

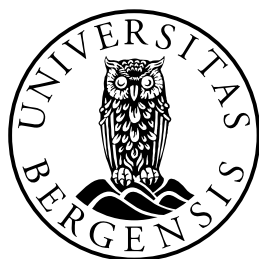
En konstituering av masaikultur



En antropologisk studie av to frivillige bistandsorganisasjoners intervensjoner i Kenya

Av Aida Tesfai

Masteroppgave i sosialantropologi
Sosialantropologisk institutt
Universitet i Bergen
Våren 2014



When the Missionaries arrived, the Africans had the land and the Missionaries had the Bible. They taught us to pray with our eyes closed. When we opened them, they had the land and we had the Bible.

– Jomo Kenyatta¹

¹ Sitatet er hentet fra John Frederick Walkers *A Certain Curve of Horn: The Hundred-Year Quest for the Giant Sable Antelope of Angola* (2002:144).

Innhold

Innhold	ii
Forord	v
Kapittel 1	1
Innledning	1
«Det har i det siste skjedd en del uforutsette ting i Kenya»	1
«NorOrg»	4
Kriterier for sponset utdanning	7
Det praktiske arbeidet i felten	10
«AmOrg»	14
Forskningsspørsmålet	14
Metodiske betraktninger	16
Tidligere forskning	19
Oppgavens struktur.....	22
Kapittel 2	23
Masaienes livsverden og organisasjonenes intervensjoner: Relasjoner og makt	23
Masai	24
Lokalbefolkningen i Kavuu	25
Kjønnsroller og tradisjonelle- og kulturelle praksiser	29
Det vestlige perspektivet – hvordan dannes bildet av masaienes samfunn som kvinneundertrykkende?	31
NorOrg & AmOrg – Dialogparadigme versus Teknokratiparadigme	38
Konflikten mellom NorOrg & AmOrg, og etableringen av landsbyen Kavuu	40
Masaiene og organisasjonene – makthierarkiet og disiplin	43
Oppsummering	46
Kapittel 3	49
Kultur, kunnskap, praksis og endring	49
Hva er «kultur»?.....	49
En illustrasjon av «masaikulturen»	52
«Jentene skal gjøre sitt for å unngå å bli gravide»	54
«Jentene skal ikke omskjæres mens de tar del i utdanningsprogrammet»	57
«Jentene må selv være motivert til å studere»	60
Ulik valorisering av kultur	64
Oppsummering	66

Kapittel 4	69
Omskjæring – en identitetsskapende praksis møter ulike intervensjoner.....	69
Hva er omskjæring?.....	70
«It must be terrible for a Masai woman to give birth»	71
Hva inngår i omskjæring? – Kjønn, roller og ansvar	74
Arbeidet mot omskjæring; terminologi, bakgrunn og holdninger	79
Tradisjon og status i «flux»	80
Omskjæring i lys av identitet & habitus	82
«Alternativ voksenseremoni» & «Alternative Rite-of-Passage»	85
Organisasjonenes holdninger og fremtidens utfordringer	91
Oppsummering	93
Kapittel 5	97
Avslutning	97
Ettertanker.....	101
Litteraturliste	103
Andre kilder	107

Forord

En prosess er over, og det er med blandede følelser at jeg nå kan si at masterprosjektet mitt er fullført. Dette prosjektet hadde ikke vært mulig å gjennomføre uten støtten og engasjementet fra mange.

Til kjæresten min, Leon, takk for støtten, interessen og begeistringene du har vist for dette prosjektet. Du ble med meg på feltarbeid – og det er jeg evig takknemlig for. Vi har delt mange opplevelser sammen, og ikke én ville jeg vært foruten. Takk for at du har vært tålmodig og for at du hele tiden har hatt tro på meg. Det har vært mange sene kvelder og netter med idemyldring, og du har lyttet og kommet med innspill hele veien. Mest av alt, takk for omsorgen og kjærligheten du har gitt meg – du gjorde dette mulig.

Jeg vil rette en stor, stor takk til min veileder, Bjørn Enge Bertelsen, for at du har rettleidet meg og støttet meg hele veien. Du har vist stort engasjement, og har gjennom hele løpet hatt tro på både prosjektet og meg. Sist men ikke minst, tusen takk for de raske tilbakemeldingene, og hver eneste kommentar, uansett hvor du befant deg i verden. Det siste året har vært utrolig lærerikt, og du har vært helt uvurderlig.

En stor takk til informantene mine og organisasjonen som tok meg inn. Takk for alle samtaler, åpenheten og gjestfriheten dere har vist meg. Dere gjorde prosjektet mitt gjennomførbart. En spesiell takk til «Sauti» for at du introduserte meg for dine venner og bekjente på feltarbeidet. Takk for alle gode samtaler, opplevelser og måltider som vi har delt. Ditt vennskap vil jeg evig være takknemlig for.

Uten min fantastiske familie og gode venner hadde jeg ikke kommet i mål. Tusen takk til mine foreldre, Ghirmai Tesfai og Tove Godø for støtte og omsorg. For alle diskusjoner, og for interessen og gleden dere har vist. Uten dere hadde dette ikke vært mulig. Takk til min svigerfar Geir Dyb, som gjennom de utallige diskusjonene vi har hatt, har gitt meg mange ideer og nye perspektiv. Til alle dere på lesesalen, jeg er utrolig takknemlig for alle de hyggelige lunsjpausene og gode diskusjonene vi har hatt. Latterbrølene fra seminarrom 837 vil sent glemmes. Gina B. Nævdal og Marianne Birkeland, tusen takk for tilbakemeldinger, gode ideer og koselige kvelder. Dere har holdt meg gående hele veien.

Aida Tesfai

Kapittel 1

Innledning

«Det har i det siste skjedd en del uforutsette ting i Kenya»

Datoen er 9. januar 2013 og det er drøye to døgn før avreise til Kenya og feltarbeid der. Det tikker inn en e-post fra daglig leder i «NorOrg».² Jeg får beskjed om at noe har skjedd i Kenya, og at dette vil få konsekvenser for feltarbeidet mitt:

Det har blitt avslørt at ledelsen i landsbyen Kavu har «lurt» oss. De har gitt uttrykk for å ha endret syn på dette med omskjæring, men det er faktisk ikke tilfelle. De gir uttrykk for dette for å kunne fortsette å motta støtte og hjelp fra oss.

Jeg leser videre hvor det er beskrevet at masaiene ovenfor NorOrg har opprettholdt det organisasjonen beskriver som en «fasade» hvor de sier at de har sluttet med omskjæring, men at realiteten er at denne praksisen fortsatt er svært utbredt. Min dialog med NorOrg i forkant av feltarbeidet hadde de siste månedene vært sporadisk. E-posten kommer helt uventet på meg. Den første begivenheten har allerede funnet sted, og jeg har ikke engang begynt på feltarbeidet mitt.

Fra NorOrgs side er e-posten en klar beskjed; den (for NorOrg) negative overraskelsen vil få konsekvenser for oppholdet mitt. I e-posten blir jeg deretter forklart at flere av jentene som er sponset av NorOrg viser seg å være omskåret, og at dette er et problem fordi et av kriteriene for sponset utdanning er at jentene ikke skal omskjæres mens de er i organisasