹⁴⁶

I august 2006 gav president Museveni ordre om å innstille kampene mot LRA. Våpenhvilen ble signert mellom LRA og regjeringen med løfter om ytterligere

¹⁴⁴ Baines, 2007: 100.

¹⁴⁵ Baines, 2007: 101.

¹⁴⁶ Finnström, 2006: 200-221.

forhandlinger. Siden den gang har det vært stor optimisme om et fredlig utfall på den blodige konflikten. Fredsforhandlingene som holdes i Sør-Sudan har imidlertid fortsatt ikke innfridd forventningene.¹⁴⁷

Selv om det i dag hersker optimisme i regionen i forhold til utfallet av fredsforhandlingene, er listen over mislykkede fredsforhandlinger dessverre svært lang. Frykten er påtagende for at også de pågående fredsforhandlingene i Juba (Sør-Sudan) skal spores av. Flere parter er denne gangen involvert i forhandlingene, noe som gjør det vanskelig å komme til enighet. Foruten LRA og regjeringen i Uganda, er også ICC og «New Sudan» (det semiautonome Sør-Sudan) involvert. Som en følge av USAs krig mot terror etter 11. september 2001, har LRA og Joseph Kony blitt satt på listen over verdens ettersøkte terrorister. Situasjonen kompliseres derfor ytterligere ved at konflikten er definert som krig mot terror.

Det er de internt fordrevne som forblir de store taperne dersom fredsforhandlingene i Juba nok en gang feiler. Dersom fred ikke oppnås vil konflikten utvilsomt fortsette, og destabilisere hele regionen.

3.5 Religion

Religion har vært en av faktorene som har vanskeliggjort oppbyggingen av Uganda som stat. Institusjonaliseringen av religion i oppnevningen av høvdingen under imperialismen har ytterligere komplisert prosessen.¹⁴⁸ De første misjonærene var britiske protestanter, siden etterfulgt av franske katolikker. Ikke bare var dette to ulike varianter av den kristne tro, men også to av den vestlige verdens største rivaler. Den religiøse dimensjonen ledet til dannelsen av nok en splittelse. På 1890-tallet tapte den katolske kirken kampen om den politiske makten til den anglikanske kirken. Gjennom den politiske makten identifiserte derfor den anglikanske kirken seg selv som en etablert kirke. I dag er den anglikanske kirken og den romersk-katolske kirken de to største variantene av

¹⁴⁷ Finnström, 2006: 200-221.

¹⁴⁸ Dodge & Raundalen, 1987: 23.

kristendommen i Uganda.¹⁴⁹ Statistikk fra 2002 viser at 84 % den ugandiske befolkningen erkjenner seg som kristne.¹⁵⁰ I tillegg forfektet araberne, som kom på 1840-tallet, islam. Dette har i senere tider vist igjen i Idi Amins regjeringstid, og symbolsk ved Gadaffis storslåtte moskebygging i Kampala i 2007.

På 1970-tallet ble islam og tradisjonell afrikansk helbredning aktivt promotert av Idi Amins regjering. Dette hadde en viss effekt, ikke minst fordi den kristne delen av befolkningen representert av kirkene, mot sin vilje ble dratt inn i politisk opposisjon mot Idi Amins styre. I Uganda er i dag ca 12,1 % av den totale befolkningen muslimer (2002).¹⁵¹ Religionens rolle under Idi Amins regjeringstid representerer et svært komplekst bilde, og kan ikke bare forklares med at muslimer forfulgte kristne. Det var heller ikke slik at kirkene naturlig gikk sammen mot et ondt regime. Slike fremstillinger er historieløse og misvisende.¹⁵²

Under Milton Obotes regjeringstid skulle kirkenes rivalisering gjenspeiles i politikken. Milton Obotes parti, Ugandas People's Party, ble kjent som det protestantiske partiet, mens det opposisjonelle partiet, Democratic Party, fremstod som et katolsk parti. Etter at Milton Obote kom til makten så han seg nødt til å sikre sin nyervervede posisjon ved å bekjempe både etniske og religiøse rivaler. Han reduserte Bugandas posisjon, som resten av landet lenge hadde oppfattet som urettferdig, men han feilet i å forene folket bak en konstruktiv politikk.¹⁵³

Da Idi Amin kom til makten var flere av kirkene umiddelbart positivt innstilt til det nye politiske bildet. Dette var dels grunnet i frykten for Obotes sosialisme, og til dels fordi Amin syntes å lette på trykket kirkene hadde vært under i Obotes regjeringstid. Idi Amin talte mye om Gud, og mange lot seg lure av dette. Noen muslimer var også positivt innstilte til Amins kupp. Milton Obote hadde forsøkt å samle alle muslimene i en

¹⁴⁹ Pirouet, 1980: 13.

¹⁵⁰ Uganda Bureau of Statistics. 2002.

¹⁵¹ Cia, World Factbook Uganda, 2008.

¹⁵² Pirouet, 1980: 13.

¹⁵³ Pirouet, 1980: 13.

nasjonal forsamling, noe som enkelte motsatte seg sterkt.¹⁵⁴ Acholi- og langi-befolkningen var svært bekymret i forhold til det nye regimet, og forholdt seg derfor lavt i terrenget.

3.6 Oppsummering

I dette kapittelet har jeg forsøkt å sette konflikten i Nord-Uganda inn i en historisk kontekst. Historien har vist at det er flere dypere forliggende årsaker til konflikten som utspiller seg i regionen i dag. Ustabilitet og krig er stikkord som har preget regionen siden før kolonitiden. Det kan derfor virke ironisk at landet som en gang ble betegnet som «Afrikas perle» av Sir Winston Churchill samtidig er et land med en svært blodig både fortid og nåtid.

Britenes favorisering av enkelte etniske grupperinger på bekostning av andre tjener som én bakgrunnsforklaring på konflikten i Nord-Uganda i dag. Samtidig ble Sør-Uganda prioritert utviklet økonomisk under kolonitiden på bekostning av områdene nord i landet.

Siden Tito Okello ble avsatt av NRA med Yoweri Museveni i spissen, har acholi-stammens tradisjonelle dominans i det nasjonale militæret blitt sterkt svekket. Siden den gangen har det utviklet seg et kraftig opprør i det okkuperte Nord-Uganda. I denne sammenhengen er acholiene et marginalisert folk som bor i en stat som de ikke fullt ut kan identifiserer seg med. Et dilemma oppstår dermed i å positivt kunne erkjenne sin etnisitet og etniske bakgrunn, for så å bli terrorisert, fordrevet og drept av samme grunn. Acholi-folket faller derfor mellom to stoler.

Krigen og den humanitære krisen som hjemsøker Nord-Uganda henger tett sammen med den væpnede konflikten og uroen i Sør-Sudan. Den pågående konflikten har skapt en humanitær krise i hele regionen, hvor en betraktelig andel av acholi-befolkningen i Uganda har blitt tvunget til å forlate sine hjem i bytte for dekning i overfylte flyktningleire. Dette reiser spørsmål om hva man kan gjøre for å fremme fred,

¹⁵⁴ Pirouet, 1980: 17.

rettferdighet og forsoning. Denne utfordringen er særlig viktig i en kontekst hvor konflikten fortsatt pågår og involverer et stort antall uskyldige sivile.

4. Acholi-ritualer

4.1 Introduksjon

Dette kapittelet har til hensikt å se nærmere på tradisjonelle ritualer i acholi-samfunnet. De tradisjonelle ritualene er ulike i omfang og varierer fra enkle riter til mer omfattende ritualer. Ritualene spiller en sentral rolle i acholi-samfunnet, da de anses å videreføre acholi-tradisjon og -kultur som har røtter som strekker seg langt tilbake i historien. Acholienes historie kan spores flere hundre år tilbake i tid, hovedsaklig basert på muntlig overleveringstradisjon og historisk-lingvistisk forskning.¹⁵⁵ Ved å undersøke ritualer kan man oppnå en forståelse av acholi-kultur, og mer spesifikt, hvordan denne kunnskapen kan brukes i freds- og forsoningsarbeidet i det borgerkrigsherjede Uganda. Denne slutningen kan trekkes på generelt grunnlag av studiet av andre ritualer og kulturer. Som Victor Turner (1969) sa:

I was forced to recognize that if I wanted to know what even a segment of Ndembu culture was really about, I would have to overcome my prejudice against ritual and start to investigate it.¹⁵⁶

Jeg vil i det følgende gi en presentasjon av de, etter min mening, mest relevante ritualene i forbindelse med reintegrering av tidligere barnesoldater. Ritualenes sosiale aspekter vil også stå sentralt i dette kapittelet. Flere tradisjonelle ritualer blir praktisert i de 53 IDP-leirene.¹⁵⁷ Jeg vil først fokusere på *agat*, *nyono tong gweno*, *goyo pii* og *lwoko pik wang*. Dette er ritualer praktisert i de leirene som jeg oppsøkte under feltarbeidet mitt, sommeren 2007, og jeg har fått se hvordan disse blir utført. Jeg vil også vie oppmerksomhet til ritualene *moyo kom* og *mato oput* som tradisjonelt har blitt brukt i forsoningssammenheng. De to sistnevnte har jeg ikke fått delta på selv, men har gjennom feltarbeidet tilegnet meg kunnskap om dem.

¹⁵⁵ Atkinson, 1999; Harlacher, Okot, Obonyo, Balthazard & Atkinson, 2006: 9.

¹⁵⁶ Turner, 1969: 7.

¹⁵⁷ Disse nevnes i kapittel 1 i denne oppgaven.

Praksisen rundt de tradisjonelle ritualene blir imidlertid ikke støttet fra alle hold, hvilket gjør bildet komplekst; eksempelvis avviser *born-again*-kristne denne praksisen. Bruken og promoteringen av ritualene blir dessuten trukket i tvil fra flere hold, som eksempelvis hos Tim Allen.

4.1.1 Acholi-tradisjon sett i sammenheng med ritualene

Respondentene mine anerkjente at tradisjonelle ritualer tidligere har vært viktige markeringer av sosial endring og aksept. Under en samtale om de tradisjonelle ritualers betydning påpekte en av mine informanter følgende:¹⁵⁸

Our grandfathers used the traditional rituals as a first step for relieving pain when an offence had been committed. It also meant that they by doing the rituals came clean with the community and could regain social acceptance.¹⁵⁹

Sitatet, hentet fra den tidligere barnesoldaten 20-årige «Joseph», beskriver tradisjonelle ritualer som verktøy for å komme til rette etter at en ugjerning er begått. Av det «Joseph» sier, fremgår det at ritualene har en funksjon både på individs- og samfunnsnivå. For individet betyr bruken av tradisjonelle ritualer, i første omgang «relieving pain», å lindre smerten som følger av ugjerningen som er begått. På samfunnsnivå fungerer ritualene derimot som et middel for å «come clean» med samfunnet og gjenvinne sosial aksept. Oppnåelsen av renhet kan i denne sammenheng ses som en metafor for en ikke-spenning mellom individ og samfunn.

Utsagnet kan også forstås som at en ugjerning vil tyngre vedkommendes hjerte, og at hjertet må renses fra denne ugjerningen ved at personen står til ansvar for det som er gjort. I en situasjon hvor en person har begått en ugjerning vil vedkommende gjerne ha behov for å lette på samvittigheten, hvilket i denne sammenhengen kan forstås som å fortelle sannheten til samfunnet.

¹⁵⁸ Intervju med informant «Joseph» i Gulu 12.06.07.

¹⁵⁹ Intervju med informant «Joseph» i Gulu 12.06.07.

«Josephs» påstand illustrer en tett relasjon mellom ritualene og tradisjonen i acholi-kulturen. Det som har fungert tidligere kan dermed ofte forklares som noe man kan dra nytte av i dagens acholi-samfunn. Acholiene bruker flere fraser for å uttrykke hva de betrakter som «tradisjoner» eller «tradisjonelt».¹⁶⁰ Det refereres eksempelvis ofte til *kit ma acholi macon gitimo*, som betyr hvordan acholiene gjorde det i gamle dager, og *kit ma acholi macon giniang*, som betyr hvordan acholiene forstod det i gamle dager.¹⁶¹ Denne tette referansen til «gamle dager»¹⁶² i acholi-konseptet «tradisjon» viser en viss forankring til fortiden. Dette til tross for at acholi-tradisjonen gjennom årenes løp er en dynamisk tradisjon under konstant forandring.¹⁶³ De tradisjonelle ritualene er i så måte relatert til fortiden eller «gamle dager», og den historiske referansen kan forklare noe av hvorfor disse ritualene står sterkt i acholi-samfunnet. Alternativt kan denne referansen forklares som en romantisert fremstilling, eller et illudert bilde på virkeligheten.¹⁶⁴

Til tross for en viss forankring til tradisjonell praksis, har man i nyere tid fått et stadig større generasjonsgap i forhold til «de eldres» endrede rolle. Ifølge Sverker Finnström er det ingen fullstendig støtte blant folk i Gulu til den tradisjonelle autoritetsrollen som «de eldre» innehar.¹⁶⁵ Deler av problemet kan forklares med såkalt «veranda elders». Dette refererer til «eldre» i eksil som sitter på sine verandaer og sladrer fremfor å innta aktive roller i sine lokalsamfunn. Finnström refererer til følgende oppfatning; «They lit a candle, left for London, and now the bush is on fire.»¹⁶⁶ Denne oppfatningen refererer til et historisk problem som går ut på at mange «eldre» i utgangspunktet oppfordret til at folk skulle slutte seg til rebellene, og i ettervirkningen av grusomhetene mot deres eget folk, mistet de noe av sin legitimitet. «De eldre» blir også til en viss grad beskyldt for å ha

¹⁶⁰ Harlacher, Okot, Obonyo, Balthazard & Atkinson, 2006: 9.

¹⁶¹ Ibid.

¹⁶² «Gamle dager» henspiller sannsynligvis til pre-kolonial tid. Se Harlacher, Okot, Obonyo, Balthazard & Atkinson, 2006: 9.

¹⁶³ Harlacher, Okot, Obonyo, Balthazard & Atkinson, 2006: 10.

¹⁶⁴ Allen, 2007; Branch 2007.

¹⁶⁵ Finnström, 2003: 284-290

¹⁶⁶ Finnström, 2003: 289.

snudd ryggen til dette problemet som demonstreres i sitatet. «Rensing» for å gjenopprette tillitten til de «eldre» var nødvendig før fredssamtalene kunne finne sted, selv om det forble en generasjonskonflikt.¹⁶⁷ Acholi-tradisjon og ritualpraksis kan derfor ikke sees isolert.

En av mine respondenter, «Mary», sa at det i mange tilfeller fortsatt forventes av tidligere soldater og deres familier at tradisjonelle ritualer arrangeres når de returnerer tilbake til det sivile liv mht. dagens situasjon.

Tradisjonelle seremonier er synonymt med glede og tilfredsstillelse [...] de løfter moralen til de tilbakevendte samtidig som de skyver *cen unna* [...] de hjelper alle til å glemme de triste hendelsene som tilhører fortiden. Alt dette hjelper til bedre reintegrering.¹⁶⁸

Sitatet over kommer fra ektefellen til en tidligere barnesoldat, som selv hadde vært såkalt «bush wife». «Mary» fortalte at ektemannen fikk amnesti av myndighetene i 2005 etter flere år i tjeneste under LRA. Selv om hennes mann, som var tidligere LRA-brigader, fikk amnesti av myndighetene, ble han ikke nødvendigvis *forsonet* med myndighetene og samfunnet rundt ham. Sverker Finnström argumenterer for at de fleste kommandanter som har fått amnesti av myndighetene etter år 2000, *overgir* seg til myndighetene snarere enn å *forsones* med myndighetene eller omgivelsene.¹⁶⁹

Da jeg skulle intervju dem i Gulu, hadde vi først en avtale om å møtes i området hvor de bodde klokken 18. Jeg ventet sammen med min tolk, som hadde laget avtalen, i over én time uten at verken «Michael» eller «Mary» dukket opp. Vi forsøkte på nytt å få til en samtale få dager etter, men denne gangen til et tidligere tidspunkt slik at ikke ventingen skulle bli problematisk i forhold til solnedgangen. Denne gangen fikk vi vente på at de skulle komme i en av naboenes hytte. Da de omsider kom, virket de imøtekommende, om enn noe skeptiske. De inviterte oss inn i hjemmet deres. «Michael» imponerte meg med

¹⁶⁷ Finnström, 2003: 284-290.

¹⁶⁸ Samtaler i Gulu med «Mary», 18.07.07, Intervjunotat på norsk.

¹⁶⁹ Finnström, 2008: 4.

sine engelskferdigheter,¹⁷⁰ mens hans kone holdt seg litt mer i bakgrunnen og var ustø i engelsk. Hun var flere år yngre enn sin mann, men hadde allerede fostret mange barn. Når hun fortalte, var det min tolk som oversatte til engelsk.

«Mary» opplevde det som nødvendig at mannen hennes gjennomgikk *nyono tong gweno* for å få lagt tiden under LRA bak seg, både for hans egen del og i forhold til forventninger i samfunnet for øvrig.¹⁷¹ *Nyono tong gweno* er et ritual som har som hensikt å ønske et familie- eller klanmedlem velkommen hjem igjen etter en tid borte fra hjemstedet. Ritualet er et preliminært ritual og er derfor ikke tilstrekkelig for å få bukt med alvorlige belastninger knyttet til eksempelvis drap. Som jeg vil komme inn på senere, kan *nyono tong gweno* være et nyttig første steg i slike prosesser, mens andre mer omfattende ritualer må til for å kunne fjerne *cen* (se nedenfor). Det kan virke motsigende at ritualene i kontekst av sitatet over, synes å bidra til at individet «glemmer» fortiden sett i forhold til Mircea Eliade og hans teorier om «eternal return».¹⁷²

«Eternal return», som kommer til uttrykk i religiøs handling, går ut på evnen til å returnere til mytisk tid og dermed gjenopplever de hendelser som karakteriserer denne fortiden.¹⁷³ Myter og ritualer betraktes av Eliade som kjøretøy som driver «eternal return» til mytisk tid.¹⁷⁴ Eliades arakiske teorier har hatt stor innflytelse i religionsvitenskaplig diskurs, men har høstet noe kritikk i enkelte kretser. Wendy Doniger¹⁷⁵ hevder at «eternal return» ikke er gjeldende i alle myter og ritualer selv om det kan brukes på mange av dem.¹⁷⁶ Glemselsmekanismene det refereres til i sitatet, henspiller sannsynligvis til postperioden etter ritualet, og ikke til selve ritualhandlingen. Slik jeg oppfatter det er utføringen av ritualet snarere en måte å komme videre på uten å ha med seg de negative opplevelsene i bagasjen. I den forbindelse anser jeg det ikke

¹⁷⁰ Jeg kommer tilbake til informanten «Michael» i kapittel 5.

¹⁷¹ Samtaler i felt med tidligere LRA brigader «Michael» og «Mary», Gulu, 18.07.07.

¹⁷² Eliade, (1951) 2004.

¹⁷³ Ibid.

¹⁷⁴ Eliade, 1967: 23.

¹⁷⁵ Eliades etterfølger ved University of Chicago.

¹⁷⁶ Eliade, (1951) 2004: xiii.

nødvendigvis som motsigende å ta konseptet «eternal return» i betraktning. Dersom individet opplever en tilbakevending til fortiden under ritualhandlingen, kan ritualet også hjelpe vedkommende med å «glemme» fortidens hendelser ved å tilrettelegge for at vedkommende og lokalsamfunnet som sådan, kan legge fortiden bak seg etter gjennomføringen av ritualet.

I forbindelse med tradisjonelle acholi-ritualer er det særlig viktig å legge *cen* bak seg, ettersom *cen* også kan oppleves som en ugunstig belastning. Sverker Finnström siterer en informants definisjon på *cen* som «spirits of people who died violently».¹⁷⁷ I tråd med denne beskrivelsen assosieres *cen* i «Marys» forklaring med noe negativt og som et motstykke til god moral. «Mary» fortalte videre at *cen* kan «drive en person til vanvidd», samtidig som det også kan infisere hjemmet.¹⁷⁸ Ifølge flere andre respondenter jeg snakket med i felt, tror acholiene at *cen* kan overføres til andre dersom man pleier omgang med noen som besitter *cen*. Som en konsekvens av at denne oppfattes som kontaminerende, blir personer som har *cen* ofte sosialt utstøtt. Som vi også så i «Josephs» påstand, har de tradisjonelle ritualene vært betydningsfulle for tidligere generasjoner i form av å gjenvinne sosial aksept. Viktigheten av å løsrives fra *cen* blir uunngåelig i forhold til reintegrering i dagens Nord-Uganda. «John» forklarte hvordan *cen* kunne ha negativ innvirkning på en person i forhold til sosiale sammenhenger:

A person with *cen* can be of very bad influence [...] I would not like to share meals with a person with *cen*. Bad things can happen to me then [...]¹⁷⁹

Måltidet er et sosialt treffpunkt, og det oppstår en tydelig distanse dersom noen ikke vil dele et måltid med en person på bakgrunn av at vedkommende har *cen*. At en person blir sosialt utstøtt i en slik setting, viser hvordan man i acholi-samfunnet synes å betrakte *cen* som en trussel og som noe farlig. *Cen* kan derfor kategoriseres som noe urent som truer den symbolske orden og signaliserer kaos og sosial oppløsning.¹⁸⁰ En person som er uren,

¹⁷⁷ Finnström, 2003: 218.

¹⁷⁸ Samtaler i felt med «Mary», 18.07.07, Gulu, Feltnotat på norsk.

¹⁷⁹ Intervju med «John» i IDP 19.06.07.

¹⁸⁰ Douglas, (1966) 1997: 119-120.

som forurenser, har viklet seg inn i et uheldig mønster og vil alltid gjøre noe som ikke er riktig.¹⁸¹ På dette grunnlaget kan man forstå at en tidligere barnesoldat, som oppfattes som *cen*-befengt og uren, ikke blir sosialt akseptert. For at en tidligere barnesoldat skal kunne få sosial innpass i lokalsamfunnet blir dermed ofte løsningen å gjennomgå et ritual som har en rensende funksjon. Den tradisjonelle praksisen med ritualer forbindes i denne sammenheng med noe positivt som bidrar til bedre reintegrering av tidligere soldater.

Under feltarbeidet opplevde jeg ikke at noen tvilte på om ritualene hadde en virkning, og det kan fremstå som at dette er en rotfestet tro blant acholiene. Det er imidlertid ikke dermed sagt at alle *ønsker* å gjennomgå de tradisjonelle ritualene. *Born-again*-kristne har eksempelvis stilt seg skeptiske til dette pga religiøs overbevisning. Det er på dette grunnlaget at man kan si at den tradisjonelle praksisen ofte betraktes som positiv, selv om det også er visse problemer og begrensninger knyttet til praksisen. Gjennom kapittelet vil jeg gå inn på noen av de problemene og utfordringene som denne praksisen medfører. Dette vil jeg imidlertid utdype videre i kapittel 5.

4.2 Ritualer som forsoningsmekanismer

Under mitt feltarbeid oppdaget jeg at det blant acholiene hersker en bred oppfatning om at dype sosiale rifter i stor grad skyldes drap, og at det kreves utarbeidede forsoningsmekanismer for å gjenoppbygge de ødelagte sosiale relasjonene. Ånder som ble behandlet dårlig mens de var i live og drept eller begravd uten verdighet, må staggess fordi åndene vil søke hevn over de ansvarlige.¹⁸² Sosial forurensing kan også oppstå som følge av kontakt med de døde, eller gjennom blod fra de døde. Dette kan infisere både et individ så vel som en hel klan eller et helt naboskap. Ritualene er i denne sammenhengen nødvendige botemidler for å rense individet og gjenopprette sosial orden.¹⁸³ Alcinda Honwana argumenterer i den forbindelse med at renselsesprosessen derfor må ses som en

¹⁸¹ Douglas, (1966) 1997: 119.

¹⁸² Lundin, 1998: 104-118.

¹⁸³ Ibid.

fundamental betingelse for kollektiv beskyttelse mot forurensning, og for sosial reintegrering av krigsrammede mennesker i et samfunn.¹⁸⁴

Dette er en utbredt tankegang i flere afrikanske samfunn, en forestilling som gjør at tradisjonelle ritualer får stor betydning i lokalsamfunnene. Land som Angola og Mosambik kan her nevnes som eksempler.¹⁸⁵ I Angola forklarte tradisjonelle ledere, helbredere og «eldre» at tradisjonelle ritualer brukes for å rense og reintegrere eksksoldater som har vendt hjem. Dette gjøres ifølge Honwana for å gjenoppbygge sosiale relasjoner slik at den tidligere stridende kan legge sine krigserfaringer og traumer bak seg, og igjen innta en plass i lokalsamfunnet.¹⁸⁶

Nord-Uganda er intet unntak, og de tradisjonelle ritualene har stor betydning for de internt fordrevne innenfor leirene i denne regionen. En av «de eldre» som jeg intervjuet i IDP-leiren Alero sa at stridende i LRA utvikler et tankesett som i stor grad involverer drap. Tankesettet må endres slik at vedkommende kan finne tilbake til sitt gamle selv igjen:

During the time in the bush, [they] only think of killing, and some of them even learn how to kill their own parents. When they return, they have to learn how to become the person they used to be again.¹⁸⁷

I denne konteksten kan utføringen av et ritual med renselsesfunksjon på en tidligere stridende tjene som en *garantiordning* for å få vedkommende tilbake på rett kjøll og vekk fra krigsrelatert tenkning. Det er med andre ord viktig for de berørte på flere plan at ritualene foretas. Enkeltindividet som skal renses og finne tilbake til sitt gamle selv igjen, kan ved å gjennomgå et ritual bedre finne sin plass i samfunnet og distansere seg fra de grusomheter vedkommende eventuelt har begått. «De eldre» søker samtidig på denne måten å sikre at eksempelvis tidligere barnesoldater som har drept, ikke skal drepe igjen.

¹⁸⁴ Honwana, 2006: 106-109.

¹⁸⁵ Honwana, 2006: 110-114.

¹⁸⁶ Honwana, 2006: 112.

¹⁸⁷ Intervju med uformell representant for «de eldre», (A) i IDP-leiren Alero, 16.06.07.

Det er viktig i denne sammenheng å huske at acholi-samfunnet ikke er basert på samme rettspraksis, kriminalomsorg og samfunnssikring som vestlige samfunn. De tradisjonelle ritualene er, slik det fremkommer i sitatet over, en måte å trygge samfunnet på i etterkant av drapshandlinger, og sikre at slike handlinger ikke gjentas. I den forbindelse kan det være relevant å trekke inn Mary Douglas (1966). Hun sier noe om hvorfor «primitive» samfunn er mer opptatt av forurensningsideer og forestillinger om renhet og urenheter enn moderne kulturer.¹⁸⁸ Det hun betegner som «primitive» samfunn er en bestemt type samfunnsformasjoner som kan forklares med tradisjonelle og førmoderne kulturer. Argumentet går ut på at forestillingen om urenheter oppstår i situasjoner hvor det kulturelle systemets grenser er truet. Derfor vil slike forestillinger være spesielt utbredt i «primitive» samfunn hvor sosial orden er avhengig av samfunnsmedlemmenes egne kollektive rituelle handlinger.¹⁸⁹

Barn regnes ikke som fullt moralske og sosiale personer i acholi-samfunnet, selv om de anses for å være et menneske fullt ut. I acholi-terminologien brukes begrepet *bedo dano* om å være et menneske og *odoko dano* om å bli et menneske, da forstått som et moralsk og sosialt sådan.¹⁹⁰ Følgelig regnes ikke barn som fullstendig ansvarlige for sine handlinger.¹⁹¹ Skillelinjen for at en gutt eller jente skal bli et moralsk ansvarsfullt menneske går idet vedkommende er i stand til å motta råd fra eldre samt hjelpe til i hjemmet. Okot p'Bitek (1986) mener at det å bringe vann eller mat til besøkende kan være et eksempel på å hjelpe til i hjemmet, og dette gjøres vanligvis fra tiårsalderen.¹⁹² I dypere forstand kan dette imidlertid referere til når man er moden nok til å få egne barn, men i forbindelse med barnesoldatproblematikken kan det referere til når de er gamle nok til å holdes moralsk ansvarlige for egne handlinger når deres «kulturelle agens»¹⁹³ er komplett.¹⁹⁴ I denne diskusjonen om «kulturell agens» og «den moralske personen»

¹⁸⁸ Douglas, (1966) 1997: 85-102.

¹⁸⁹ Ibid.

¹⁹⁰ Finnström, 2008: 16.

¹⁹¹ Ibid.

¹⁹² Finnström, 2008: 16-17.

¹⁹³ Agens refererer til den som utfører en handling.

¹⁹⁴ Finnström 2008: 17.

referer Finnström til diskursen om forsoning og fredsbygging, hvor barn sannsynligvis heller fremheves som overlevende dvs. ofre enn sin rolle som gjerningsperson.¹⁹⁵

4.3 Agat

Før man kan initiere ritualer tilkalles forfedrene for at de eldre skal kunne kommunisere med den åndelige verden.¹⁹⁶ Dette kalles *agat*, og blir gjort for å få tillatelse til seremonien man ønsker å utføre. Ettersom *agat* gjøres i forkant av et ritual kan det være hensiktsmessig å klassifisere *agat* som en rite. Dersom *agat* ikke blir gjort i forkant av et ritual, får man ikke varslet de religiøse agentene, og ritualet vil dermed feile. I ritualet for personer som har drept i krig, *Kwero merok*, brukes eksempelvis *agat* for å jage bort *cen*.¹⁹⁷ Et viktig moment i acholi-kosmologien, er at *cen* har kraft til å sende sykdommer og ulykke over en drapsperson og hans eller hennes klan som et resultat av ugjerningen. Under et intervju med grunnskolelæreren «Jeffery» i IDP-leiren Pagak fikk jeg forklart hvordan acholi forholder seg til døden:

We believe that even if a person is dead, his spirit still lives on. If the spirit is not brought to rest it might be disturbing us [...] those who have died and are left unburied, have angry spirits.¹⁹⁸

Slik informanten «Jeffery» beskriver det i dette sitatet, henger ånder og konseptet om forfedre tett sammen. Alle ånder er ikke nødvendigvis «ondsinnede», men som «Jeffery» sier, tror acholiene at personer som ikke er blitt ordentlig begravd etterlater seg sinte ånder. «Jeffery» fortalte at han nærmest daglig opplevde i undervisningssammenheng at noen elever kunne skrike høyt i frustrasjon eller opptre voldelig og aggressivt mot medelever. «Some of the students might run out of class while screaming».¹⁹⁹ «Jeffery» mente forklaringen lå i at disse elevene var plaget av sinte ånder, *cen*. Etter samtalen med «Jeffery» og en annen lærer ved samme skole, gikk vi inn

¹⁹⁵ Finnström, 2008: 17.

¹⁹⁶ Liu Institute for Global Issues & Gulu District NGO Forum, 2005

¹⁹⁷ Harlacher, Okot, Obonyo, Balthazard & Atkinson, 2006: 103.

¹⁹⁸ Intervju med informant «Jeffery» i IDP-leir, Pagak, 02.07.07.

¹⁹⁹ Ibid.

i klasserommet for *P7-elever* og delte ut ark og fargestifter. Elevene ble instruert i å tegne hva som helst, noe som resulterte i at påfallende mange tegnet våpen, soldater og andre krigsrelaterte ting. Dette illustrerer hvor dypt barn i regionen er preget av konflikten.

Slik det kommer frem av sitatet må disse åndene tilkalles gjennom *agat* for at et ritual kan igangsettes, og eventuelle forstyrrelser fra åndene unngås. I krigssammenheng er et ritual med renselsesfunksjon derfor viktig for å rense en drapsperson fra den drepte fiendens ånd.²⁰⁰ Denne praksisen er også aktuell i forhold til LRA-stridende som har utført drap, og som siden har returnert til sivilsamfunnet. Som jeg vil komme tilbake til (under punkt 4.5) blir oftest ritualer som *nyono tong gweno* benyttet. Man kan dog hevde at selv om *nyono tong gweno* er et viktig ritual for renselse, kan det fremstå som et foreløpig ritual for velkomst og som en begynnelse på en lengre renselsesprosess.²⁰¹ I den sammenheng kan de tilbakevendte som er alvorlig *cen*-befengte²⁰² ha behov for kraftigere ritualer i tillegg til førstnevnte, som *kwero merok*, hvilket varer over 3-4 dager.²⁰³

4.3.1 Kristendommen og de tradisjonelle ritualene

Ettersom kristendommen står sterkt i Uganda reflekteres dette i omgangen med de tradisjonelle ritualene. I den forbindelse er ikke alltid «tradisjonelle» tilnæringsmetoder like viktig og meningsbærende for alle i Nord-Uganda, selv om de står sterkt hos mange. En stor andel kristne acholi, herunder spesielt *Balokole* som betyr «de frelste», betrakter eksempelvis tradisjonell praksis som «sataniske».²⁰⁴ Videre kan unge mennesker, som har vokst opp i krigstider med begrensede muligheter til å delta i slik tradisjonell praksis, ha vanskelig for å forstå verdien av tradisjonelle tilnæringsmetoder, i motsetning til eldre generasjoner som har hatt et mer aktivt forhold til det.

²⁰⁰ Harlacher, Okot, Obonyo, Balthazard & Atkinson, 2006: 100.

²⁰¹ Ibid.

²⁰² Dersom man har drept noen på kloss hold eller lignende.

²⁰³ Harlacher, Okot, Obonyo, Balthazard & Atkinson, 2006: 100.

²⁰⁴ Harlacher, Okot, Obonyo, Balthazard & Atkinson, 2006: 114.

Under en samtale med lederen for Redd Barna i Gulu fikk jeg vite at organisasjonen selv hadde erfaring på dette området.²⁰⁵ Som livssynsøytral organisasjon promoterer ikke Redd Barna tradisjonelle ritualer overfor de tidligere barnesoldatene, men de tilrettelegger for det dersom barna selv ønsker det. I den forbindelse kunne hun bekrefte at særlig «nyfrelste» kristne eksbarnesoldater anså de tradisjonelle ritualene som sataniske. De ønsket ikke å gjennomføre ritualene til tross for at det kunne forventes av lokalsamfunnet.

Some children refuse to do the traditional rituals, such as the «stepping on the egg» ritual [*nyono tong gwen*]. Especially the «born-again» Christian rejects this practise as satanic.²⁰⁶

Enkelte kristne NGO-aktører som jeg var i kontakt med under feltarbeidet, stilte seg gjennomgående kritiske til denne praksisen spesielt, og tradisjonelle ritualer generelt. Formannen for den amerikanske misjonsorganisasjonen «Favour of God» forklarte på vegne av organisasjonen hvordan de betrakter denne praksisen:

All the rituals we as humans do provoke the spirit inside it either it is Christian or demonic rituals. The Acholi rituals involve a certain demonic appeal [...] by doing the rituals you provoke the demonic aspect of it.²⁰⁷

At man allerede på stadiet med *agat* tilber andre krefter enn den kristne gud, utfordrer de kristne idealer som organisasjoner som «Favour of God»²⁰⁸ arbeider etter. Praksis i Gulu, og i områder utenfor byen, kunne dog virke sprikende. I landsbyen Kenene ble jeg fortalt av en gruppe som presenterte seg som de «eldre» at kirken ikke blandet seg inn i praksisen av tradisjonelle ritualer.²⁰⁹ Til tross for at den tradisjonelle ritualpraksisen kommer på diskurs med kristne organisasjoner som «Favor of God», har den også hatt sterke støttespillere i innflytelsesrike kristne ledere, deriblant den tidligere anglikanske

²⁰⁵ Informant Redd Barna i Gulu 11.06.07.

²⁰⁶ Ibid.

²⁰⁷ Samtaler i felt med leder for Favour of God, Gulu, 16.06.07.

²⁰⁸ Favour of God ble etablert som en nasjonal NGO i Gulu i 2004. Organisasjonen jobber med rehabilitering av krigsrammede barn i IDP leirer.

²⁰⁹ Samtaler i Kenene, 16.06.07.

biskopen i Gulu, Baker Ochola og den katolske erkebiskopen, John Baptist Odama. Disse fant i likhet med Dennis Pain, kristne dyder i de lokale skikkene.²¹⁰ Dennis Pain var en kristen antropolog med dyp forankring i det acholi-anglikanske miljøet, og skrev rapporten *The Bending of Spears* i 1997.²¹¹ Tim Allen antyder at de tiltak som er gjort i forhold til forsoning er et resultat av en urban elites fantasier, skapt og promotert av kristne organisasjoner, kirkegjengere og klanledere.²¹²

4.3.2 Ånder og forfedre i acholi-kulturen

Jeg vil i det følgende gi en kort presentasjon av forestillingen om ånder og forfedre i acholi-kulturen før jeg går videre til ritualene. Troen på ånder og forfedre spiller en sentral rolle i utførelsene av ritualene ettersom man i forkant av et ritual påkaller åndene, slik at de blir delaktige og tilstedeværende under de videre prosessene. Acholiene tror at *jok* og forfedrenes ånder rettleder den moralske ordenen for acholiene.²¹³ Som jeg var inne på i kapittel 3, tror acholiene at *jok* er en mektig ånd. «De eldre» anses videre for å være representantene som står *jok* nærmest.²¹⁴ I tilfeller hvor en ugjerning er gjort, vil *jok* sende ulykke og sykdom (*cen*) over folket inntil sømmelig handling gjøres av «de eldre» og vedkommende som i utgangspunktet gjorde ugjerningen.²¹⁵

The dead persons spirit can cause people illness and misfortune. If a person has been involved in killing at close range, he will be very affected by *cen* and a cleansing ritual will be necessary to avoid bad things happening to this person and his family and even his clan.²¹⁶

²¹⁰ Odama er leder for *the Acholi Religious Leaders Peace Initiative*. Se Allan, 2007: 149.

²¹¹ Pain utførte feltarbeid i Gulu by på slutten av 1960-tallet, og hadde vært leder for OXFAM i Uganda siden midten av 1980-tallet. Se Allen, 2007: 150.

²¹² Finnström 2008:11; Allan 2007; se også 2006: 165.

²¹³ Liu Institute for Global Issues & Gulu District NGO Forum 2005: 72.

²¹⁴ Liu Institute for Global Issues & Gulu District NGO Forum 2005: 11.

²¹⁵ Liu Institute for Global Issues & Gulu District NGO Forum 2005: 72.

²¹⁶ Samtaler i felt med representant for «de eldre», Coope, (B) 27.06.07.

Et av de viktigste momentene i acholi-kosmologien, er at acholiene tror at de dodes ånder lever videre, samt at disse har anledning til å påvirke folk som eksempelvis har vært involvert i deres død ved å kaste *cen* over dem.

When anything falls into the grave, like for instance a frog, this is a sign of misfortune in the home. Therefore a sacrifice should be done in order to remove the misfortune, either by slaughtering a goat or a chicken at the grave.²¹⁷

En representant for «de eldre» fortalte at et annet ulykkestegn i forbindelse med død og begravelse er dersom noe faller i en avdød persons grav. På samme måte som *cen* bringer ulykke, er også eksempelvis en frosk som faller i en grav en indikasjon på ulykke i hjemmet. Slik det fremkommer av sitatet over, må enten en geit eller en kylling slaktes ved graven for at ulykken skal fjernes.

The importance of doing this is to clean the home and sprinkle blood from the goat or the chicken on the people in the household.²¹⁸

I henhold til den informasjonen jeg fikk gjennom samtalen med representanten for «de eldre», skal blodet fra det slaktede dyret skvettes på de som tilhører hjemmet. På denne måten renses menneskene som tilhører hjemmet fra ulykken. Dette foregår ved gravstedet, men har likevel konsekvens for hjemstedet. Etersom hjemstedet må renses, forstår man at hjemmet er skittent som følge av ulykken og *cen*. Det er nødvendig å spre blodet for å gjenskape renheten. Dette strukturelementet viser hvordan tradisjonelle ritualer brukes for å renses det urene tilknyttet ulykken. Mary Douglas avslutter en argumentasjonsrekke ved å si at «når vi skyr det som er skittent, har det ikke noe med frykt eller fornuftsstridig adferd å gjøre: det er snarere en aktiv handling, et forsøk på å bringe samsvar mellom form og funksjon, å bringe helhet i tilværelsen».²¹⁹ I tråd med Douglas resonnement er slaktingen av dyret og den påfølgende skvettingen av blod en aktiv handling som gjøres for å skape orden og kontroll over situasjonen.

²¹⁷ Samtaler i felt med representant for «de eldre», Coope, (B), 27.06.07.

²¹⁸ Samtaler i felt med representant for «de eldre», Coope, (B), 27.06.07.

²¹⁹ Douglas, (1966) 1997: 21.

Det er rasjonelt at acholier ønsker å rense noe som fremstår som skittent eller urent. Når man i tillegg forholder seg til direkte konsekvenser av å ikke rette opp uheldige hendelser knyttet til begravelse, er det naturlig at man ønsker å gjøre det som må til for å hindre at en ulykke rammer hjemmet. Ifølge Émile Durkheim består religion i et «primitivt» samfunn av en rekke handlinger man må passe på å gjøre for å bevare samfunnet og sørge for at det går samfunnet vel.²²⁰ Samtidig var han fullt klar over at virkningen av religiøse ritualer er at de skaper og kontrollerer erfaringen.

Denne betraktningen sammenfaller med Malinowskis (1948) syn på religion og magi, ettersom han hevdet at mennesket tenderer i å vende seg til ritualer og magi når tingenes tilstand ikke kan kontrolleres fullt ut. Ved å vende seg til ritualer og magi kan man redusere usikkerheten knyttet til slike situasjoner, og man plages dermed mindre.²²¹ Den antropologiske ritualdebatten inkluderte også et alternativt syn på religion og magi. Funksjonalisten Radcliffe-Brown (1952) anså religion og magi som limet som opprettholder samfunnet og som manifesterer samfunnet og dets verdier.²²² Durkheim var meget opptatt av å studere hvordan religiøse ritualer gjør menneskenes sosiale roller tydeligere for dem, og dermed skaper samfunnet deres. På denne måten opprettholdes samfunnet også i henhold til Durkheims betraktninger.

I ettertid har imidlertid Mary Douglas påpekt at Durkheim har skapt et for enhetlig inntrykk av samfunnet.²²³ Hun argumenterer for at vi bør ta utgangspunkt i erkjennelsen av at samfunnslivet er mer komplekst enn hva Durkheim var villig til å innrømme. Likevel er det tydelig at Durkheims forklaring på hvordan religiøse ritualer skaper og bevarer samfunnet, til dels sammenfaller med rituell praksis i acholi-kulturen. Finnström peker på at en «eksistensiell» mellomvei kan være et nyttig verktøy i forståelsen av dynamikken knyttet til menneskets handlinger, også i Acholiland.²²⁴ Praktiseringen av de

²²⁰ Durkheim, 1912: 61.

²²¹ Finnström, 2003: 43.

²²² Ibid.

²²³ Douglas, (1966) 1997: 38.

²²⁴ Finnström, 2003:43.

tradisjonelle ritualene bidrar til å danne strukturen for acholi-samfunnet, ettersom ritualene til dels utføres med hensyn til fellesskapet og forfedrene. I konteksten av krig og eksterne innblandinger søker mange acholi et samfunnsmessig håp i rituell handling, hvilket eksemplifiserer en eksistensiell anstrengelse for å komme gjennom en vanskelig situasjon og håndtere utfordringer i hverdagen.²²⁵

Det differensieres ikke mellom levende og ikke-levende personer, ettersom avdøde personer lever videre gjennom sine ånder. Dette kan også være et aspekt som ufarliggjør døden, noe som kan være fordelaktig i krigssituasjoner. På denne måten forholder man seg i acholienes trosunivers aktivt til religion som et separat område, men som samtidig er blitt en del av den kulturelle praksis.

Luo teach their children that a strong animal called Obibi, which is bigger than the sky, is guarding them. The elders say that we can only see the stomach of Obibi. This cause fear in children and they can remember that Obibi is watching them and therefore stop them from acting badly.²²⁶

Utdraget over kommer fra den aldersmessig eldste av mine informanter, «Mama», som jeg intervjuet i landsbyen Kenene. Hun visste ikke selv hvor gammel hun var, men det ble foreslått av naboer at hun var mellom 80 og 100 år. Hun satt utenfor hytten sin i skyggen av det gressbelagte taket, og fortalte meg om tradisjonell praksis og acholi-kosmologi. Både barn og voksne flokket seg rundt og lyttet oppmerksomt til henne når hun fortalte, mens min tolk oversatte til engelsk. Det var tydelig at hun hadde stor respekt i landsbyen i kraft av hennes høye alder og kunnskap. Innimellom røyket hun håndrullede sigaretter med gloen i munnen (og altså ikke med gloen ut som normalt er).

Ifølge «Mama» er *obibi* et eksempel på en skikkelse som blir brukt i acholi-mytologien for å forklare for barn at de blir passet på selv om de voksne skulle være ute av syne. Samtidig spilles det på barns frykt, ettersom *obibi* blir beskrevet som et stort og sterkt dyr de bare er i stand til å se magen på. *Obibi* inntar på denne måten to roller, hvorav den ene

²²⁵ Finnström, 2008:20-21; Baines, 2007.

²²⁶ Intervju med informant «Mama» i Kenene, 16.06.07.

virker oppdragende og den andre gir barn en viss trygghet i kraft av å være tilstede ved fravær av voksne.

4.3.3 Ritualer med renselsesfunksjon

Ritualer med renselsesfunksjon blir i acholi-kulturen brukt til å bevare hjemstedet som et hellig sted med sosial stabilitet.²²⁷ Informant «Jim» antydte at mulighetene for å komme i kontakt med åndene er størst når man er borte fra sitt hjemsted.

Away from home you could happen to contact spirits, and if you are not cleansed upon returning back home the spirits might bring misfortune to the whole community [...]²²⁸

Den kollektive avstraffelsen som man risikerer at *jok* sender over lokalsamfunnet, gjør at det er i alles favør å bevare stabiliteten i hjemstedet. Enhver handling som ikke samsvarer med de etablerte normene i acholi-samfunnet vil forarge forfedrene og *jok*, og dermed er det ytterst nødvendig å gjennomføre et ritual med renselsesfunksjon for å reetablere stabiliteten. Forbannelsene som kan ramme lokalsamfunnet, eller den enkelte familie kan komme i form av død, tørke, sykdommer og andre destruktive faktorer.²²⁹

Det samfunnssentrerte aspektet vises igjen i forbindelse med de tradisjonelle ritualene, da motivasjonen for den enkelte eksbarnesoldat som gjennomgår disse ritualene ikke bare er individuell gevinst, men også blir gjennomført av hensyn til samfunnet som legger forventinger på den tilbakevendtes skuldre om å gjennomføre dette. Som jeg var inne på tidligere i dette kapitlet, ønsket «Mary» at hennes ektemann skulle gjennomgå *nyono tong gweno* for å få lagt tiden under LRA bak seg, både for hans egen del og i forhold til forventninger i samfunnet for øvrig. «Mary» påpekte med andre ord at forventninger i samfunnet er med på å motivere tidligere barnesoldater til å gjennomgå tradisjonelle ritualer. I den forbindelse er derfor hensynet til det kollektive ofte utslagsgivende for at de tidligere barnesoldatene velger å gjennomføre den rituelle praksisen. At *cen* kan kaste

²²⁷ Huyse, Ingelaere, Igreja, Dias-Lambranca, Latigo, Alie & Naniwe-Kaburahe, 2008: 105.

²²⁸ Intervju i felt «Jim», tidligere barnesoldat 05.07.07.

²²⁹ Liu Institute for Global Issues & Gulu District NGO Forum, 2005.

ulykke over hele samfunnet og ikke bare enkeltskjebnen, er en annen forklaring. Samtidig oppleves det tungt for barna å bli stigmatisert, som informant «Jim» fortalte på bakgrunn av egne erfaringer:

They didn't want to share food with me. Some of my friends were talking badly about me.²³⁰

Når det kommer til tradisjonell praksis av ritualer, har institusjonen Ker Kwaro Acholi (KKA)²³¹ stått for mye av praktiseringen og ivaretagelsen av de tradisjonelle ritualene, siden den ble reetablert etter Ugandas konstitusjon av 1995 under Yoweri Museveni.²³² Det bør også nevnes at den innflytelsesrike rapporten til Dennis Pain har bidratt til reetableringen av tradisjonelt lederskap i Acholiland.²³³ Før Museveni hadde den tidligere presidenten Milton Obote i 1966 avskaffet ordningen med store tradisjonelle ledere i landet.²³⁴ Ker Kwaro Acholi består av 20 medlemmer, inklusive «chiefs», «eldre» og noen få kvinner og yngre representanter.²³⁵ Institusjonens hovedansvarsområde er å representere tradisjonelle acholi-ledere, samt spille en viktig rolle i kulturelle henseende.²³⁶

Lederskapet i KKA har mye av æren for styrkingen av denne institusjonen som har støttet på mange utfordringer i forbindelse med den langvarige konflikten i nord. På grunn av dette ble tradisjonelle ritualer praktisert i IDP-leirene i regi av KKA. Institusjonen sitter på mye kunnskap om acholi-kultur, og har også bidratt til å modifisere en del av ritualene for å tilpasse dem moderne forhold. Fellesritualer er et av de nye konseptene KKA har bidratt til å forme. I et felles *nyono tong gweno*-ritual kan over hundre personer renses ved å barføtt trække på det samme egget.²³⁷ Disse kollektive ritualene har høstet positive tilbakemeldinger fra lokalsamfunnene, og det har i mange tilfeller gjort de tilbakevendte

²³⁰ Intervju med informant «Jim» i Gulu 05.07.07

²³¹ Huyse, Ingelaere, Igreja, Dias-Lambranca, Latigo, Alie & Naniwe-Kaburahe, 2008: 106.

²³² Liu Institute for Global Issues & Gulu District NGO Forum, 2005: 73.

²³³ KKA har mottatt betydelig finansiell støtte fra den belgiske stat.

²³⁴ Harlacher, Okot, Obonyo, Balthazard & Atkinson, 2006: 34.

²³⁵ Ibid.

²³⁶ Ibid.

²³⁷ Harlacher, Okot, Obonyo, Balthazard & Atkinson, 2006: 68.

ekssoldatenes byrde lettere å bære.²³⁸ Videre har de til tider fått stor medieoppmærksomhet når tidligere LRA-kommandanter har vært involvert.

Tim Allen setter imidlertid spørsmålstegn ved *Ker Kwaro Acholis* rolle og lokale støtte. Allen hevder det er mindre lokal konsensus på forsoningsritualer enn hva som tidligere har blitt påstått, og han mener videre at tilgivelsesseremoniene som utføres med assistanse fra en nylig etablert kulturinstitusjon ikke er så betydningsfulle som entusiastene innbiller seg.²³⁹ I artikkelen «The International Criminal Court and the invention of traditional justice in Northern Uganda» er Allen hard i sin kritikk mot fokuseringen på utvalgte ritualer for acholiene og deres umiddelbare naboer, og ikke for det ugandiske folk som helhet. Allen argumenterer at uansett hvilke problemer ICCs aktiviteter måtte ha vil mytifikasjon av et stammespesifikt alternativ avle fordømmer, og ikke bidra til å promotere nasjonal konsolidering.²⁴⁰

Allen tar på sett og vis et didaktisk oppgjør med en påstått kollektiv acholi-bevissthet, samt mytifikasjonen og idealiseringen av acholi-tradisjoner og forsoningsprosesser. Tiltross for at man kan sammenligne introduseringen av internasjonale kriminalrettsferdighetsmekanismer i andre land, som Rwanda og Sierra Leone, har det, ifølge Allen, vært særlig stor lobbyvirksomhet for anerkjenningen av lokale, tradisjonelle og styrkende juridiske tilnærminger.²⁴¹ I tillegg har ICC vist seg å være mer sårbar for argumenter som at dette er et vestlig og partisk rettskompromiss, som tilsidesetter og ignorerer lokale mekanismer for konfliktløsning og sosial forsoning, enn andre internasjonale rettsinstanser. Ifølge Allen skyldes dette at ICCs vedtekt krever at det komplimenterer nasjonale, juridiske prosesser når dette er mulig, samt at det handler etter både ofrenes og lovens interesse uten å forklare hvordan dette skal tolkes.²⁴²

²³⁸ Liu Institute for Global Issues & Gulu District NGO Forum, 2005:73.

²³⁹ Allen, 2007:148.

²⁴⁰ Ibid.

²⁴¹ I Rwanda har *gacaca*-rettsinstansene blitt et nasjonalt prosjekt. Disse har tiltross for problemer, hatt stor suksess i forbindelse med rettsoppgjøret etter folkemordet i 1994.

²⁴² Allen, 2007:148.

Personlig er jeg av den mening at internasjonal rett tuftet på gjeldene konvensjoner og menneskerettigheter må komme foran lokale forhold, ettersom dette gir beskyttelse og hindrer maktmisbruk. Det er imidlertid viktig å ikke være for forutinntatt i omgangen med ICC, og dersom man kan dra nytte av lokal rettspraksis i fred- og forsoningsarbeidet, er det viktig å samkjøre dette. Dette må gjøres med stor varsomhet ettersom man kan risikere at relativismen blir for dominerende. Konflikten i Nord-Uganda har som jeg har vist i kapittel 3 en internasjonal dimensjon som krever en internasjonal respons, og da kan man ikke uten videre ignorere ICC til fordel for acholi-tradisjoner.

4.4 Nyono Tong Gweno

Med *nyono tong gweno* ønsker man et familiemedlem, som har vært borte i en lengre periode, velkommen hjem igjen. Årsaken til at vedkommende har vært borte kan skyldes jobb, utdanning, jakt eller det kan være forårsaket av interne stridigheter.²⁴³ Dette ritualet utføres for å forsikre den hjemkomne om at vedkommende atter er et fullverdig medlem av familien. *Nyono tong gweno* har i nyere tid fått en ny aktualisering ved at ritualet har blitt benyttet i reintegreringsprosessen av tilbakevendte eksbarnesoldater. I den forbindelse forekommer ritualet hyppig i IDP-leirene, ettersom disse i praksis oppfattes som hjem. Ritualet organiseres vanligvis på familie- eller klannivå, men har i noen tilfeller også blitt arrangert i større skala som felles renselsesseremonier av KKA.²⁴⁴

A son or a daughter who has not been home for a while must stop before entering home. The child steps on an egg and an *opobo* twig without leaves, placed on the roadside. Then they go inside, remove the egg and they destroy it [...] when child soldiers return they must do it. The elders say *agat*; son or daughter of the clan, are you forgiven? Yes, because you were forced.²⁴⁵

Utdraget over kommer fra «Mama» i forbindelse med intervjuet jeg hadde med henne i landsbyen Kenene. Det første «Mama» gjorde før hun hilste på meg var å si *agat*, slik at jeg skulle få bli «blessed» ble det forklart. Hun demonstrerte hvordan en sønn eller datter

²⁴³ Samtaler i felt med leir-leder i Coope, 27.06.07.

²⁴⁴ Harlacher, Okot, Obonyo, Balthazard & Atkinson, 2006: 68.

²⁴⁵ Intervju med informant «Mama» i Kenene, 16.06.07.

må trække på egget som ligger ved en *opobo*-kvist, ved å løfte sine egne lamme ben over et egg og en *opobo*-kvist som hun hadde lagt foran seg. De arrangerte videre *nyono tong gweno* for meg slik at jeg kunne få se hvordan ritualet gikk til.

Som det kommer frem i sitatet tilhører *nyono tong gweno* en kategori av korte og relativt lite krevende ritualer. Selv om ritualprosedyren kan variere hos ulike klaner, benyttes som regel et egg, en kvist fra *opobo*-treet og et gaffelliknende redskap kalt *layibi*²⁴⁶ i *nyono tong gweno*.²⁴⁷ Egget plasseres mellom en delt *opobo*-kvist, mens «gaffelen» ligger bak. På vei tilbake til sitt hjemsted trækker den tilbakevendte på egget og går så over *opobo*-kvisten. Med denne korte handlingen er *nyono tong gweno* ritualet i snever forstand ferdig.²⁴⁸ Det er imidlertid viktig å merke seg at *agat* sies ifølge «Mama» etter den rituelle handlingen. *Agat* fremstår dermed som en konkludering på at ritualet har nådd sitt mål og tilgitt den tidligere barnesoldaten ved å slå fast at barnet ikke av egen fri vilje har vært i LRAs tjeneste.

Vanligvis organiseres ritualet på en landevei et stykke fra hjemmet. Det ble fortalt at grunnen til at ritualet ofte legges til et veiskille er at belastningene fra fortiden blir lagt igjen på veien og således fysisk distansert fra hjemmet. Samtidig kan man tolke utsagnet til «Mama» på en slik måte at det ikke er ritualhandlingen i seg selv som anses å være effektiv for renselse, men at den blir bekreftet av *agat* i etterkant. Ved å slå fast at barnet ikke har agert av egen vilje, produseres det et rituelt bevis på barnets uskyld.

Nyono tong gweno is made on a crossroad away from the village so that all the bad experiences made in the past can be left behind and not disturb the person any more.²⁴⁹

Dersom veien er delt, kan belastningene føres bort i flere ulike retninger, men det sentrale er at den forlates der. Det kan også trekkes paralleller til renselsesseremonier i andre land

²⁴⁶ Gaffelen heter *layebt* på acholi og brukes tradisjonelt til å åpne korn; Harlacher, Okot, Obonyo, Balthazard & Atkinson, 2006: 67.

²⁴⁷ Harlacher, Okot, Obonyo, Balthazard & Atkinson, 2006: 67.

²⁴⁸ Ibid.

²⁴⁹ Intervju med informant som har gjennomgått ritualet «John», Gulu 05.07.07.

som eksempelvis i Huambo i Angola. Når en tidligere soldat kommer tilbake til sivilsamfunnet i Angola, kan han ikke gå direkte inn i hjemmet uten først å tråkke på et egg som er plassert på dørstokken. Det ødelagte egget demonstrerer bruddet med fortiden, samt fordrivelsen av ånder som kan forfølge tidligere stridende.²⁵⁰ Ifølge en representant fra «de eldre» som jeg samtalte med under mitt feltarbeid, oppfatter acholiene at egget symboliserer nytt liv.

The egg is symbolizing new life, and it simply means that the egg is bringing new life back to the person as the person enters into a new environment.²⁵¹

Videre kunne en annen informant fortelle at egget symboliserer uskyld, ettersom det ikke har munn og dermed heller ikke kan snakke stygt om andre.

The egg has no mouth and cannot speak ill of others.²⁵²

Ettersom egget er skjørt, antyder dette at man ved å knuse det uskyldige også må gjenopprette uskylden. Uskylden gir i denne sammenhengen assosiasjoner til renhet. Barn som har blitt bortført av LRA er ansett for å ha vært uskyldige før de ble bortført, og det er derfor viktig å gjenopprette denne uskylden. *Opobo* er en såpete og glatt kvist som kan «vaske» bort eventuell ekstern innflytelse den hjemvendte har blitt utsatt for i sin periode borte fra hjemstedet.

The *opobo* is used in order to avoid that the child [returnee] will be called back by any external influence from the bush.²⁵³

Den tidligere barnesoldaten «Jim» fortalte at *opobo* brukes i LRA for å rette ut håret slik at det ble lengre.

²⁵⁰ Honwana, 2006: 113.

²⁵¹ Intervju i felt med representant for «eldre» i Coope, (B), 27.06.07.

²⁵² Intervju med informant «Joseph» 12.06.07, se også pkt 4.1.1.

²⁵³ Intervju med informant «Joseph» 12.06.07, se også pkt 4.1.1.

It is important to have long hair. I remember using the *opobo* twig [...] by rubbing the slippery twig between your fingers, you can drag your fingers through your hair and it will be very long because of the soap from the *opobo* on your hands.²⁵⁴

«Jim» kunne ikke forklare hvorfor det var viktig å ha langt hår som LRA-soldat, men det slo meg at de aller fleste barn i Gulu-distriktet, være seg jente eller gutt, nesten alltid hadde meget kort hår. Sannsynligvis hadde dette en praktisk funksjon ettersom hygienestandarden i IDP-leirene er lav, men det kan også fungere som en måte å distansere seg fra LRA på. I etterkant av feltarbeidet mitt i Nord-Uganda har jeg blant annet besøkt flyktningleirer i somaliregionen i Etiopia, som også har tilsvarende dårlige sanitære forhold. Her var det imidlertid ikke like utbredt med kort hår på jenter. Heller ikke i det sørlige Etiopia som har vært tørkerammet og med manglende tilgang på vann, har unge jenter hatt kort hår i samme omfang som i Nord-Uganda.

«Gaffelen» fremstår etter mitt syn som et symbol på å ønske en person velkommen tilbake til hjemmet, ettersom dette redskapet brukes i jordbruket og dermed er knyttet til produksjon av mat samt en aktivitet i hjemmet. Dette muliggjør dermed at familien igjen kan dele mat sammen. Etter at *nyono tong gweno* har blitt utført, forplikter både familien og samfunnet å leve sammen igjen i harmoni.²⁵⁵ Slike rensesritualer er som oftest praktisert i den private sfæren. Dette ritualet har, i tillegg til de hjemvendte eksbarnesoldatene, også blitt utført for tidligere LRA-kommandanter som har returnert til sine hjem etter å ha fått amnesti fra ugandiske myndigheter.

Nesten alle tilbakevendte fra LRA har gjennomført dette ritualet, inklusive de som tilhører andre stammer enn acholi. Over 12000 tidligere stridende har siden år 2000 fått amnesti fra ugandiske myndigheter.²⁵⁶ Seremoniene har blitt gjennomført av familiene i samarbeid med Ker Kwaro Acholi (KKA). Når det gjelder *nyono tong gwenos* rensesfunksjon, bør det understrekes at ritualet ikke kan forventes å rense en tidligere barnesoldat fra *cen* som har blitt påført *cen* som følge av drap. For å rense en person fra

²⁵⁴ Intervju med informant «Jim» 05.07.07

²⁵⁵ Liu Institute for Global Issues & Gulu District NGO Forum 2005.

²⁵⁶ Resolve Uganda 2008.

en slik aggressiv ånd kreves det et mer utarbeidet ritual, som *moyo kom* (*ryemo jok* eller *kwero merok*).²⁵⁷

The ritual [*nyono tong gweno*] made me feel better, but it did not make the nightmares go away [...].²⁵⁸

De fleste tidligere barnesoldatene strever med mareritt. Under samtaler i feltet fortalte flere at ritualene ikke hjalp nevneverdig med å få bukt med marerittene på lang sikt, selv om de tilsynelatende forsvant umiddelbart etter å ha gjennomgått renselsesseremoni, for senere å vende tilbake. Fra et klinisk psykologisk perspektiv er det liten sannsynlighet for at ritualet *nyono tong gweno* vil kunne kurere tilfeller med klare symptomer av traumatisk stress,²⁵⁹ eller som Finnström påpeker, post-traumatisk stress (PTSD).²⁶⁰ Ritualet kan likevel fungere godt som en velkomsthending og en begynnelse på en mer omfattende renselsesprosess i slike alvorlige tilfeller.

Ever since I got back and the nightmares started disturbing me at night, no one wanted to be with me anymore. This was very difficult for me [...].²⁶¹

I etterkant av ritualene opplever flere av de tidligere barnesoldatene stor skuffelse, ettersom de ofte har høye forventninger til at alt skal være leget etter gjennomføringen av ritualene. Til tross for utføringen av tradisjonelle ritualer, blir ikke alle eksbarnesoldater fri for problemene som utfordrer denne gruppen. Noen tar selvmord, og andre ønsker seg tilbake til LRA som følge av dette.²⁶² Spørsmålet som dermed stiller seg er hvem som egentlig er tjent med promoteringen av ritualene. Dette momentet vil jeg vende tilbake til i kapittel 5.

²⁵⁷ Harlacher, Okot, Obonyo, Balthazard & Atkinson, 2006: 67.

²⁵⁸ Intervju med informant «John», Gulu, 05.07.07.

²⁵⁹ Harlacher, Okot, Obonyo, Balthazard & Atkinson, 2006: 116.

²⁶⁰ Finnström, 2003: 218-219.

²⁶¹ Intervju med informant «John», Gulu, 05.07.07.

²⁶² Intervju i felt med representant for «eldre» i Coope, (B), 27.06.07.

4.5 Lwoko pik wang

Ritualet *lwoko pik wang*, eller på norsk «vaske bort tårene», blir ansett som et viktig ritual dersom den tilbakevendte har blitt sørget som følge av at man har trodd at vedkommende allerede var død, eller i tilfeller hvor det har vært uklart hvorvidt vedkommende var i live eller ei. Dersom de felte tårene ikke vaskes bort i et akseptabelt ritual, tror acholi at de felte tårene kan bringe ulykke.²⁶³ Jeg tok opp dette i en samtale med en gruppe «eldre» i IDP-leiren Coope, hvor en av dem forklarte det på følgende måte:

*If lwoko pik wang is not made for a person who has been mourned and reappeared, it is likely that the bitterness of the people who have been mourning will bring misfortune over the person. This isn't good for neither the person nor the community.*²⁶⁴

I likhet med *nyono tong gweno* varierer også ritualprosedyren i *lwoko pik wang* noe fra sted til sted. Standard er alltid at den tilbakevendtes ansikt vaskes med velsignet vann. Slik jeg fikk det demonstrert av de «eldre» velsignes vannet ved at *agat* sies. I den forbindelse intervjuet jeg en gruppe «eldre» i IDP-leiren Coope, hvorav en av dem sa følgende om *lwoko pik wang*:

The elders would sprinkle blessed water on your face to wash away the tears [...]²⁶⁵

Ritualet etterfølges av at *agat* sies, «*We had already wept for you; we thought that you were dead. May our sorrow that made us weep for you not bring any problem to you. Today we have washed our tears so that you may stay healthy*».²⁶⁶

Representanten for «eldre»-gruppen sa videre at *lwoko pik wang* bør ses i sammenheng med *nyono tong gweno*.²⁶⁷ *Lwoko pik wang* følger ofte *nyono tong gweno*. Isolert sett, er

²⁶³ Harlacher, Okot, Obonyo, Balthazard & Atkinson, 2006: 70.

²⁶⁴ Intervju med informant «eldre» (B) i felten i IDP-leiren Coope, 27.06.07.

²⁶⁵ Intervju med informant «Jim» i felt 05.07.07

²⁶⁶ Harlacher, Okot, Obonyo, Balthazard & Atkinson, 2006: 72.

lwoko pik wang i sin enkleste form ferdig etter at den tilbakevendtes ansikt er vasket med velsignet vann. Dersom man har ressurser tilgjengelig, kan ritualet gjøres mer omfattende ved å inkludere slaktning av en geit.²⁶⁸ Etter at geiten er spist i et felles måltid, blir vannet man har brukt for å vaske hendene før og etter måltidet brukt i flere rituelle handlinger. Vannet blir først brukt til å skvette barnets ansikt som en velsignelse. Denne handlingen kalles «*goyo pii*» og er en del av *lwoko pik wang*.²⁶⁹

Goyo pii means a sort of a blessing, and you'll need it if you're under a lot of strain.²⁷⁰

Informanten «Jim», som selv hadde vært under LRA som barnesoldat, opplevde det befriende å få utført velsignelsen *goyo pii*. Etter *goyo pii* brukes vanligvis vannet til å rense barnet ved å helle det over det gressbelagte taket på hytten i det barnet går inn, og igjen når barnet kommer ut.²⁷¹ Til sist brukes vannet til å vaske bort tårene som er felt av familiemedlemmer og slektinger som beskrevet over i *lwoko pik wang*.²⁷² Dermed fjernes bitterheten som er knyttet til sørgingen. «Jim» sammenlignet *goyo pii* med et ritual som ble brukt internt i LRA før krigshandlinger.

I remember they used the [shea] oil,²⁷³ which they call *moya* and they put it on you and it will make you bullet proof. Then you make sort of a promise and it protects you [...] it is a sort of blessing. Your mind needs to be strong [...] LRA operates in small units. The ritual is in accordance to the commandant. If the commandant dies, the rest of the group can join another unit. They will give you several restrictions, such as don't eat *malaquang* and you are not allowed to do so. If you do it, the ritual will not work. Normally you are not allowed to drink or eat in three days, and you can be sure that the soldiers will have to break this rule. This makes it easy to

²⁶⁷ Intervju med informant «eldre» (B) i felten i IDP-leiren Coope, 27.06.07.

²⁶⁸ Harlacher, Okot, Obonyo, Balthazard & Atkinson, 2006: 71.

²⁶⁹ Ibid.

²⁷⁰ Intervju med Informant «Jim» i felt 05.07.07

²⁷¹ Harlacher, Okot, Obonyo, Balthazard & Atkinson, 2006: 71.

²⁷² Ibid.

²⁷³ «Jim» brukte selv det engelske ordet coconut oil, men har mest sannsynlig siktet til shea, ettersom han også brukte luo betegnelsen *moya*, som betyr shea nut butter oil. Okot p'Bitek har fremhevet *moyas* viktige posisjon i acholi-tankesettet i forbindelse med alle mulige ritualer.

explain when someone gets killed and die although they've been sprinkled with water prior to the battle.²⁷⁴

Slik det kommer frem i utsagnet over, er metoden å skvette væske også brukt av LRA i forkant av krigshandlinger. En parallell kan også trekkes til Alice Lakwena og HSM som jeg nevnte i kapittel 3. Forskjellen ligger i at vannet i *goyo pii* brukes for å symbolisere felte tårer, mens oljen i LRA-ritualet brukes for å beskytte soldaten mot kuler fra UPDF. Det sies at Kony kan se og kontrollere kulene. Oljen som brukes på soldatenes bryst, illustrerer på mange måter et usynlig skjold som også skal beskytte mot kuler. Det kan virke paradoksalt at en tidligere barnesoldat erfarer å bli skvettet med olje i forbindelse med forberedelser til strid under LRA, for så igjen å bli skvettet med vann av «de eldre» i *goyo pii*.

En tidligere barnesoldat møter i et slikt tilfelle to ritualer med sterke likhetstrekk når det kommer til gjennomføring, men med totalt forskjellig hensikt. *Goyo pii* kan i denne sammenhengen fungere som en respons på LRA-ritualet. Følgende motsetningspar kommer til syne, ansikt – bryst, vann – olje og tårer – skjold. Vannet symboliserer som sagt felte tårer, men vann brukes også for å rense noe. I denne sammenhengen kan vannet også fungere som et renselsesmiddel mot oljen som ble brukt i LRA-ritualet. Oljen symboliserer et beskyttende skjold, mens tårer er noe som viser sårbarhet. Teknikken er den samme og bidrar til å skape en følelse av kontinuitet for individet. Symbolstrukturen kan ses på som en refleksjon på gjenopprettelsen av orden.

4.6 Moyo kom

I noen sammenhenger brukes som sagt *moyo kom* om ritual som omfatter både *nyono tong gweno* og *lwoko pik wang*.²⁷⁵ Under dette avsnittet skal jeg imidlertid gjøre rede for *moyo kom* som et eget ritual rettet mot individuell rensing. Jeg har ikke selv fått se hvordan *moyo kom* utføres. Ifølge «eldre» har *moyo kom* fortsatt et bredt bruksområde i

²⁷⁴ Intervju med Informant «Jim» i felt 05.07.07

²⁷⁵ Se punkt 4.4.

dag.²⁷⁶ For acholi er det svært viktig at barn som kommer tilbake fra LRA renses i et ritual som *moyo kom*, da dette er en mer grundig rensing enn hva man får gjennom henholdsvis *nyono tong gweno* og *lwoko pik wang*. Kontakt med døden er eksempelvis en årsak til at man bør gjennomgå *moyo kom*, ettersom den dødes ånd kan sende ulykke over vedkommende som er i nærheten selv om denne ikke nødvendigvis er drapspersonen. Dvs at en død persons ånd kan tro at en tilfeldig person som eksempelvis befinner seg på åstedet hvor den døde personen ble drept, var drapspersonen. Det er derfor nødvendig med en omfattende renselse for å bli kvitt negativ innflytelse fra den dødes ånd.²⁷⁷

Moyo kom can remove *cen* and bitterness from the heart and it will bring good health.²⁷⁸

Hensikten med *moyo kom* er derfor å rense en person fra åndelig urenheter og hindre at vedkommende blir utsatt for dårlig helse eller ulykke som følge av den åndelige urenheten. Grunnet variert rituell praksis mellom ulike klaner, varierer også praktiseringen av *moyo kom* noe fra sted til sted. Det som gjør *moyo kom* til et mer omfattende ritual enn *nyono tong gweno* og *lwoko pik wang*, er at *moyo kom* alltid innebærer slakt av geit. Før geiten slaktes er det vanlig prosedyre at «de eldre» påkaller forfedrene.

The elders call for the ancestors before the goat is slaughtered [...] after it is cut open, a small piece from its insides are put on the person who needs to be cleansed and have bad *cen* removed.²⁷⁹

Etter at forfedrene er påkalt skal en del av innvollene fra geiten legges på den som skal renses bryst samtidig som «de eldre» gir sine velsignelser (*agat*). Noen ganger inkorporeres også andre ritualer som *goyo pii*.²⁸⁰ Ifølge enkelte «eldre», er *moyo kom* et egnet og nødvendig rensesritual for barn som har vært i fangenskap hos LRA.²⁸¹ Av

²⁷⁶ Harlacher, Okot, Obonyo, Balthazard & Atkinson, 2006: 97.

²⁷⁷ Harlacher, Okot, Obonyo, Balthazard & Atkinson, 2006: 98.

²⁷⁸ Intervju med gruppe «eldre», (A) i IDP-leiren Alero, 16.06.07.

²⁷⁹ Intervju med gruppe «eldre», (A) i IDP-leiren Alero, 16.06.07.

²⁸⁰ Harlacher, Okot, Obonyo, Balthazard & Atkinson, 2006: 98.

²⁸¹ Ibid.

den grunn fremheves *moyo kom* av noen hold, som et svært aktuelt renselsesritual i forbindelse med den pågående konflikten i Nord-Uganda i dag, og reintegreringsarbeidet i kjølvannet av dette.²⁸²

4.7 Mato oput

I sin rapport, *The Bending of Spears*, identifiserte Dennis Pain *mato oput* som en viktig komponent for å fremme fred og rettferdighet i Acoliland.²⁸³ Mye takket være Pains rapport, har man i forbindelse med acholi-rettferdighet tendert i å fokusere på bare et ritual, *mato oput*, som betyr «å drikke den bitre rot».²⁸⁴ Det ble fremholdt at dette var et antikt ritual som tillot forsoning med kompensasjon fremfor hevn, og at det var konsensus blant opinionsledere på at dette var viktig for fred og forsoningsarbeidet blant acholiene.²⁸⁵ I felten ble jeg tilbudt av de «eldre» i flyktningleiren Coope å få se dette ritualet mot betaling. Jeg avslo ettersom jeg følte dette ikke ble riktig og autentisk.

Etter utgivelsen av denne rapporten tok en internasjonal NGO, Acord,²⁸⁶ ansvar for å undersøke hvorvidt denne konsensusen blant opinionslederne virkelig reflekterte acholienes holdninger.²⁸⁷ Acord konkluderte med at tradisjonelle strukturer var svake og fragmenterte, samt at mange av de «eldre» ikke visste sikkert hvordan man skulle utføre tradisjonelle ritualer. Videre var det utstrakt uenighet omkring hvem som virkelig var tradisjonelle ledere, og det var få som i det hele tatt betraktet de tradisjonelle strukturene som en prioritering.²⁸⁸

²⁸² Pain, 1997; Allen, 2007:149.

²⁸³ Allen, 2007:149.

²⁸⁴ Allen, 2007:149.

²⁸⁵ Ibid.

²⁸⁶ I januar 1999 stilte Belgia ressurser til rådighet for å gjennomføre en evaluering. Den internasjonale NGOen, *the Agency for Cooperation and Research in Development*, (Acord), tok over dette arbeidet. Se Allen, 2007:151.

²⁸⁷ Allen, 2007:151.

²⁸⁸ Allen, 2007:151.

Pains argumenter ble også undersøkt av en uavhengig forsker, Mark Bradbury, som en del av en sammenlignende studie på fredspraksis.²⁸⁹ Bradburys funn sammenfalt med Acord, men han påpekte også en spenning blant de «eldre» over de mulige finansielle fordelene. Ifølge Bradbury var det bekymringer over om den eksterne støtten til de tradisjonelle lederne bare var en måte å bringe regionen under tettere statlig oppsyn uten å bidra til forbedret utdanning og økonomisk utvikling.²⁹⁰

Hensikten med *mato oput* er å gjenopprette et forhold mellom to parter (klaner eller familier) som har blitt forsuret som følge av et drap. Drapet kan være både med og uten overlegg.²⁹¹ Den største utfordringen er nok hvorvidt *mato oput* hensiktsmessig kan overføres til dagens konflikt som utspiller seg i acholi-regionen; et moment som det fremdeles hersker stor uklarhet omkring. Umiddelbart etter at drapet har skjedd brytes all kontakt mellom de to partene. Dersom partene har kontakt med hverandre, risikerer offerets klan eller familie også å bli utsatt for sykdommer og ulykke som følge av *cen*. Uten kontakt vil *cen* imidlertid kun ramme drapspersonens klan eller familie.²⁹²

Mato oput utføres etter at en meglingsprosess har brakt to familier eller klaner sammen. Gjerningspersonen aksepterer ansvar, ber om tilgivelse og må gi oppreisning til ofrene. Kompensasjon for et overlagt drap er vanligvis ti kveg og tre geiter.²⁹³ Dette er store verdier i acholi-samfunnet særlig med tanke på utbredt fattigdom i IDP-leirene. Det kan derfor ta flere år å samle inn disse verdiene når man først har blitt enige om oppreisning. Det kulturelle idealet er at drapspersonen og de ansvarlige «eldre» konsulterer andre klanmedlemmer for å se hvor mye hver husholdning kan bidra med, ettersom et drap angår hele klanen.²⁹⁴

²⁸⁹ Undersøkelsen det refereres til, ble bemedlet av flere giverland, inklusiv Sverige, Norge, Nederland, Tyskland, Australia og Storbritannia. Se Allen, 2007: 151.

²⁹⁰ Allen, 2007: 151.

²⁹¹ Harlacher, Okot, Obonyo, Balthazard & Atkinson, 2006: 80-82.

²⁹² Harlacher, Okot, Obonyo, Balthazard & Atkinson, 2006: 81.

²⁹³ Harlacher, Okot, Obonyo, Balthazard & Atkinson, 2006: 82.

²⁹⁴ Ibid.

Gjerningsmannen og offerets familie deler så en bitter rottdrikk fra en *kalebass*²⁹⁵ for å minnes og begrave den bitterheten forårsaket av det forsurende forholdet. Dette er en meget symbolsk akt ettersom det impliserer at man legger bitterheten som følge av drapet bak seg og at begge parter møtes i forsoning. Drikken deles av to personer, henholdsvis en representant fra hver part, mens de kneler mot hverandre. Dette repeteres til alle representantene fra hver part som deltar i ritualet har drukket drikken.²⁹⁶ Før ritualet er avsluttet forventes det at *cen* fra den drepte personen vil besøke drapspersonen og forårsake sykdom i vedkommendes familie eller klan.²⁹⁷ Det liminale stadiet i ritualet er derfor et risikabelt stadium for de involverte. Selv om drapspersonen ikke skulle tror på *cen*, vil denne tradisjonelle troen, som involverer store konsekvenser for drapspersonen familie eller klan, være en sterk motivasjon for vedkommende å støtte prosessen.²⁹⁸ De sosiale konsekvensene blir overveiende, og dersom en drapsperson nekter å gjennomgå ritualet, kan vedkommende lett bli anklaget dersom sykdom som eksempelvis malaria skulle ramme familien eller klanen.

Et annet acholiritual, *gomo tong*, som kan oversettes med spydvridning, symboliserer slutten på fiendtligheten mellom grupper, og blir også utført med diskusjoner og sannhetsfortelling.²⁹⁹ *Gomo tong* er et ritual som brukes i forbindelse med drap mellom to grupper, være seg klaner, naboer eller andre. Ritualet innebærer et løfte fra begge sider om at et slik drap ikke skal forekomme igjen.³⁰⁰ Løftet skal fremkalle den «levende døde». Ifølge en gruppe «eldre» vil et brudd på løftet føre til at spydspissen, som brukes av den parten som bryter løftet, vendes mot den angripende part som har brutt løftet.³⁰¹ *Gomo tong* kan utføres både i sammenheng med *mato oput* eller isolert. Det er imidlertid vanskelig å gjennomføre et slikt alternativ pga krigsforbrytertiltalet utstedt av ICC for

²⁹⁵ Kalebass (eng. Calabash) eller afrikansk flaskegresskar. Dersom denne høstes moden kan den tørkes og brukes som en flaske eller som annet utstyr. Kalebass var en av de første kultiverte plantene i verden som ikke ble dyrket bare for mat men også som en oppbevaringskoneiter.

²⁹⁶ Harlacher, Okot, Obonyo, Balthazard & Atkinson, 2006: 84.

²⁹⁷ Harlacher, Okot, Obonyo, Balthazard & Atkinson, 2006: 80.

²⁹⁸ Ibid.

²⁹⁹ Pain, 1997.

³⁰⁰ Harlacher, Okot, Obonyo, Balthazard & Atkinson, 2006: 91.

³⁰¹ Ibid.

fire LRA-kommandanter i 2005.³⁰² ICC lot den ugandiske regjeringen få vite at de ville reise tiltale mot dette LRA/M lederskapet for krigsforbrytelser.³⁰³ I dag er to av kommandantene døde og én av dem ble kidnappet av LRA i en alder av ti år.³⁰⁴

Etter våpenhvilen og uverdighetene som følge av krigen, søker ugandere nå en aktiv rolle i løsingen av konflikten som har ødelagt deres liv og redusert den vanlige acholi til observatører av egen skjebne. Lokal rett innenfor rammene av egne samfunn kan gi de pårørende noe av den tapte verdigheten tilbake. Tradisjonelle metoder for forsoning kjemper seg frem blant acholiene til tross for kravene fra ICC, noe som gjenspeiler acholienes tillit til sin skarpsindighet og rike kulturarv. Dog er ingen av løsningsforslagene perfekte. Det er vanskelig for det internasjonale samfunnet å sitte tilbake og se at det i Uganda foregår omfattende brudd på menneskerettighetene uten at dette skal få konsekvenser i internasjonale domstoler. Den ugandiske regjeringen bærer direkte politisk ansvar for en langvarig feilslått fredsprosess.

Selv om *mato oput* kan brukes på lokalt nivå opp mot enkeltindivider, er det stor uenighet om hvorvidt ritualet er et egnet verktøy for å sondere statens feil og krenkelser.³⁰⁵ Å få slutt på denne konflikten er en absolutt prioritet for dagens ofre og fremtidige generasjoner. Likevel kan man, ved å insistere på formelle rettspraksis, enkelt risikere å ødelegge fredsinitiativ. Det er en antropologisk sannhet at ritualer endres over tid, både i mening og i sin tilsynekomst,³⁰⁶ og noen ganger kan man anta at ritualer endres som følge av statlig innblanding. Allen hevder imidlertid at *mato oput* er endret som følge av press ifra giverland, og ikke statlig innblanding, for å tilpasse ritualet som et forsoningsritual relatert til dagens konfliktsituasjon i Nord-Uganda.³⁰⁷

³⁰² ICC, 2004.

³⁰³ Finnström, 2008: 6.

³⁰⁴ Finnström, 2008: 6.

³⁰⁵ Allen, 2007; Branch, 2007; Finnström, 2008.

³⁰⁶ Finnström, 2008: 20.

³⁰⁷ Finnström, 2008: 21; se også Allen, 2007.

Antropologen Finnström hevder at *mato oput* ikke kan ses som et krigsrelatert forsoningsritual, og var selv ikke borti noen tilfeller under eget feltarbeid hvor *mato oput* ble utført for å handskes med såkalte slagmarksrelaterte dødsfall.³⁰⁸ Likevel har forsoningsritualer som *mato oput* blitt presentert som selve løsningen på voldelig krig.³⁰⁹ Finnströms perspektiv er mer moderat og tar avstand fra en slik motsetning. Han foreslår at det kanskje snarere dreier seg om en *sosial* konsensus mht forsoningsmekanismer, fremfor en kulturell konsensus. Ritualene har blitt praktisert i lang tid om enn uvisst nøyaktig hvor lenge (se kapittel 1), og dette har ifølge Finnström medført at tradisjonene (i form av tradisjonell praksis) har overlevd. I den forbindelse trekker Finnström frem Sampsons forslag om å erstatte de romantiske ideene om forsoning og dialog med en mer moderat versjon av sameksistens. Finnström viser at dialogen som vi ofte vil se i forsoningspraksis, sjelden involverer genuin dialog.³¹⁰ Finnström fokuserer på *meningen* bak de tradisjonelle ritualene i stedet for en urokkelig bruk av konsepter. I kontekst av konflikten i Acholiland, har ritualpraksis som *mato oput* og *gomo tong* blitt beskrevet på engelsk som «reconciliation», mens en annen acholi betydning i bruk, *culo kwo*, kan forstås som hevn.³¹¹

Etter min mening er det lite fruktbart å fokusere på hvorvidt det er kulturell eller sosial konsensus om at den tradisjonelle praksisen og *mato oput*-ritualets historiske form. Mitt inntrykk var at det blant acholiene i Nord-Uganda hersket en bred enighet om at tradisjonelle praksis og *mato oput*-ritualet slik det fremstår i dag ligger forankret i acholi-kulturen. Dersom man inntar en mellomposisjon som anerkjenner den tradisjonelle ritualpraksisen som et uttrykk for acholi-kultur slik man oppfatter det i dag, men også anerkjenner at denne praksisen sannsynligvis er endret over tid i tråd med Allens argumentasjon, kan dette åpne for at den tradisjonelle praksisen også gir rom for ytterligere endringer som ivaretar de gruppene som i dag er marginaliserte.

³⁰⁸ Finnström, 2008: 17.

³⁰⁹ Finnström, 2008: 17.

³¹⁰ Finnström, 2008: 11.

³¹¹ Finnström, 2008: 12.

Ritualene påkaller uttrykksfulle følelser som hat, frykt, tilgivelse, hengivenhet, broderlighet og sorg. Sett i sammenheng med reintegreringsprosessene av tidligere barnesoldater vil gjennomføringen av et ritual med renselsesfunksjon innebære at barnet går fra en fase hvor brudd på fundamentale sosiale normer var akseptert, til en fase hvor barnet skal søke finne en plass i en fredfull tilværelse. I den første fasen er drap og andre ugjerninger ikke bare tillatt, men også ofte forventet.³¹² I gjennomføringen av eksempelvis *mato oput*, *moyo kom* eller *nyono tong gweno* involveres dermed individet i et tema som involverer både liv og død.

4.8 Renhet og urenheter; der kroppens grenser overskrides

Mary Douglas argumenterer i *Purity and Danger* for at ritualer relatert til renhet og urenheter skaper orden i livet eller tilværelsen. Dermed kan disse ritualene virke som positive bidrag til botsgang.³¹³ Ved hjelp av renselsesritualene blir symbolmønstre utarbeidet og vist offentlig. «Innenfor rammen av disse mønstrene blir motstridende elementer satt i relasjon til hverandre, og motstridende opplevelser blir gitt mening».³¹⁴ Dette kan også overføres til *nyono tong gweno*, hvor man på stadiet før ritualet inntreffer er uren, og hvor post-ritualet representerer renhet. Det dreier seg derfor om motsetningspar som kvinne - mann, ren - uren. Et slikt instrumentalt motsetningspar finner vi i *mato oput*-ritualet hvor to personer fra hver part deler en drikk sammen. Selv om dette paret ikke nødvendigvis representerer en motsetning i mann og kvinne, dreier det seg om to ulike klaner hvor den ene part representerer en drapsperson og den andre part et offer.

Å gjøre samfunnet mer systematisk enn det egentlig er, er en løpende risiko ved å strukturalisere samfunnet, men det er ifølge Douglas bare ved å overdrive forskjellene

³¹² Honwana, 2006: 114.

³¹³ Douglas, (1966) 1997: 21.

³¹⁴ Douglas, (1966) 1997: 21.

mellom motsetninger, som innenfor – utenfor, stabilitet – uro, barn – voksen, at man kan innføre noe som ligner et slags system.³¹⁵

Mary Douglas sier innledningsvis i *Purity and Danger* at desto større kunnskap vi har om religioner i ikke-industrialiserte samfunn, desto klarere ser vi at symbolstrukturene deres har rom for refleksjoner rundt religionens og filosofiens store mysterier.³¹⁶ Videre innebærer refleksjoner omkring det som er urent også refleksjoner omkring forholdet mellom uorden og orden og mellom liv og død.

4.9 Oppsummering

Gjennom dette kapittelet har jeg gitt en oversikt over de aktuelle ritualene i Nord-Uganda i forbindelse med reintegrering slik at kapittelet på denne måten utgjør grunnlaget for det videre analysearbeidet i det påfølgende kapittelet. I kapittelet har jeg vist at disse tradisjonelle ritualene har vært betydningsfulle både gjennom historiens løp og i moderne tid som viktige markeringer av sosial endring og aksept.

Som forsoningsmekanismer oppfattes ritualene generelt sett positivt, men det er likevel visse problemer og utfordringer knyttet til dem slik at man ikke kan betrakte dem som utelukkende gunstige. Videre har vi sett at ritualene må ses i sammenheng med IDP-leirene som huser en betydelig andel av acholibefolkningen i Nord-Uganda. Ettersom IDP-tilværelsene er et marginalt stadium, medfører dette visse utfordringer for reintegreringsritualene.

³¹⁵ Douglas, (1966) 1997: 20-24.

³¹⁶ Douglas, (1966) 1997: 24.

5. Flyktningleirene mellom liminalitet og *communitas*

5.1 Introduksjon

I forrige kapittel analyserte jeg et utvalg tradisjonelle acholi-ritualer i forbindelse med reintegreringsprosessene av tidligere barnesoldater. Temaet for dette kapittelet er utfordringene knyttet til bruken av ritualer i flyktningleirene. I forbindelse med flyktningleirene for internt fordrevne vil jeg drøfte begrepet strukturell vold.

Ritualene har stor grad av geografisk tilknytning, og det er av den grunn nødvendig å se nærmere på konteksten som ritualene utføres i. Et annet tema jeg vil ta opp i dette kapittelet er konseptet liminalitet i forbindelse med både ritualene og flyktningleirene. Jeg vil også argumentere for at IDP-leirene kan tolkes som liminale steder. Til slutt vil jeg inkludere kjønnsperspektiver på disse utfordringene.

5.2 Stedets betydning

I kapittel 4 nevnte jeg at de tradisjonelle ritualene ofte foregår i tilknytning til hjemmet. Hjemmet eller hjemstedet er imidlertid relativt i acholi-kontekst, ettersom store deler av befolkningen i Nord-Uganda lever som internt fordrevne i IDP-leirer. Det store omfanget av IDP-leirene er en direkte konsekvens av den over 20 år gamle voldelige konflikten i området, noe som har medført at oppvoksede generasjoner ikke kjenner til annen tilværelse enn IDP-tilværelsen.³¹⁷ For denne gruppen internt fordrevne mennesker blir dermed den IDP-leiren som de selv bor i, det reelle hjemstedet for dem. For eldre mennesker kan IDP-leirene derimot fremstå som kortsiktige løsninger i form av å være et *midlertidig* hjemsted.

Hjemstedet, eller det som oppfattes som hjemstedet, utpreger seg likevel som et viktig sted i forbindelse med utøvelsen av tradisjonelle ritualer. Ofring av geit eller kylling til de

³¹⁷ Branch, 2008: 2.

religiøse agentene gjøres eksempelvis ofte i tilknytning til hjemmet.³¹⁸ Ifølge Okot p'Bitek tror ikke det han betegner som «central luo»³¹⁹ på noen høyere makt. Okot p'Bitek argumenterer for at et slikt konsept ikke finnes blant «central luo». I to bøker, *African Religions in Western Scholarship* (1970) og *Religion of the Central Luo* (1971), argumenterer han for at ideen om en «high God» i acholi-sammenheng ble skapt av kristne misjonærer. Ifølge Okot p'Bitek tror «central luo» snarere på en rekke krefter eller agenter, *jogi*, som alle er avhengig av resten; ingen *jok* dominerer over alle.³²⁰

Under samtaler i Kenene trakk «Mama» frem *Kach* som et eksempel på en agent som tilbes i vanskelige perioder, som i krigstider eller for barnløse som strever med å få barn.³²¹ Hun fortalte at det eksisterer flere agenter i religiøs praksis i en acholi-kontekst, og at disse har ulike funksjoner.³²²

Kach means strain or hill in English. *Kach* is a god for the hillside, and people can go to the hillside to get blessings. In difficult times you can sacrifice a white chicken to *Kach*. When you cut the neck, the chicken will continue to dance until it reaches the home place and eventually it will die at the door. The elders will also bring a spear to *Kach*'s place. When this is done, the elders will be so happy and everyone will be drinking, dancing and celebrating. Then they will send their sons to go hunting, and the sons will kill too many animals. In case of war, they will be killing their enemy. In cases were women strives to produce children, they will now be allowed by *Kach* to produce children.³²³

Slik det kommer frem i «Mamas» utsagn, spiller den geografiske konteksten i offersammenheng ingen uvesentlig rolle. Både hjemstedet og steder knyttet til agentene eller helligdommer fremstår som et sted som man sentrerer tradisjonell praksis rundt. I

³¹⁸ Intervju med informant «Mama» i Kenene, Gulu distrikt, 16.06.07.

³¹⁹ Luo refererer til acholi.

³²⁰ Okot p'Bitek, 1971.

³²¹ Andre acholi-kyndige (eksempelvis Sverker Finnström) oversetter imidlertid «kach» eller «kac» med den engelske termen «shrine». I så fall referer «Mama» til en helligdom og ikke en agent. Dette er et eksempel på språklige forviklinger som kan oppstå under feltarbeid, og viser at man må opptre med varsomhet i omgangen med datamaterialet.

³²² Ibid.

³²³ Intervju med informant «Mama» i Kenene, Gulu distrikt, 16.06.07.

dagens situasjon i Nord-Uganda, har sikkerhetssituasjonen gjort det vanskelig for folk å bevege seg fritt,³²⁴ noe som har gjort landbruk praktisk talt umulig.³²⁵ Begrenset bevegelsesfrihet har også medført at steder knyttet til agentene i noen tilfeller blir mindre tilgjengelig dvs. at det blir vanskelig for folk å oppsøke disse stedene. Videre har IDP-leirene tatt over som nye hjemsted, noe som har ført til at man må betrakte hjemstedet relativt til dagens kontekst.³²⁶

Når det gjelder gjennomføringen av ritualer som *nyono tong gweno*, kan man vanskelig få utført disse i tilfeller hvor de tidligere barnesoldatene bosetter seg i områder som ikke er deres opprinnelige hjemsted, grunnet hjemstedets sentrale rolle i tradisjonell praksis. I forbindelse med reintegreringsprosessene av tidligere barnesoldater, er hensikten med *nyono tong gweno* å ønske tidligere barnesoldater *hjem* igjen. Dersom den tidligere barnesoldaten ikke kommer tilbake til sitt hjemsted som han eller hun forlot, lar denne velkomsten seg vanskeliggjøre. Dette kan bidra til å skape usikkerhet for individet som skal reintegreres.

5.3 IDP-leirene

Konseptet «internt fordrevne» refererer til den handlingen som mennesker blir tvunget til ved å måtte flykte fra sine originale hjem eller sine normalt permanente bosted. Dette kan skje både uventet og i stor skala på grunn av væpnede konflikter, ekstern strid, systematisk krenking av menneskerettighetene eller katastrofer forårsaket av mennesket eller naturen.³²⁷ Det økende antallet IDP-leirer på det afrikanske kontinentet er i stor grad et resultat av politisk ustabilitet i en rekke afrikanske stater, hvilket har fått mange afrikanere til å gripe til våpenmakt. Dette er samtidig et resultat av den politiske postuavhengighetskampen for makt. Flyktninger, så vel som de internt fordrevne,

³²⁴ Branch, 2008: 2.

³²⁵ Allen, 2007: 147.

³²⁶ Branch, 2006: 3-4.

³²⁷ Cernea, 1991: 188.

tenderer i å komme i uoverensstemmelser og åpne konflikter bryter frem; konflikter som ikke lar seg løse umiddelbart.³²⁸

I Uganda annonserte president Museveni opprettelsen av IDP-leirene 27. september 1996. Uken etter satte militæret i gang en massiv forflytning av mennesker fra landsbyene i Gulu-distriktet.³²⁹ Anklagene mot UPDF om tvangsforflytning av store deler av befolkningen, relateres hovedsaklig til perioden frem til 2002, og dermed før ICC-vedtektet ble gjeldende.³³⁰ Folk fra områder særlig utsatt for LRAs aktivitet strømte imidlertid egenhendig til de nye «beskyttede landsbyene».³³¹ Intensjonen bak opprettelsen av leirene var å beskytte sivilbefolkningen fra stadige LRA-angrep, samt å isolere rebellene fra potensielle støttespillere i lokalsamfunnet.³³² Som FN-sitatet under viser, er bakgrunnen for IDP-leirene å beskytte befolkningen mot LRA-angrep:

Human security means...protecting people from critical (severe) and pervasive (widespread) threats and situations...it means creating political, social, environmental, economic, military and cultural systems that together give people the building blocks of survival, livelihood and dignity³³³

Ifølge Sverker Finnström er det imidlertid ikke like klart hvem som beskytter hvem i de «beskyttede landsbyene», ettersom militære enheter som oftest er lokalisert i sentrum av leirene. På denne måten oppstår det en buffersone bestående av menneskene som lever i leirene mellom LRA og regjeringsstyrkene.³³⁴ De beskyttede landsbyene var i utgangspunktet tenkt som midlertidige løsninger, men etter vel 10 år er disse leirene fortsatt en realitet og i 2005 huset IDP-leirene 1,7 millioner mennesker.³³⁵

³²⁸ Branch, 2006: 4.

³²⁹ HURIFO, 2002.

³³⁰ Allen, 2007: 163.

³³¹ Finnström 2003: 192.

³³² Bøås & Hatløy, 2005.

³³³ United Nations, 2003: 4.

³³⁴ Finnström, 2003: 196-197.

³³⁵ UNOCHA, 2005.

Fredsforhandlinger mellom ugandiske myndigheter og LRA, som åpnet offisielt i juli 2006 i Juba i Sør-Sudan, har medført at de gjenværende LRA-styrkene har trukket seg ut av både Sudan og Uganda og inn i DR Kongo. Juba-forhandlingene har ført til en betraktelig forbedring i sivilbefolkningens sikkerhetssituasjon. Etter en rolig periode med få LRA-angrep, har nye kampanjer knyttet til LRA funnet sted i DR Kongo på sensommeren og høsten 2008. De roligere tidene har gjort at omlag 300 000 internt fordrevne mennesker har fått forlate IDP-leirene, og flyttet til områder nærmere sine opprinnelige hjemsted. Per oktober 2007 er likevel 1,4 millioner mennesker fortsatt i IDP-leirer som karakteriseres av akutt overbefolkning og mangel på innkvartering, medisinsk pleie og ernæring.³³⁶

5.3.1 Påtvunget oppsyn og strukturell vold

Tvungen omplassering til IDP-leirene kan ses på som tiltak for å kontrollere befolkningen.³³⁷ Innenfor leirene blir de internt fordrevne innestengt og deres bevegelser kontrollert.³³⁸ Johan Galtung utarbeidet begrepet «strukturell vold» som refererer til enhver begrensning av menneskelig potensial tilpasset økonomiske og politiske strukturer.³³⁹ Ulik tilgang til ressurser, til politisk makt, til utdanning eller helsestell er alle ulike former for strukturell vold. I den forstand utsettes de internt fordrevne for strukturell vold i IDP-leirene. Ofre for strukturell vold ser ikke alltid den systematiske måten deres vanskelige situasjon opptegnes på av en ulik og urettferdig distribuering av samfunnets ressurser.³⁴⁰ Strukturell vold er volden som dreper langsomt gjennom hunger og nød, mangel på frihet og fremmedgjøring. Problemet er at den tvinger oss til å se den voldelige gjerningen som en unnlattelse snarere enn som en handling, eksempelvis i å unnlate å distribuere nok mat eller ved å unnlate å beskytte en trengende befolkning.

³³⁶ Global Report, 2008: 346.

³³⁷ Finnström, 2003: 197.

³³⁸ Finnström, 2003: 198.

³³⁹ Galtung, 1969: 167-191.

³⁴⁰ Galtung, 1969: 167-191.

Nærmere bestemt som en unnlattelse gjerningspersonen ikke er seg selv bevisst. Den ønskede unnlattelseshandlingen er, ifølge Galtung, en ønsket negativ handling.³⁴¹

I Nord-Uganda blir de internt fordrevne fysisk krenket, og i den forbindelse betegner Finnström myndighetenes påtvungne omplassering til flyktningleirene for en ekstrem form for fysisk vold.³⁴² Konseptet *strukturell vold* gir et viktig teoretisk rammeverk som kan hjelpe oss til bedre å forstå dynamikken i konflikten. En voldelig konflikt er et symptom for en syk stat, men dette betyr ikke nødvendigvis at fravær av krigshandling er et tegn på god helse.³⁴³ Galtungs utredning av voldelig konflikt og strukturell vold er omfangsrik, og kan ikke gjengis i denne oppgaven. Jeg mener likevel at man ved bruk av noen av de viktigste momentene i Galtungs teorier kan bringe lys på konfliktsituasjonen i Nord-Uganda og bidra til å problematisere strukturell vold i forbindelse med IDP-leirene i kontekst av oppgavens målsetning.

Ifølge Galtung er konflikt en «triadic construct»,³⁴⁴ og er derfor sammensatt av tre gjensidig avhengige aspekter. Disse aspektene kan best sammenfattes som holdninger og antagelser, oppførsel, samt motsigelser.³⁴⁵ Denne sammensetningen av konseptet *konflikt* skiller seg derfor fra begrepet *vold*. Galtung beskriver begrepet *vold* i generelle ordelag som «avoidable insults to basic human needs»³⁴⁶ eller «violence is needs-deprivation».³⁴⁷ Analogien i forståelsen av vold kan sammenlignes med hvordan vi forstår konseptet jordskjelv. Direkte vold er en hendelse som karakteriseres av maktbruk eller trusler om dette.³⁴⁸

³⁴¹ Galtung, 1969: 167-191.

³⁴² Finnström, 2003: 200.

³⁴³ Galtung, 1996: 103.

³⁴⁴ Galtung, 1996: 71.

³⁴⁵ Galtung, 1996: 71.

³⁴⁶ Galtung, 1996: 197.

³⁴⁷ Galtung, 1996: 200.

³⁴⁸ Galtung, 1996: 199.

I Nord-Uganda forekommer direkte vold i og utenfor IDP-leirene og har en negativ innvirkning på både ofrenes og gjerningspersonenes liv. Kulturell vold er forskjellen mellom folkegrupper som gjør at en gruppe mennesker opplagt skiller seg fra en annen. Kulturell vold kan legitimere både direkte og strukturell vold. Mer spesifikt er Galtung opptatt av strukturer som tillater at vold kan forekomme vertikalt. Det vertikale ved disse strukturene impliserer at ulikhet og undertrykking blir administrert ovenfra og ned. Personer på bunnen av strukturen får sine behov berøvet fra personer på høyere hold. Innenfor denne konteksten er det fire aspekter. Penetrering og segmentering er to aspekter som sammen utgjør «preventing conscience forming» eller «inhibiting the development of a group identity».³⁴⁹ Marginalisering og fragmentering er elementer som er under prosesser, som er ment som betingelsen for underordningen av en gruppe i forhold til en annen.³⁵⁰

Galtung anerkjenner imidlertid fire steg for å beseire de fire elementene som utgjør strukturell vold. Det første steget er konfrontasjon, forstått som et konseptuelt nivå³⁵¹ knyttet til forståelsen av «top dog within the underdog»-penetreringen.³⁵² Praktisk kan dette gjøres ved å fjerne «top dog»s innflytelse over «underdog». Deretter kommer kamp, som er en prosess som i prinsippet kan ta hvilken som helst form. Galtung trekker frem dyden ved en *ghandisk* fredlig kamp, men ved å tolke dette konseptet analytisk åpner det for en bredere forståelse. I den forbindelse kan man tolke kampen som forsøk på en voldelig beseiring, noe som kan gjelde LRAs voldshandlinger i Nord-Uganda. De neste stegene er frakobling og tilkobling, hvor tilkobling er separasjonen av «underdog» fra deres avhengighet til ressursene som tildeles og kontrolleres av «top dog». Ressursene kan være av økonomisk, militær eller politisk art. Når det gjelder LRA, er de økonomisk og militært uavhengige av den ugandiske stat ettersom de henter støtte fra grupperinger i Sudan.³⁵³ LRA har imidlertid ikke oppnådd en bred støtte i politisk forstand, blant

³⁴⁹ Galtung, 1996: 93, se også s.199.

³⁵⁰ Galtung, 1996: 93, se også s.199.

³⁵¹ Galtung, 1996: 93.

³⁵² Galtung, 1996:199.

³⁵³ ReliefWeb, 2008.

befolkningen i Nord-Uganda gjennom denne frakoblingen. De har tvert imot blitt redusert til en voldelig måte å skremme det offentlige til å akseptere deres legitimitet.³⁵⁴

I Nord-Uganda er de umiddelbare omgivelsene ofte kampscener, og disse omgivelsene inkluderer i mange tilfeller til og med IDP-leirene.³⁵⁵ I slike tilfeller kan man ikke romantisere oppfatningen av leirene som kilde til kreativ motstand mot ilagt beordring.³⁵⁶

5.4 En marginalisert tilværelse

IDP-leirenes eksistens danner et samfunn i samfunnet. Samtidig kan leirene fungere som en kryssild mellom to stridende parter, LRA og regjeringshæren UPDF. Innad i LRA er det likeledes egne samfunn. Når en tidligere barnesoldat vender tilbake til sivilsamfunnet, må vedkommende derfor gjennom en overgang fra en LRA-tilværelse til en IDP-tilværelse. Denne overgangen gjøres ofte gjennom bruken av de tradisjonelle ritualene mht. renselse, som jeg presenterte i kapittel 4. Av den grunn kan det også være hensiktsmessig å betrakte ritualene som overgangsritualer, selv om de har en rensende funksjon. I tillegg til sin rensende funksjon gjennomføres ritualene for å markere en overgang fra ett stadium til et nytt.³⁵⁷ I tilfeller hvor en tidligere barnesoldat gjennomgår et rensesritual, markerer ritualen en overgang fra «tjeneste» i LRA til sivilsamfunnet, dersom man betrakter IDP-leirene som en form for sivilsamfunn. Ved å gjennomgå denne overgangen inntar den tidligere barnesoldaten en plass som sivilist i lokalsamfunnet som distanserer vedkommende fra LRA. Dette demper distansen mellom de tidligere barnesoldatene og de øvrige personene i leirene.

³⁵⁴ Galtung skrev i denne forbindelse ikke om en bestemt konflikt, men han forsøkte snarere å skissere bredere prinsippene som er vanlige i konflikter generelt. Jeg vil derfor understreke at ingen teoretiske konsepter kan fortelle hele historien, og innenfor konteksten av Nord-Uganda er det rom for flere innfallsvinkler til kompleksiteten av denne konflikten.

³⁵⁵ Finnström, 2003: 198.

³⁵⁶ Finnström, 2003: 198.

³⁵⁷ Bell, C. 1997: 94.

Et problem med utføringen av ritualene i leirene er det spenningsforholdet som oppstår mellom de såkalte tilbakevenderne (returnees) og personer i leirene som ikke har vært i tilknytning til LRA. Noen av personene i leirene synes, ifølge Redd Barna, at de tidligere barnesoldatene får urettferdige goder og belønning for å ha oppført seg dårlig.³⁵⁸ Dette er en liknende mekanisme man også har sett i vestlig kontekst, som eksempelvis i forbindelse med Bulger-saken i Storbritannia i 1993.³⁵⁹ Det vakte kraftige reaksjoner at de to drapsdømte guttene fikk ny identitet og en ny start etter å ha sonet åtte år i fengsel, noe mange mente var en mild straff, etter å ha utført et bestialsk mord på en to år gammel gutt. Dette ble dermed ansett som en belønning av både offerets familie og støtteorganisasjoner.³⁶⁰

I acholi-kontekst demper ritualene litt på dette spenningsforholdet, men er likevel ingen komplett løsning på utfordringen. Under feltintervjuet med Redd Barna ble jeg gitt et eksempel på et slikt spenningsforhold. En ung LRA-kommandant beordret en barnesoldat til å drepe sin lillesøster. De to havnet siden på samme mottakssenter og skulle egentlig returnere til samme IDP-leir. Utenfor LRA var kommandanten og soldaten plutselig sidestilt, og ettersom kommandanten ikke lenger var overlegen soldaten, oppstod det et spenningsforhold mellom dem. Dette spenningsforholdet kan forklares med Galtungs teorier om strukturell vold, hvor kommandanten forholdsmessig var «top dog» og barnesoldaten «underdog».³⁶¹ Møtet mellom disse blir således en konfrontasjon. Barnesoldatens nag til kommandanten, som hadde kommandert ham til å drepe sin egen lillesøster, er et bilde på «hunger of revenge».³⁶²

En forklaring på at ritualene ikke nødvendigvis løser dette spenningsforholdet kan være at man i stedet for å reintegreres til et sivilt samfunn, marginaliseres til en liminal tilværelse i IDP-leirene og således havner på siden av samfunnet. Noen som marginaliseres har, etter mitt syn, blitt tilsidesatt i samfunnet av sosiale årsaker og er

³⁵⁸ Intervju i felt med Redd Barna, Gulu, Uganda, 11.06.07.

³⁵⁹ BBC Home 2001.

³⁶⁰ BBC Home. 2006.

³⁶¹ Galtung, 1996: 199.

³⁶² Intervju i felt med direktør Redd Barna, Gulu, Uganda, 11.06.07.

derfor ikke i en posisjon med makt eller innflytelse. Denne posisjonen refererer således til maktesløshet. For det første blir en tidligere barnesoldat tilsidesatt av den gruppen som ikke har tilknytning til LRA i IDP-leirene. For det andre havner de tidligere barnesoldatene i et marginalet samfunn hvor det er uklart hva man har blitt reintegrert til.³⁶³ Informant «John» hadde følgende tanker om veien tilbake etter tiden i LRA:

«Okay, we return home, but into what? I don't have any plans for my future. I don't even have a family to come back to».³⁶⁴

«Johns» utsagn er ikke en uvanlig refleksjon blant tidligere barnesoldater. Som jeg var inne på i kapittel 4, må de tidligere barnesoldatene finne tilbake til seg selv igjen og bli kvitt mentaliteten fra LRA-tiden. Dersom hensikten med å renses er å gjenopprette orden i en kaotisk situasjon eller fase, er det vanskelig å oppnå dette dersom man befinner seg i en liminal kontekst som karakteriseres av ustabilitet.³⁶⁵ I «Johns» tilfelle har han ikke hatt en familie å komme hjem til. Mangelen på den stabiliteten eller tryggheten som en familie kan gi gjør reintegreringsprosessen ytterligere utfordrende. Faren for å ende som «outsider» er også stor. Usikkerhetsfaktorene rundt hva tidligere barnesoldater som «John» i det hele tatt reintegreres til bidrar ytterligere til å forsterke uklarheten i hva IDP-leirene tjener som. I tillegg er det en problematisk dobbeltrolle å være internt fordrevet i eget land, ettersom man er flyktning i eget land selv om man juridisk sett har en statsborgerskaplig tilknytning til landet. De to hovedelementene med moderne statsborgerskap er felles identitet og rettigheter.³⁶⁶ En felles identitet for Ugandas befolkning utfordres når deler av befolkningen lever som internt fordrevne, og på denne måten marginaliseres til forskjell fra den øvrige befolkningen.

³⁶³ Intervju i felt med Adam Branch, Gulu, 15.06.07.

³⁶⁴ Intervju med «John» i felten 05.06.07.

³⁶⁵ Turner.

³⁶⁶ Se Mamdani, 1996, for mer om utfordringer knyttet til statsborgerskap og rettigheter i eget land.

5.5 Mellom grenselinjene

På samme måte som IDP-leirene fremstår som en liminal tilværelse, vil også overgangsritualene (*rites de passage*) innebære et mellomstadium. Den franske antropologen Arnold van Gennep innførte betegnelsen *rites de passage* på et etnologisk konsept.³⁶⁷ van Gennep observerte at det var en rekke overganger i løpet av et individs samfunnsliv som måtte fullbyrdes.³⁶⁸ Overgangene kan være mellom både livsstadier og sosiale tilstander.³⁶⁹

Aufgrund der Wichtigkeit solcher Übergänge halte ich es für gerechtfertigt, einer besondere Kategorie der *Übergangsriten* («rites de passage») zu unterscheiden, die sich bei genauer Analyse in *Trennungsriten* («rites de séparation»), *Schwellen-* bzw. *Umwandlungsriten* («rites de marge») und *Angliederungsriten* («rites d'agrégation») gliedern. Übergangsriten erfolgen also, theoretisch zumindest, in drei Schritten: Trennungsriten kennzeichnen die Ablösungsphase, Schwellen- bzw. Umwandlungsriten die Zwischenphase (die Schwellen- bzw. Umwandlungsphase) und Angliederungsriten die Integrationsphase. [...] Das dreigliedrige Schema der Übergangsriten teilt sich in bestimmten Fällen noch weiter auf - dann nämlich, wenn die [...] Umwandlungsphase genügend ausgestaltet ist, um eine Phase für sich zu bilden.³⁷⁰

Ut ifra sitatet over ser vi at van Gennep påviste at alle *rites de passage* i teorien markeres spesielt av tre faser: *séparation*, *marge* og *agrégation*.³⁷¹ Separasjonsfasen (*séparation*) betegner derfor prefasen og innlemmelsesfasen (*agrégation*) betegner poststadiet av *rites de passage*. Før man kommer så langt som til postfasen av et slikt ritual, har man en udefinerbar grensefase som betegner stadiet mellom *før* og *etter*. Faren ligger i overgangstilstandene fordi overgangen verken er den ene eller den andre tilstanden. Overgangen lar seg dermed ikke definere. Arnold van Gennep betegnet denne fasen som «rites de marge» av *rites de passage*, og denne fasen illustrerer en tilstandsending.³⁷²

³⁶⁷ van Gennep, 1909: 21.

³⁶⁸ van Gennep, 1909: 15-16.

³⁶⁹ Ibid.

³⁷⁰ van Gennep, 1909: 21.

³⁷¹ Ibid.

³⁷² Ibid.

Victor Turner bygger mye av sin egen forståelse av konseptet liminalitet på den tredelte strukturen i *rites de passage* etter van Genneps tolkning. Turner noterer at «the subject of passage ritual is, in the liminal period, structurally, if not physically, ‘invisible’». ³⁷³ Det vil si at individer har en sosialt og strukturelt tvetydig status i den liminale perioden. Han utvikler denne ideen videre til en tydeligere betraktning av konseptet liminalitet,

Liminality may perhaps be regarded as the Nay to all positive structural assertions, but as in some sense the source of them all, and, more than that, as a realm of pure possibility whence novel configurations of ideas and relations may arise. ³⁷⁴

Med referanser til Mary Douglas *Purity and Danger* (1966) påpeker også Turner at liminale situasjoner eller roller er forurensende og dermed farlige for andre. ³⁷⁵ I acholi-kontekst oppfattes individer utsatt for *cen* som forurensende og potensielt farlige. ³⁷⁶ Individer i en liminal fase har ikke ifølge Turner noe som helst, «no status, insignia, secular clothing, rank, kinship position, nothing to demarcate them structurally from their fellows». ³⁷⁷ En gruppe individer, som vi eksempelvis har under en felles *nyono tong gweno*-seremoni, kan derfor ses som likestilte og ikke innenfor et typisk sosialt hierarki. ³⁷⁸ I *Liminality and Communitas* (1969) starter Turner med å definere individer i en liminal fase som «neither here nor there; they are betwixt and between the positions assigned and arrayed by law, custom, convention, and ceremony». ³⁷⁹ Individer i en liminal fase befinner seg dermed i en mellomtilstand.

Renselsesritualer innehar på samme måte som et overgangsritual, en liminal fase. Renselsen innebærer en overgang fra uren til ren, og før renheten oppnås er det en fase i

³⁷³ Turner, 1967: 95.

³⁷⁴ Turner, 1967: 97.

³⁷⁵ Turner, 1969: 109.

³⁷⁶ Se kapittel 4.

³⁷⁷ Turner, 1967: 98.

³⁷⁸ Ibid.

³⁷⁹ Turner, 1969: 95.

ritualet som vi kan betegne som en liminal fase.³⁸⁰ Den liminale fasen kan være svært farlig i forbindelse med et renselsesritual for en tidligere barnesoldat. Det som gjør denne liminale tilstanden risikabel er at den er ustabil. En person i en liminal fase inntar ingen gjenkjennelig sosial kategori, men er snarere utsatt for en plutselig endring i forhold til sine sosiale relasjoner.³⁸¹ Ifølge Turner er begrepet liminalitet ofte forbundet med død,³⁸² noe som er svært aktuelt i forhold til renselsesprosessene i reintegreringen av tidligere barnesoldater.

Den liminale tilstanden som oppstår i ritualet *nyono tong gweno* kan sammenlignes med en tilstand hvor man har med anliggende utover språket å gjøre, i en verden av antistruktur og liminalitet, en verden hvor ritualprosessene er språket.³⁸³ Hvorvidt denne fasen er kortvarig eller langvarig oppstår uansett en sammenlignbar tilstand hvor det er prosessene i ritualet eller seremonien som står sentralt. Den liminale tilstanden i *nyono tong gweno* trer i kraft i det individet trår over egget, og er en kortvarig fase ettersom ritualet er kort. Til sammenligning kan den liminale fasen vare i relativt lang tid i et mer omfattende ritual som *mato oput*.³⁸⁴

Turners karakteristikk av en liminal situasjon kan også brukes til å beskrive IDP-leirene som liminale leirer. Mer konkret fungerer IDP-leirene som liminale tilværelser for de individer som bor i leirene. For det første er IDP-leirene ment som midlertidige og ikke permanente løsninger. En tilværelse i en IDP-leir er derfor verken en tilværelse i de internt fordrevnes opprinnelige hjemsted, eller permanente bosetninger, men snarere i en mellomtilstand. For det andre har IDP-leirene i likhet med liminale situasjoner en strukturelt tvetydig status. På den ene siden har leirene status som «beskyttede landsbyer», mens det på den andre siden er uklart hvem som beskytter hvem innenfor leirene.³⁸⁵ IDP-leirene er også tvetydige i form av mangelen på tidsperspektiver. Selv om

³⁸⁰ Douglas, (1966) 1997: 105.

³⁸¹ Honwana, 2006: 114.

³⁸² Turner, 1969: 95.

³⁸³ Turner, 1998: 14.

³⁸⁴ Se kapittel 4 for mer informasjon.

³⁸⁵ Finnström, 2003.

IDP-leirene er midlertidige bosetninger vet man ikke når de skal eller kan avvikles. De internt fordrevne vet dermed ikke hvilke fremtidsutsikter de har å forholde seg til.

5.5.1 Parallele overgangsprosesser

I forbindelse med reintegrering av tidligere barnesoldater er det flere prosesser som foregår samtidig. I denne sammenhengen kan det være hensiktsmessig å identifisere det preliminare stadiet som stadiet når barnet er soldat. Spørsmålet er om man også må ta hensyn til at det ofte foregår en annen overgangsfase parallelt med overgangen fra soldat til sivilist, hvilket er overgangen fra barn til voksen.³⁸⁶ Ut ifra den informasjonen jeg fikk under feltarbeidet har ikke acholiene overgangsritualer for å markere overganger fra barn til voksen, men en rekke av barnesoldatene opplever å nå voksen alder i løpet av deres periode som LRA-soldater. En av mine informanter var tidligere LRA-brigader. Han ble barnesoldat mot sin vilje i 15-årsalderen i 1987, men ble gradvis en av Konys mest betrodde menn, noe som kuliminerte i at han var med og deltok i LRA-delegasjonen under de feilslåtte fredsforhandlingene i 2004.³⁸⁷ «Michael» fikk amnesti av myndighetene, men opplevde at det ble vanskelig å bli akseptert av sivilsamfunnet uten foreldre å støtte seg til.

My father is dead, and my mother died recently after being sick for a long time. I did not get any help for my sick mother. The civil society wants revenge because of the actions of the rebels.³⁸⁸

Som tidligere brigader opplevde «Michael» at han ble ansett som én som hadde profitert på konflikten, og ikke som en uskyldig barnesoldat som han i utgangspunktet var. Det kan også oppfattes som paradoksalt at reintegrering av tidligere barnesoldater innebærer en overgang fra soldat til sivil, men ikke nødvendigvis til sivilt barn. Dette fordi man som soldat har hatt en voksen rolle som innebærer å gi avkall på barndom og uskyld assosiert med dette livsstadiet.³⁸⁹ Man kan også se på overgangen fra sivil til barnesoldat i forhold

³⁸⁶ Se diskusjon omkring begrepet barn i kapittel 1.

³⁸⁷ Samtaler i felt med tidligere LRA brigader «Michael», Gulu, 18.07.07.

³⁸⁸ Ibid.

³⁸⁹ Honwana, 2006.

til UPDF og ikke nødvendigvis bare LRA. I 2005 ble det rapportert at barn som hadde unnsloppet eller rømt fra LRA ble presset av UPDF til å slutte seg til deres styrker for å bekjempe LRA.³⁹⁰ Ugandiske myndigheter uttalte i mars 2005 at UPDF aldri bevisst hadde rekruttert et barn, men innrømte at verifisering av alder kunne bli vanskelig og at det noen ganger forekom at personer under 18 år ble rekruttert.³⁹¹ Reintegrering i denne sammenhengen innebærer ikke en tilbakeføring til sivilsamfunnet, men en overgang fra tjeneste under LRA til tjeneste under UPDF.

5.6 En fase preget av ustabilitet

Den liminale fasen i et overgangsritual er preget av ustabilitet, og er av den grunn en risikofylt fase for de som gjennomgår et slikt ritual. I denne fasen gjennomgår individet en kulturell verden som har få eller ingen karakteristikk fra fortiden, eller den kommende fasen. I den påfølgende fasen er individet atter i en stabil tilstand, på samme måte som i fasen før den liminale fasen.³⁹² Den liminale fasen fremstår med andre ord som en ustabil tilstand. En barnesoldat betraktes også for å være i en farlig tilstand, som følge av at vedkommende har blitt utsatt for *cen*.³⁹³ Dette er også en årsak til at en tidligere barnesoldat som vender tilbake til sitt hjemsted ikke kan bli en fullverdig del av sitt samfunn før vedkommende er blitt «renset». Når den tidligere stridende har blitt renset kan han eller hun igjen tilslutte seg samfunnet og formelt innta en plass blant slektninger, landsbybeboere, eldre og autoritetspersoner.³⁹⁴

Den første fasen av et overgangsritual, separasjonen, omfatter symbolsk oppførsel. Det innebærer en løsrivelse av individet eller gruppen fra et tidligere punkt i en sosial struktur, fra et sett kulturelle forhold som en tilstand, eller fra begge.³⁹⁵ I neste fase, som er den liminale fasen, gjennomgår individet en kulturell verden som har få eller ingen

³⁹⁰ Global Report 2008: 346.

³⁹¹ UNICEF, 2008.

³⁹² Turner, 1969: 95.

³⁹³ Se kapittel 4 for mer informasjon.

³⁹⁴ Honwana, 2006: 114.

³⁹⁵ Turner, 1969: 94.

karaktistikkene fra fortiden eller den kommende fasen. I den tredje og siste fasen er individet atter i en stabil tilstand, på samme måte som i den første fasen.³⁹⁶ Den liminale fasen fremstår med andre ord som en ustabil tilstand. *Agat* benyttes i pre- og poststadiet av et ritual som *mato oput*, og bidrar til å stabiliserer ritualet ved å kontakte agentene slik at man unngår forstyrrelser fra åndene.³⁹⁷

5.7 Identitet og IDP-tilværelse

I tider med krig og sosial uro blir folks identitet ofte både betvilt og vektlagt. Kollektiv identitet kan være en kilde til motstandsstyrke, men det kan også promotere en uheldig følelse av kollektivt nederlag eller rivalisering med andre grupper. En folkegruppes kollektive identitet bør aldri betraktes som en statisk enhet, men snarere som en kontinuerlig prosess.³⁹⁸ Acholi-identiteten bygger i så måte på denne folkegruppens historie og fortolkninger. Ettersom en identitet er en endrbar enhet, kan denne endres i et renselsesritual som igangsetter flere prosesser hos ritualet.

Ritualer som eksempelvis *mato oput*, *nyono tong gweno* og *moyo kom* er meningsbærende for acholi pga at de nevnte ritualene inngår som en del av denne gruppens kulturelle praksis og tradisjoner. En tidligere barnesoldat som er acholi, kan dermed identifisere seg med ritualene, og ritualene kan bidra til å styrke vedkommendes identitet. Tidligere barnesoldater som ikke er acholi, men eksempelvis karamojong, kan ha vanskeligere for å identifisere seg med disse ritualene, ettersom de tilhører acholi-tradisjonell praksis.³⁹⁹ Ifølge Tim Allen har også madi- og langifolk lidd under LRA, og i den forbindelse gav det ifølge hans informanter ikke mening at man skulle få tilgivelse av acholier. Videre ble ritualene oppfattet som ubrukelige, eller i verste fall kunne de gjøre ting verre ved å konsentrere forurensende ånder (cen) spesielt mht offentlige

³⁹⁶ Turner, 1969: 95.

³⁹⁷ Se sitat fra intervju med «Jeffery» i kapittel 4, og Harlacher, Okot, Obonyo, Balthazard & Atkinson, 2006: 100.

³⁹⁸ Harlacher, Okot, Obonyo, Balthazard & Atkinson, 2006: 16.

³⁹⁹ Intervju i felt med Adam Branch, Gulu, 15.06.07.

fellessereemonier.⁴⁰⁰ Dermed er ikke ritualene like meningsbærende for alle berørte i området.⁴⁰¹

IDP-leirene utfordrer identitetsfølelsen knyttet til et hjemsted, men samtidig kjenner ikke de oppvoksende generasjoner annet hjemsted enn IDP-tilværelsen. Dette problematiserer vår forståelse av IDP-leirene som en midlertidig tilværelse.

Enkelte av mine informanter indikerte at ikke alle nødvendigvis fikk mulighet til å gjennomgå tradisjonelle ritualer. Dette ble ofte forklart som en følge av mangel på finansielle ressurser som er nødvendige for gjennomføring av ritualene. *Nyono tong gweno* er et ritual som ikke krever store ressurser for gjennomføringen, og de fleste familier vil kostnadmessig ha anledning til å gjennomføre dette ritualet, selv om de er fattige. Dette ritualet er samtidig kort og lite omfattende, noe som har bidratt til at dette ritualet er det mest brukte i rensessammenheng i acholi-samfunnet i nyere tid.⁴⁰² Det samme gjelder for øvrig for *lwoko pik wang* som betyr «å vaske bort tårer», da gjennomføring av dette ritualet er lite ressurskrevende. *Mato oput* og *moyo kom* er derimot ressurskrevende ritualer, ettersom de innebærer slakt av dyr. Disse ritualene er følgelig pga finansielle begrensninger ikke alltid gjennomførbare selv om tidligere barnesoldater måtte ønske det. Like fullt kan død eller geografisk forflytting av «de eldre» som ofte innehar kunnskap om tradisjonene, også være en årsak til at et rensesritual ikke kan finne sted.

5.8 Communitas

Victor Turner benytter den latinske termen *communitas* for å uttrykke ideen om antistruktur, og referer til sosialstruktur og *communitas* som to hovedmodeller for menneskelige innbyrdes forhold.⁴⁰³ Den ene modellen er særlig interessant i denne

⁴⁰⁰ Allen, 2007: 153

⁴⁰¹ Allen, 2007

⁴⁰² Harlacher, Okot, Obonyo, Balthazard & Atkinson, 2006: 65.

⁴⁰³ Turner, 1969: 96.

sammenhengen da forholdet ifølge denne modellen oppstår i den liminale perioden. Dersom man følger Turners forklaringsmodell, vil en type parallellsamfunn oppstå i samfunnet. Liminalitet er en av de kulturelle manifestasjonene i denne modellen av menneskelige innbyrdes forhold, *communitas*. De to andre manifestasjonene som Turner nevner, er marginalitet og underlegenhet. I *Passages, Margins and Poverty*, benytter Turner termen marginalitet for å definere tilstanden hvor man samtidig hører til i to eller flere sosiale eller kulturelle grupper. Han insisterer på at marginalitet ikke må forveksles med sann «outsiderhood» som går ut på at man er utenfor en sosial struktur.⁴⁰⁴ Sjamaner, spirituelle medier, prester og hippier kan tjene som eksempler på «outsidere».⁴⁰⁵

Marginals like liminars are also betwixt and between, but unlike ritual liminars they have no cultural assurance of a final stable resolution of their ambiguity.⁴⁰⁶

Turner gjør det klart at marginalitet ikke kan kombineres med noen annen kulturell manifestering av *communitas*, men det kommer imidlertid ikke klart frem hvorvidt marginalitet er en manifestering av *communitas* eller ei.

Ved bruk av Sartres terminologi sier Turner: «I see liminality as a phase in social life in which this confrontation between ‘activity which has no structure’ and its ‘structured results’ produces in men their highest pitch of self-consciousness».⁴⁰⁷ For Turner er liminalitet den synligste uttrykksformen for antistruktur i et samfunn. Selv om det er antitesen av struktur, nedbryteren av struktur og betraktet som farlig for de som er ansvarlige for å bevare struktur, er liminalitet også kilden til struktur. På samme måte som kaos er kilden til orden, representerer liminalitet ubegrensede muligheter for at sosial struktur kan oppstå. I en liminal tilstand blir mennesket strippet for alt som kan skille dem fra sine medmennesker, og i denne midlertidige tilstanden er man seg selv mest bevisst, helt til fasen er over og man på ny blir innlemmet i den sosiale strukturen.

⁴⁰⁴ Turner, 1974: 233.

⁴⁰⁵ Ibid.

⁴⁰⁶ Ibid.

⁴⁰⁷ Turner, 1974: 255.

5.9 Individ og samfunn

Under feltarbeidet fikk jeg et inntrykk av at afrikanske samfunn var mer samfunnssentrert enn vestlige samfunn, ettersom familie- og klanstrukturen står sterkt, noe som kan eksemplifiseres gjennom at vi i store deler av den vestlige verden «hviler» på velferdsstaten som vår trygghet, mens eksempelvis acholiene forholdt seg til utvidet familie og lokalsamfunn. En kvinnelig lege i Gulu omtalte dette som en belastning for de med ressurser, men på samme tid en velsignelse for dem som ellers ikke har noe annet hjelpeapparat rundt seg.

The extended families are Africa's curse and blessing.⁴⁰⁸

På generelt grunnlag fikk jeg inntrykk av at acholi-kulturen, i likhet med flere afrikanske kulturer, handlet om samfunnet og fellesskapet i større grad enn hvordan man i vesten fremmer individet. Dette gjenspeiles også i medier hvor man eksempelvis snakker om individer i USA og massene i Afrika. Det var enkeltskjebnene som døde under terrorangrepet på New York 11. september 2001, mens det er massene som lider under den voldelige konflikten i Nord-Uganda i dag. Som jeg var inne på i punkt 4.4.1 står det kollektive aspektet også sterkt i forbindelse med reintegreringsarbeidet. Man kan videre trekke en parallell til ICC og arrestordren på Joseph Kony hvor han som individ må ta ansvar for sine handlinger. På lokalt plan trekkes imidlertid forsoningsritualet *mato oput* frem som en mulig løsning. Dersom Joseph Kony hadde gjennomgått *mato oput* ville han selvsagt gjennomgått ritualet som et individ, men samtidig ville hensynet til fellesskapet stått sentralt.

Adam Branch antydte under en samtale i felt at man kan begynne å lure på hva intensjonen med forsoning er, så lenge det ikke er et bærekraftig samfunn å forsones seg inn i,⁴⁰⁹ men snarere en marginalisert tilværelse. Arbeidsledighet er en virkelighet de fleste som kommer tilbake til IDP-leirene vil innhentes av. I 2006 var

⁴⁰⁸ Informant kvinnelig lege i Gulu by, uformell samtale 21.06.07.

⁴⁰⁹ Intervju med Adam Branch, Gulu, 15.06.07.

arbeidsledighetsraten i de overbefolkede leirene nær 100 %.⁴¹⁰ I tillegg er spredning av sykdommer som HIV og utstrakt underernæring problemer som stadig øker i omfang. De tradisjonelle autoritetene som utfører ritualene oppnår stor sosial status, og Branch mener at praksisen derfor kan leses som en måte å konsolidere makt på av denne gruppen.⁴¹¹ I tillegg påpeker Branch at denne gruppen nærmest utelukkende består av eldre mennesker, henholdsvis eldre menn.

Til tross for at det er «de eldre» som utfører ritualene, har undersøkelser vist at acholibefolkningen generelt ønsker å gjenopprette ødelagte forhold i Acholiland.⁴¹² Dette sammenfaller med mine funn fra feltarbeidet hvor «Joseph» sa som jeg siterte i kapittel 4: «by doing the rituals [they] came clean with the community and could regain social acceptance».⁴¹³ Ved å gjenvinne sosial aksept kan ødelagte forhold gjenopprettes. Bakgrunnen for dette er at man ønsker å finne mening i kaos, og å gjøre utolererbare handlinger til noe tolererbart.⁴¹⁴

It is important to identify who is promoting which rituals and for what reasons. Rituals and tradition is perhaps narrowed or reduced by certain people for certain reasons. And thus leaving out some rituals and ritual practises in the reconciliation processes, which ends up excluding some people, especially women and youth, which therefore will be entirely left out of the process.⁴¹⁵

Ut ifra Branch sine betraktninger, er det tydelig at renselsesritualene også omfatter et visst kjønnsfokus ved at kvinner og unge marginaliseres i forhold til forsoningsprosessene. Tiltross for at barn og unge utgjør den største parten i acholisamfunnet, er denne gruppen ikke i stand til å få gehør for sine behov eller ytret sine meninger.⁴¹⁶ Erin Baines påpeker i tråd med Branch at «de eldre» ikke nødvendigvis er

⁴¹⁰ World Vision, 2006.

⁴¹¹ Intervju med Adam Branch, Gulu, 15.06.07.

⁴¹² Liu Institute for Global Issues & Gulu District NGO Forum, 2007:3.

⁴¹³ Intervju med informant «Joseph» i Gulu 12.06.07.

⁴¹⁴ Ibid.

⁴¹⁵ Intervju med Adam Branch i Gulu, 15.06.07.

⁴¹⁶ Tall fra 2005 tilsier at personer under 25 år utgjør 68% av befolkningen i Gulu ifølge Gulu Planning Unit; Population Office.

representative for eller sensitive mht. den rettfærdigheten kvinner og unge trenger. «De eldre» er dermed ikke de best egnede til å tilrettelegge for rettergang og forsoning i hver eneste instans.⁴¹⁷

5.10 Kjønnsperspektiver

Forskning har ofte vist at kvinner og menn berøres ulikt av voldelige konflikter. Faglitteraturen har imidlertid lenge feilet i å inkludere kjønnsperspektiver på væpnede konflikter.⁴¹⁸ I Nord-Uganda har kvinner som følge av konflikten blitt utsatt for blant annet voldtekter og seksuelt slaveri. Unge mødre har også som følge av konflikten blitt ett utbredt fenomen. Barn bortført av LRA har i rapporter beskrevet hvordan de ble tvunget til å plyndre, brenne hus, mishandle og drepe sivile, bortføre andre barn og sloss mot UPDF. Jenter ble ofte brukt som tjenere og tvunget inn i seksuelt slaveri som «koner» for LRA-kommandanter.⁴¹⁹ I forbindelse med å se hvordan ritualene for reintegreringen av unge jenter med LRA-bakgrunn oppfattes, intervjuet jeg en tidligere ansatt ved GUSCO mottakssenter i Gulu.⁴²⁰ Hennes erfaringer var at det ofte var vanskeligere for jenter enn gutter å renses fra den negative lasten fra tiden i LRA.⁴²¹

In battles and particularly the one of the LRA, the boy children sometimes performed atrocities related to killing, maiming, robbing, ambushing [active combat] etc while the girl children provided sex, cooked food, carried loots, produced and nursed babies; some of them were active combatants on top of this. When they return, they tend to experience nightmares or *cen* as it's often referred to in Acholi, seeing, talking to or walking with dead people's spirits. From my experience as a social worker at GUSCO reception centre in Gulu, the children who participated more in killings tend to experience this more. In most cases these [children] are boys. The *nyono tong gweno* clears their consciousness of ill or wrongdoing. It heals them psychologically - I am not sure if they stop seeing *cen* completely. For the girls I am not sure how this can be effective since they might have engaged in sexual related activities - something totally regarded as immoral

⁴¹⁷ Baines, 2007: 114.

⁴¹⁸ Nordstrom, 1997: 5.

⁴¹⁹ CHILD SOLDIER USE 2003: A Briefing for the 4th UN Security Council Open Debate on Children and Armed Conflict, Publisert 16.01.04

⁴²⁰ GUSCO er forkortelse for Gulu Support the Children Organisation.

⁴²¹ Intervju med «Lisa» i Kampala 20.07.07.

in the acholi culture rather than activities of killing for which one would at times experience the *cen. Nyono tong gweno* is a cleansing ritual, cleansing spirits of dead people or evil spirits that one might have come across along the way or that one might have killed or participated in killing. What I'm not sure of, is if the cleansing would work for sexual slavery activities.

Ut ifra «Lisas» perspektiv er det tydelig at man ikke kan portrettere jenter/kvinner som utelukkende «stille ofre» i konflikter. Med «stille ofre» henspilles det særlig til seksuelt relatert vold og at man blir gitt bort som koner mot egen vilje.⁴²² Dette demonstrer at jenter og gutter står overfor ulike reintegreringsutfordringer, ettersom de har hatt ulike roller som barnesoldater. Forskning har vist at barn generelt spiller komplekse roller i krigs- og konfliktsammenheng, hvilket inkluderer aktive stridsroller og posisjoner som kommandanter.⁴²³ I kontekst av konflikten i Nord-Uganda viser statistikk fra Mckay og Mazurana at 72 % av de kvinnelige respondentene hadde mottatt våpen og gjennomgått militær trening. 8 % av respondentene meldte at de hadde mottatt avansert «elite»-trening.⁴²⁴ Min informant, «Mary», fortalte at hun ikke måtte bruke våpen så lenge hun var gravid, men det harde fysiske arbeidet var imidlertid likevel en påkjenning. Som gift med en brigader var livet i LRA betraktelig lettere enn som ugift: «When you're unmarried you stand a big chance of getting raped...when you are married you have someone looking out for you».⁴²⁵

Når det gjelder tradisjonelle ritualer stilte «Lisa» seg spørrende til hvorvidt disse kanskje er mer utviklende for menn enn for kvinner mht. ritualenes renselses- og forsoningsfunksjon.

In many cultures in Africa, war was for men, reconciliation became for men automatically, and the Acholi culture is no exception. The kinds of wars our forefather engaged in were different. Children and women were respected. They were not killed and much less pregnant women. These wars were between clans, brothers, and tribes, families etc. society found a way of reconciling; men

⁴²² Denov, 2007.

⁴²³ Maclure & Denov, 2006.

⁴²⁴ Mckay og Mazurana, 2004: 74.

⁴²⁵ Intervju med «Mary» i Gulu 18.07.07.

participated in the reconciliatory processes and activities, while the women performed 'their roles' of cooking and providing the entertainment at such ceremonies.⁴²⁶

Som det fremkommer av intervjuet med «Lisa», kan en av grunnene til at de tradisjonelle ritualene kan ha større effekt på menn enn på kvinner ligge i at ritualene i konfliktsammenheng opprinnelig var myntet på menn ettersom kvinner ikke var direkte involvert i krig og konflikt på samme måte som menn. Annen rituell praksis impliserer at kjønnene oppfattes ulikt:

When you give birth to a baby girl, you keep her for 4 days in the hut before you bring her out, while for a boy, it is 3 days.⁴²⁷

Tradisjonelle praksis knyttet til fødsler viser at et jentebarn må holdes i hjemmet ennå lenger enn et guttebarn. Oppfatningen i sitatet over var etter mine observasjoner utbredt i acholi-samfunnet. Det kan være flere årsaksforklaringer til denne forskjellsbehandlingen mellom kjønnene. I den forbindelse skiller renselsesprosedyren for en person som har drept en kvinne seg fra tilfeller hvor en mann har blitt drept. For det første vil et omfattende ritual som *kwero merok*, vare i fire dager dersom en kvinne er drept, mot tre dager i tilfeller hvor en mann er drept.⁴²⁸ For det andre vil drapspersonen måtte utføre alt arbeidet som det forventes at en kvinne gjør i samfunnet. Dette gjøres vanligvis på den andre, tredje og fjerde dagen av ritualet.⁴²⁹ «Eldre» fra Atanga har forklart det på følgende måte:

Cleansing the killing of woman is ... difficult ... because you have to do all those things that a woman does: you have to wear an apron like a woman, fetch water, grind corn, look for food, fetch firewood, wash dishes, and do all the petty works that a woman does in a homestead. Even if the content and sequencing of specific ritual acts in cleansing the killer of a woman as opposed to one who had killed a man is different (in many ways, dramatically so), the other main elements

⁴²⁶ Intervju med «Lisa» i Kampala 20.07.07.

⁴²⁷ Intervju med «Lisa» i Kampala 20.07.07.

⁴²⁸ *Kwer merok* er en renselse av noen som har drept i krigssituasjon. Jeg har ikke som hensikt å greie ut om dette ritualet her, men jeg vil bruke det for å eksemplifisere kvinner og menns ulike posisjoner i acholi-kulturen.

⁴²⁹ Harlacher, Okot, Obonyo, Balthazard & Atkinson, 2006: 104.

constituting the ceremony, and overarching purpose and themes are essentially the same.⁴³⁰

På bakgrunn av dette utsagnet ser vi at kvinner spiller en viktig rolle i acholi-samfunnet. Et i utgangspunktet omfattende ritual som *kwero merok*, er ytterligere omfattende i tilfeller hvor en kvinne er drept. Tidligere ble en ung jente gitt som kompensasjon for overlagt drap fra gjerningspersonens klan i forbindelse med *mato oput*. Denne kompensasjonen har i nyere tid blitt erstattet med kyr eller penger.⁴³¹

Når det gjelder forsoningsritualet *mato oput* melder problemene seg dersom dette ritualet begrenser seg til å kun være anvendelig i drapssaker. Som sagt rammer voldelige konflikter normalt kjønnene asymmetrisk. I den sammenhengen har voldtekt og seksuell vold blitt utstrakt brukt mot jenter og unge kvinner i Nord-Uganda. Oftest fokuseres det i den forbindelse på LRAs ugjerninger, men ifølge *Amnesty International* har også UPDF begått kriminelle handlinger relatert til konflikten, som inkluderer voldtekt, tortur, fysisk misbruk og drap av sivile i IDP-leirene. Baines stiller spørsmål til hva man skal gjøre med andre kriminelle handlinger som ikke omfatter drap, eksempelvis bortføringer, hærverk etc dersom *mato oput* kun kan brukes i drapssaker.⁴³² Videre er det problematisk dersom tradisjonelle ritualer med renselsesfunksjon ikke kan rense sex-relatert aktivitet som «Lisa» indikerte. Dersom kvinner var bedre representert blant «de eldre», kan det tenkes at de tradisjonelle ritualene kunne blitt redefinert til også å omfatte denne gruppens lidelser i forbindelse med dagens konflikt ved tydeligere å inkludere et fokus også på kvinnelige eksbarnesoldaters vei tilbake til sivilsamfunnet.

5.11 Oppsummering

I dette kapitlet har jeg først tatt for meg hjemstedets betydning i forbindelse med utøvelsen av tradisjonelle ritualer. Jeg har argumentert for at hjemstedet er relativt i acholi-kontekst, ettersom store deler av befolkningen bor i IDP-leierer. Disse leirene er ment som midlertidige bosetningsløsninger, men oppvoksende generasjoner kjenner ikke

⁴³⁰ Harlacher, Okot, Obonyo, Balthazard & Atkinson, 2006: 104.

⁴³¹ Harlacher, Okot, Obonyo, Balthazard & Atkinson, 2006: 80.

⁴³² Baines, 2007: 105.

til annen tilværelse enn et liv i IDP-leir. At IDP-leirene overtar som hjemsted, problematiserer reintegreringsprosessene av tidligere barnesoldater, ettersom det er knyttet stor usikkerhet til hva de egentlig reintegreres til.

Jeg gikk videre inn på Galtungs begrep «strukturell vold» i sammenheng med IDP-tilværelsen, ettersom de internt fordrevne blir innestengt og mister sin bevegelsesfrihet innenfor leirene. Strukturell vold refererer til enhver begrensning av menneskelig potensial tilpasset økonomiske og politiske strukturer.

Et problem jeg identifiserte i forbindelse med utføringen av de tradisjonelle ritualene i leirene er at det oppstår et spenningsforhold mellom de såkalte tilbakevenderne og personer i leirene som aldri har hatt tilknytning til LRA.

En felles identitet for Ugandas befolkning utfordres når deler av befolkningen lever som internt fordrevne, og på denne måten marginaliseres til forskjell fra den øvrige befolkningen. En tilværelse i en IDP-leir er både en marginalisert og en liminal tilværelse. IDP-leirene er verken de internt fordrevnes opprinnelige hjemsted, eller permanente bosetninger, men snarere en mellomtilstand. Videre har IDP-leirene i likhet med liminale situasjoner en strukturelt tvetydig status.

Jeg reiste et spørsmålet om hvorvidt man bør ta hensyn til at det foregår en annen overgangsfase parallelt med overgangen fra soldat til sivilist, hvilket er overgangen fra barn til voksen. Det kan også oppfattes som paradoksalt at reintegrering av tidligere barnesoldater innebærer en overgang fra soldat til sivil, men ikke nødvendigvis til sivilt barn.

På bakgrunn av Branch og Baines sine betraktninger er det tydelig at rensesritualene også omfatter et visst kjønnsfokus, ved at kvinner og unge marginaliseres i forhold til forsoningsprosessene. I Nord-Uganda er kvinners posisjon svært sårbar. Faglitteraturen har lenge portrettert fenomenet barnesoldater som et utelukkende mannlige fenomen, og har i stor grad feilet i å inkludere kjønnsperspektiver på væpnede konflikter. I Nord-

Uganda er imidlertid unge jenter ofte direkte berørt av den blodige konflikten. Unge jenter blir bortført og brukt som barnesoldater og som sex-slaver for LRA-offiserer i form av å bli tildelt dem som belønning. Det er dermed tydelig at voldelige konflikter rammer kjønn ulikt, i Nord-Uganda som andre steder.

6. Avslutning

6.1 Oppsummering

Gjennom denne oppgaven har jeg fokusert på hvordan tradisjonelle ritualer brukes i forbindelse med reintegrering av tidligere barnesoldater i en nord-ugandisk kontekst. Selv om jeg har hatt en religionsvitenskaplig tilnærming til de tradisjonelle ritualene, kan ikke ritualene ses på som utelukkende religiøse. Ritualene har ut over de religiøse dimensjonene også politiske funksjoner. Både når det gjelder hvem som utfører og promoterer ritualene og at ritualene brukes i forsoningsarbeidet som pågår i dag, viser dette oss at ritualene har klare sosiopolitiske trekk. Ettersom religion og politikk er to størrelser som normalt ikke kan ses separat, kan en religionsvitenskaplig tilnærming gi bredere forståelse av ritualenes sosiale og politiske rolle.

For å forstå konflikten i dagens Nord-Uganda er kunnskap om Ugandas historiske utvikling et svært viktig utgangspunkt. Ettersom historiene tilbake til den britiske kolonitiden har vært preget av skiftende makteliter og skiftende maktallianser, har dette medført at forskjellige folkegrupper har blitt satt opp mot hverandre.

Gjennom perioden som britisk protektorat fikk Ugandas forskjellige folkegrupper ulike roller. Investeringer i Sør-Uganda medførte stor økonomisk utvikling lokalt, mens Nord-Uganda stagnerte. For acholiene var ofte den eneste mulige yrkesveien å bli soldat i *Kings African Rifles*. Resultatet av denne koloniadministrasjonen bidro til en etnisk splittelse som i det lange løp skulle forskanse seg i en etnisk bevissthet.

Da Uganda ble selvstendig i 1962, ble landets grenser bestemt av kolonistene, og de fulgte ikke etniske grenser. Dette har medført at acholiene ikke bare lever i Uganda, men også i Sør-Sudan og DR Kongo. Dermed har konflikten fått en internasjonal karakter. De internasjonale dimensjonene av konflikten har blitt enda tydeligere etter at USA satt LRA på listen over verdens terrororganisasjoner, og etter at ICC har utlyst arrestordre på fire av LRAs øverstkommanderende.

Splittelsen innad i Uganda fortsatte da Milton Obote ble statsminister i 1962, og senere president i 1966. For å styrke sin maktplattform i det uavhengige Uganda, valgte Obote å spille på lag med nord-uganderne, ettersom disse utgjorde store deler av de væpnede styrkene. Da Idi Amin tok makten fra Obote i 1971, fryktet Amin at nord-uganderne skulle være lojale mot Obote og dermed true hans posisjon som hersker av Uganda. Idi Amin satte derfor i gang omfattende prosesser for å fjerne nord-uganderne fra hæren; mange endte i Ugandas mange massegraver.

Da Milton Obote igjen kom til makten i 1979, og innledet sitt inhumane styre som varte til 1985, fikk igjen nord-ugandere bli soldater. Milton Obotes dager som Ugandas despot endte i 1985 da general Tito Okello avsatte ham. Tito Okello, som selv var acholi, mistet senere samme år makten til den stadig mektigere Yoweri Museveni som innledet styret som fremdeles har makten i Uganda.

1980-tallets Uganda var preget av borgerkrig, og opprørsbevegelser over hele landet kjempet om makten. En av disse bevegelsene skulle utvikle seg til å bli den fryktede LRA-militsen. Det som i utgangspunktet var en bevegelse ledet av Alice Lakwena, utviklet seg gjennom 1980-tallet til å bli Joseph Kony's milits. Denne acholi-militsen hadde som hovedmål å avskaffe Musevenis styre og opprette Kony's LRA-styre som skulle lede Uganda med utgangspunkt i *De ti bud* og acholi-tradisjoner.

Konflikten som tok til på 1980-tallet, har i stor skala hatt preg av å ha blitt utkjempet med bruk av barnesoldater. Grunnet konflikten's store innvirkning på sivilbefolkningen i området, har tilbakevendingen av barnesoldater vært problematisk. Mange av de tidligere barnesoldatene har utført svært brutale handlinger mot sivilister, og i reintegreringsprosessen er det derfor utstrakt bruk av tradisjonelle ritualer for å imøtekomme denne utfordringen. Noen av ritualene har også blitt forsøkt brukt som verktøy til forsoning.

Gjennom oppgaven valgte jeg å analysere et utvalg av ritualer som er relatert til reintegreringsprosessen. Under mitt feltarbeid sommeren 2007 benyttet jeg kvalitative metoder for å samle inn datamateriale som jeg gjennom religionsvitenskaplig ritualteori analyserte for å få en bedre forståelse av ritualene.

Blant mine respondenter var det ingen som stilte seg tvilende til ritualenes *kraft*. Likevel er det forskjellig oppfatning i ritualenes *nytteverdi* og *relevans* i reintegreringsprosessen. Eksempelvis påpekte en av mine respondenter at ritualene var demoniske og derfor ikke burde benyttes.

Generelt kan ritualene anses som forskjellige kategorier av ritualer. Noen av ritualene kan enten ses på som overgangsritualer, renselsesritualer eller forsoningsritualer. På denne måten er ritualenes kategoriske trekk flytende. Et ønske om å bli kvitt *cen* er, ifølge respondenter, en sentral drivkraft for tidligere barnesoldater til å bruke tradisjonelle ritualer.

Ritualene er spesifikke for acholi-kulturen, men har likhetstrekk til ritualer i andre kulturer, som eksempelvis i Sierra Leone og Mosambik. Bruken av ritualene støttes ikke fra alle hold. Gjennom oppgaven har jeg argumentert for at hvem som utfører ritualene er av stor betydning. Ettersom ritualene tradisjonelt blir utført av «de eldre», gir dette «de eldre» autoritet. Det er likevel ingen fullstendig støtte blant folk i Gulu til den tradisjonelle autoritetsrollen som «de eldre» innehar. Deler av problemet kan forklares med at «de eldre» ikke inntar en aktiv rolle i lokalsamfunnet, og dermed har mistet noe av respekten de tidligere har hatt.

Opgaven har videre vist at flere faktorer spiller inn i forhold til bruken av de tradisjonelle ritualene. Herunder problematiseres bruken av ritualene spesielt som følge av ritualenes kontekst, det internasjonale forholdet til lov og rett, andre kulturer som er berørt av konflikten og andre religiøse grupperinger som anser ritualene som sataniske.

For å belyse oppgavens problemstilling benyttet jeg meg av kvalitative metoder. Under mitt feltarbeid fokuserte jeg på bruken av intervju og observasjon for å kunne tilegne meg opplysninger som kunne brukes i analyseringen av ritualene. Gjennom min analyse benyttet jeg meg av et rikt utvalg av teorier knyttet til ritualer. Mitt hovedfokus lå på teorier som omhandler liminalitet og renselse.

Konflikten som har herjet Nord-Uganda har medført at store deler av befolkningen lever i flyktningleirer, noe som har medført at sivilbefolkningen har blitt ytterligere marginalisert. Et problem jeg har identifisert, er at ritualene blir utført i en kontekst som ikke nødvendigvis er det opprinnelige hjemstedet for tidligere barnesoldater, ettersom store deler av befolkningen lever i IDP-leirer. Dette er problematisk ettersom hjemstedet tradisjonelt spiller en viktig rolle i utføringen av tradisjonelle ritualer.

Bruken av liminalitetsteorier hjelper oss til å forstå det liminale stadiet i reintegreringsprosessen som en fase preget av ustabilitet. Ritualene spiller videre en funksjon som identitetsendrer. I liminal tilstand er mennesket seg selv mest bevisst, helt til fasen er over og man på ny innlemmes i den sosiale strukturen. Som en av respondentene mine sa, må de tidligere barnesoldatene distansere seg fra LRA-mentaliteten og finne tilbake til sitt gamle selv.

En av mine respondenter påpekte at ritualene kan hjelpe til å bli kvitt belastninger fra fortiden og medvirke til sosial aksept. Samfunnet forventer at tidligere barnesoldater skal gjennomgå tradisjonelle ritualer. Ved å gjøre dette innfrir dermed individet lokalsamfunnets forventninger. Videre var det en tydelig respekt for ritualenes kraft, men ritualene er ikke gjeldende for alle. Noen grupper marginaliseres i denne sammenhengen, som yngre, kvinner og andre som ikke er acholier.

Som forsoningsmekanismer kan *moyo kom* og *mato oput* gjenoppbygge ødelagte sosiale forhold. I forhold til *nyono tong gweno* medvirker glemselsmekanismer til at individet kan legge fortiden bak seg. Jeg fant også ut at ritualene kan brukes til å opprettholde orden i samfunnet og stabilisere ustabilitet ved å bruke teorier knyttet til bla Mary

Douglas. Ritualene har også en viss rensende funksjon ved at de kan gjenopprette renhet og stabilitet, og dermed skape helhet i tilværelsen.

Troen på kollektiv straff for barnesoldatenes handlinger viste seg å være en sterk drivkraft til å gjennomgå tradisjonelle ritualer. Av hensyn til fellesskapet kan den tidligere barnesoldaten ved å utføre tradisjonelle ritualer avverge kollektiv straff.

Et problem som melder seg er ulike oppfatninger av ritualene; det er dermed vanskelig å komme frem til et generalisert svar på ritualenes rolle i reintegreringsprosessene av tidligere barnesoldater. Ritualenes potensielle roller utfordres av de ulike oppfatningene. Manglende kulturell konsensus kan vanskelig forsvare bruken av henholdsvis *moyo kom* og *mato oput* som verktøy for forsoning. Sosial konsensus om ritualenes virkekraft viser imidlertid at ritualene kan brukes som komplimenterende til internasjonal rett. Et ytterligere problem i forbindelse med ritualenes rolle i reintegreringsprosessene er knyttet til hvem som tjener på å promotere ritualene.

6.2 Konklusjon

I denne oppgaven har jeg sett på den komplekse rollen tradisjonelle ritualer spiller i reintegreringen av tidligere barnesoldater. Gjennom en religionsvitenskaplig tilnærming til disse ritualene, kan man få ny forståelse for ritualenes funksjon i forsoning og reintegreringsprosessen som foregår i Nord-Uganda. Som min problemstilling understrekte, hadde oppgavens som overliggende mål å finne svar på problemstillingen:

- Hvilken rolle spiller ritualer i reintegreringen av tidligere barnesoldater?

Gjennom bruken av denne problemstillingen kan man ikke komme til bombastiske slutninger, men erkjenne at det er mange faktorer som spiller inn på hvilken rolle ritualene spiller i reintegreringsprosessen for tidligere barnesoldater. Jeg har i mitt arbeid brukt tradisjonelle ritualer i Nord-Uganda som *case-study*. Som jeg vil understreke

gjennom denne konklusjonen, er det både fordeler og ulemper ved bruken av tradisjonelle ritualer i reintegreringen av tidligere barnesoldater i en nord-ugandisk kontekst.

For det første har jeg gjennom en liminalitetsteoretisk innfallsvinkel vist at ritualene kan tilføre stabilitet for en tidligere barnesoldat. Den liminale fasen i et overgangsritual er preget av ustabilitet, og er av den grunn en risikofylt fase for de som gjennomgår et slikt ritual. I denne fasen gjennomgår ritualet en kulturell verden som har få eller ingen karakteristikk fra fortiden eller den kommende fasen. Når ritualet i tillegg utføres i en flyktningleir, som også kan ses som en liminal tilværelse, melder behovet for stabilitet seg. Et problem med utføringen av ritualene i leirene er spenningsforholdet som oppstår mellom de tidligere barnesoldatene og personer i leirene som ikke har vært i tilknytning til LRA, men som tvert i mot er ofre i den voldelige konflikten. En forklaring på at ritualene ikke nødvendigvis løser dette spenningsforholdet kan være at man i stedet for å reintegreres til et sivilt samfunn, marginaliseres til en tilværelse i IDP-leirene og således havner på siden av samfunnet.

For det andre kan ritualene tilnærmes på forskjellige måter. Om man ser ritualene som renseseritualer, eksempelvis gjennom bruken av ritualet *mato oput* for å kvitte seg med *cen*, argumenterer Alcinda Honwana for at renseseritualer blir en betingelse for sosial reintegrering av krigsrammede mennesker i et samfunn. Noen av mine respondenter pekte på at ritualenes rensesefunksjon kan gi sosial aksept i reintegreringssammenheng. Sett i sammenheng med barnesoldatproblematikken vil gjennomføringen av et renseseritual innebære at barnet går fra en fase hvor brudd på fundamentale sosiale normer var akseptert, til en fase hvor barnet skal finne en plass i en fredfull tilværelse.

Hvilken innfallsvinkel man har til ritualene, er et moment jeg anser som viktig. Mange av ritualene som benyttes i acholi-kulturen kan ses på som enten et renseseritual, et overgangsritual eller et forsoningsritual. Alternativt kan ritualene ses på som en kombinasjon av de nevnte ritulkategoriene. Disse forskjellige innfallsvinklene for å forstå ritualene gir oss kunnskap om de ulike rollene ritualene kan spille i reintegreringsprosessen. I tillegg til klassiske religionsvitenskaplige innfallsvinkler til å

forstå ritualene, har jeg gjennom oppgaven vist at det er mange ytterligere faktorer som ligger til grunn for å forstå rollen som ritualene spiller i reintegringen av tidligere barnesoldater. Blant disse faktorene har jeg argumentert for at sosiale, geografiske, juridiske, og politiske forhold spiller inn.

For det tredje har ritualer som *nyono tong gweno* kraft til å iverksette glemselsmekanismer hos tidligere barnesoldater som bidrar til at ritualet kan få bedre innpass i lokalsamfunnet. Ved å benytte Mircea Eliades arkaiske teorier om «eternal return», kan vi forstå at selv om ritualet skulle oppleve en retur til fortiden under ritualhandlingen, kan ritualet også hjelpe vedkommende med å «glemme» fortidens hendelser ved å tilrettelegge for at vedkommende og lokalsamfunnet som sådan, kan legge fortiden bak seg etter gjennomføringen av ritualet.

For det fjerde bidrar praktiseringen av ritualene, som jeg har tatt for meg i denne oppgaven, til å danne strukturen for acholi-samfunnet ettersom ritualene til dels utføres med hensyn til fellesskapet og forfedrene. Rituell handling kan gi et samfunnsmessig håp for acholiene i form av både å bevare og opprettholde samfunnsstrukturen i en kontekst preget av ustabilitet, vold og konflikt. Utførelsen av ritualene illustrerer dermed en eksistensiell anstrengelse for å komme gjennom en vanskelig situasjon, samt å håndtere utfordringer i hverdagen.

Som jeg har vist gjennom oppgaven er ikke ritualene unike for regionen, og de har likhetstrekk med andre afrikanske kulturer og samfunn som Mosambik og Sierra Leone. Likevel er ikke de tradisjonelle ritualene like meningsbærende for andre som er berørt av konflikten i Nord-Uganda, som har annen stammetilhørighet enn acholi. Ved å bedre forståelsen for acholienes tradisjoner, kulturellpraksis og trossystemer har jeg gjennom oppgaven argumentert for at en slik innsikt kan komplimentere internasjonal rett ved å bedre reflektere ofrenes realiteter. Ritualene spiller imidlertid også en rolle i forbindelse med hvem som *tjener* på ritualene. Ritualene som tradisjonelle ritualer kan potensielt legitimere «de eldres» posisjon i samfunnet, og således som Adam Branch antydte, bidra til å konsolidere denne gruppens makt i Nord-Uganda.

Man kan ikke fremstille de tradisjonelle acholi-ritualenes rolle uten å ta hensyn til ritualenes kompleksitet. De tradisjonelle ritualene er både en verdi og en begrensning i forhold til reintegreringsprosessene. Ved å henvise til acholi-tradisjon og kulturelle særegenheter markerer acholiene klare grenser og avstand til det samfunnet som omgir dem. Det å opprettholde slike kulturelle særegenheter er slik sett en begrensning ettersom det ekskluderer andre folkegrupper som også er en del av samfunnet, og som i like stor grad berøres av den voldelige konflikten i Nord-Uganda. Kvinner og unge er også grupper som marginaliseres i denne sammenhengen. På den andre siden er en sterk etnisk og kulturell bevissthet en verdi ettersom det gjenspeiler at mennesket har tro på egne evner og egenskaper. Tar man utgangspunkt i ritualenes rolle i forhold til reintegrering på individnivået evner man kanskje å se at selv de marginaliserte og ressursløse kan skape endring i det samfunnet de lever i.

Litteraturliste:

- African Charter, (1990) African Charter on the Rights and Welfare of the Child of 1990. Lokalisert 07.10.08 på [www: http://www.gov.mu/portal/goc/women/file/acc_1990.pdf](http://www.gov.mu/portal/goc/women/file/acc_1990.pdf)
- Allen, T. (2006) *Trial Justice. The International Criminal Court and the Lord's Resistance Army*. London/New York: Zed Books in association with International African Institute.
- Allen, T. (2007) «The International Criminal Court and the invention of traditional justice in northern Uganda». *Politique Africaine* (107): 147-165.
- Asowa-Okwe, C. (1994) «Politics in Uganda 1962-1992» i Makubuya Khiddu, E. Mwaka, V. M. Okoth, P. G. *Uganda: thirty years of independence 1962-1992*. Kampala: Makerere University.
- Atkinson, R. (1999) *The Roots of Ethnicity: The Origins of the Acholi of Uganda Before 1800*. Kampala: Fountain Publishers.
- Baines, E. K. (2007) «The Haunting of Alice: Local Approaches to Justice and Reconciliation in Northern Uganda». *The International Journal of Transitional Justice*. 1(1): 91-114.
- BBC Home. (2001) «The Murder of James Bulger» Lokalisert 24.09.08 på [www: http://www.bbc.co.uk/dna/h2g2/A583049](http://www.bbc.co.uk/dna/h2g2/A583049)
- BBC Home. (2006) «Murder of James Bulger» Lokalisert 24.09.08 på [www: http://www.bbc.co.uk/liverpool/content/articles/2006/12/04/local_history_bulger_feature.shtml](http://www.bbc.co.uk/liverpool/content/articles/2006/12/04/local_history_bulger_feature.shtml)
- BBC News. (2001) «Timeline: Uganda» Lokalisert 25.09.07 på [www: http://www.hartford-hwp.com/archives/36/504.html](http://www.hartford-hwp.com/archives/36/504.html)
- BBC News. (2007) «Uganda's mystic rebel leader dies» Lokalisert 19.01.07 på [www: http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/6274313.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/6274313.stm)
- Behrend, H. (2004) *Alice Lakwena & the Holy Spirit. War in Northern Uganda 1986-97*. Kampala: Fountain Publishers.
- Bell, C. (1997) *Ritual. Perspectives and Dimensions*. New York/Oxford: Oxford University Press.

- Bloomfield, S. (2006) «Uganda peace talks to restart despite death of senior rebel leader» Independent, The (London), London. Lokalisert 14.10.07 på www: http://findarticles.com/p/articles/mi_qn4158/is_20060816/ai_n16643849
- Branch, A. (2007), «Uganda's Civil War and the Politics of ICC Intervention» i *Ethics and International Affairs* 21 (2). 179-198.
- Branch, A. (2008), «Gulu Town in War... and Peace? Displacement, Humanitarianism and Post-war Crisis» Crisis State Working Paper No. 2 (36) London: LSE.
- Bøås, M. Hatløy, A. (2005) *Northern Uganda Internally Displaced Persons Profiling Study*, Kampala: United Nations Development Program. Lokalisert på www: http://www.fao.no/ais/africa/uganda/IDP_uganda_2005.pdf
- Cernea, M. (1991) *Putting people first: sociological variables in rural development*. New York: Oxford University Press.
- Cia, (2007) *World Factbook Uganda* Lokalisert 14.10.07 på www: <https://www.cia.gov/library/publications/theWorldfactbook/geos/ug.html#People>
- Global Report, (2004) *Coalition to stop use of child soldiers*, London: Coalition to stop use of child soldiers.
- Global Report, (2008) *Coalition to stop use of child soldiers*, London: Coalition to stop use of child soldiers.
- Constitution, (1995) *The Constitution of the Republic of Uganda*. 1995. Lokalisert 10.10.08 på www: http://www.ugandaonlinelawlibrary.com/files/constitution/constitution_1995.pdf
- Denov, M. (2007) *Is the Culture Always Right? The Dangers of Reproducing Gender Stereotypes and Inequalities in Psycho-social Interventions for War-affected Children*. London: Coalition to Stop the Use of Child Soldiers.
- Dodge, C.P. Raundalen, M. (1987) *War, Violence, and Children in Uganda*. Oslo: Universitetsforlaget AS.
- Doom, R. Vlassenroot, K. (1999) «Kony's Message: A New Koine? The Lord's Resistance Army in Northern Uganda», *African Affaires* 98 (No. 390): 5-36.
- Douglas, M. (1966) *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Danger*. (Norsk oversettelse) 1997-utgave, Oslo: Pax Forlag A/S.

- Durkheim, E. (1912) *The Elementary Forms of the Religious Life*. 1961-utgave New York: Collier Books.
- Eliade, M. (1967) *Myths, Dreams and Mysteries: The Encounter Between Contemporary Faiths and Archaic Realities*. Trans. Philip Mairet. New York: Harper & Row.
- Eliade, M. (1951) *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. 2004-utgave. Princeton: Princeton University Press.
- Everett, E. L. & Furseth, I. (2004) *Masteroppgaven. Hvordan begynne og fullføre*. 2. utg. Oslo: Universitetsforlaget.
- Exportrådet (Utrikesdepartementet i Sverige), (2004) *Landrapport Uganda*. Stockholm. Lokalisert 12.10.07 på www: http://www.swedishtrade.se/i_utlandet/landrapporter/Uganda.htm
- Finnström, S. (2003) *Living with Bad Surroundings: War and Existential Uncertainty in Acholiland, Northern Uganda*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Finnström, S. (2006) «Wars of the past and war in the present: The Lord's Resistance Movement/Army in Uganda» *Africa* 76 (2): 200 – 220.
- Finnström, S. (2008) «Reconciliation grown bitter? War, retribution, and ritual action in northern Uganda» Ikke publisert enda.
- FNs barnekonvensjon, (1989) «Convention on the Rights and Welfare of the Child of 1989» Lokalisert 09.10.08 på www: <http://www.cirp.org/library/ethics/UN-convention/>
- Fonneland, T. A. (2006) «Kvalitative metoder: Intervju og observasjon». i Kraft, S. E. & Natvig, R. J. (2006) *Metode i religionsvitenskap*. Oslo: Pax forlag. 222 – 242.
- Furley, O. (1995) «Child soldiers in Africa». i Furley, O., *Conflict in Africa*. London & New York: I.B. Tauris Publishers.
- Galtung, J. (1969) «Violence, peace and peace research». *Journal of Peace Research*, 6(3): 167 – 191.
- Galtung, J. (1996) *Peace by Peaceful means: Peace and Conflict Development and Civilization*, London: SAGE Publications.

- Grønmo, S. (2004) *Samfunnsvitenskaplige metoder*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Honwana, A. (2006) *Child Soldiers in Africa*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- HURIFO, (2002) *Between Two Fires: the Plight of the IDP's in Northern Uganda*. Gulu: Human Rights Focus.
- Huyse, L. Ingelaere, B. Igreja, V. Dias-Lambranca, B. Latigo, J. O. Alie, J. & Naniwe-Kaburahe, A. (2008) «Traditional Justice and Reconciliation after violent conflict», Stockholm: Trydells Tryckeri AB.
- ICC, (2004) «Case The Prosecutor v. Joseph Kony, Vincent Otti, Okot Odhiambo and Dominic Ongwen». Lokalisert 18.09.08 på www: <http://www.icc-cpi.int/cases/UGD.html>
- Integrerings- og Mangfoldsdirektoratet, (2006) *Tema: Landkunnskap: Uganda: Historie: De tidlige kongedømmene og kolonitiden*. Oslo. Lokalisert 10.10.07 på www:
http://www.bip.no/modules/module_123/templates/publisher_template_detail_1.asp?strParams=4%233%23%2D1%231%231%231%231%231%231%231&iCategoryId=459&iInfoId=741&iSelectedItemId=&iExpMenuId
- Kiiza, J. (2005) *The Role of Opposition Parties in a Democracy*, Kampala: Makerere University Department of Political Science and Public Administration.
- Kjeldstadli, K. (1999) *Fortida er ikke hva den engang var*. 2. utg. Oslo. Universitetsforlaget.
- Kraft, S. E. & Natvig, R. J. (2006) «Innledning». I: Kraft, S. E. & Natvig, R. J. (red.) *Metode i religionsvitenskap*. Oslo. Pax forlag: s. 7 – 13.
- Kristiansen, T. (2006) *Afrika – en vakker dag*. 1. utg. Skien: Nordbook.
- Liu Institute for Global Issues & Gulu District NGO Forum, (2005) «Roco Wat I Acholi – Restoring Relationships in Acholi-land: Traditional Approaches to Justice and Reintegration», Vancouver: Liu Institute for Global Issues & Gulu District NGO Forum. Lokalisert 13.08.07 på www:
<http://www.ligi.ubc.ca/admin/Information/543/Roco%20Wat%20I%20Acholi20051.pdf>

- Liu Institute for Global Issues & Gulu District NGO Forum, (2007) «The Justice and Reconciliation Project: Field Notes», Vancouver: Liu Institute for Global Issues & Gulu District NGO Forum. Lokalisert 21.09.08 på [www:
www.ligi.ubc.ca/sites/liu/files/Publications/JRP/JRP_Annual_Report_2007.pdf](http://www.ligi.ubc.ca/sites/liu/files/Publications/JRP/JRP_Annual_Report_2007.pdf)
- Lundin, I. B. (1998) «Mechanisms of Community Reception of Demobilized Soldiers in Mozambique» *African Journal of Political Science*. 3 (1): 104-118.
- Maclure, R. & Denov, M. (2006). «I Didn't Want to Die So I Joined Them': Structuration and the Process of Becoming Boy Soldiers in Sierra Leone» *Journal of Terrorism and Political Violence*. 18 (1): 119-135.
- Mamdani, M. (1996) *Citizen and Subject, Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Kampala: Fountain Publishers.
- Mazuri, A. A. (1976) «Soldiers as Traditionalizers: Military Rule and the Re-Africanization of Africa», *World Politics*, Vol. 28 (2) The Johns Hopkins University Press. 246-272.
- McKay, S. & Mazurana, D. (2004). *Where are the girls? Girls in Fighting Forces in Northern Uganda, Sierra Leone, and Mozambique: Their Lives During and After War*. Montreal: International Centre for Human Rights and Democratic Development.
- Natvig, R. J. (2006) «Religionsvitenskapleg feltarbeid». I: Kraft, S. E. & Natvig, R. J. (2006) *Metode i religionsvitenskap*. Oslo. Pax forlag: s. 203 – 221.
- Nielsen, F. S. (1996) *Nærmere kommer du ikke. Håndbok i antropologisk feltarbeid*. Bergen: Fagbokforlaget Vigmostad og Bjørke AS.
- Nordstrom, C. (1997) *A different kind of war story*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- IDMC, (2008) «Uganda. Population Figures and Profile» Lokalisert 15.10.08 på [www:http://www.internal-
displacement.org/idmc/website/countries.nsf/\(httpEnvelopes\)/2439C2AC21E1636
5C125719C004177C7?OpenDocument](http://www.internal-displacement.org/idmc/website/countries.nsf/(httpEnvelopes)/2439C2AC21E16365C125719C004177C7?OpenDocument)
- Okot p'Bitek, (1971). *Religion of the Central Luo*. Nairobi: East African Literature Bureau.

- Okuku, J., (2002) *Ethnicity, State Power and the Democratisation Process in Uganda*. Discussion paper 17, Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet.
- Oloka-Onyango, J. 1997. «The question of Buganda in contemporary Ugandan politics» *Journal of Contemporary African Studies* 15 (2): 173 – 189.
- Pain, D. (1997) «The Bending of Spears. Producing Consensus for Peace and Development in Northern Uganda» London: International Alert and Kacoke Madit.
- Patton, M. Q. (1990) *Qualitative Evaluation and Research Methods*. London: Sage Publications.
- Pirouet, L. M. (1980) «Religion in Uganda under Amin» *Journal of Religion in Africa* (11): 13 – 29.
- Redd Barna, (2006) «Tusen mennesker dør hver uke i Uganda». Lokalisert 04.03.07 på www: http://www.reddbarna.com/default.asp?V_ITEM_ID=10460
- Redd Barna, (2008) «Konflikten i Uganda tilspisser seg». Lokalisert 14.09.08 på www: http://www.reddbarna.no/default.asp?V_ITEM_ID=18304
- ReliefWeb, (2008) Lokalisert 20.10.08 på www: <http://www.reliefweb.int/rw/rwb.nsf/db900sid/MYAI-7KS6XN?OpenDocument>.
- Reuters, (2006) «No deal after U.N. official meets Ugandan rebel Kony». Lokalisert 14.09.08 på www: <http://www.alertnet.org/thenews/newsdesk/L12604312.htm>
- Turner, V. (1969) *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, 1997-utgave. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Uganda Bureau of Statistics, (2002) «Uganda Population and Housing Census - Main Report». Lokalisert 25.09.07 på www: <http://www.ubos.org/>
- UNICEF, (2008) «The State of the World's Children», Lokalisert 10.10.08 på www: <http://www.unicef.org>.
- UNOCHA, (2005) «Humanitarian Coordination Update Uganda 15 – 31 December». Uganda: UNOCHA.
- United Nations Commission on Human Security, (2003) «Human Security Now: Protecting and Empowering People». New York: United Nations Commission on Human Security.

- Van Gennep, A. (1909) *Übergangsriten (Les rites de passage)*, (Tysk oversettelse) 2005-utgave. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- World Vision, (2006) «City of Fear», Lokalisert 22.09.08 på [www:
http://www.worldvision.org.uk/server.php?show=nav.465](http://www.worldvision.org.uk/server.php?show=nav.465)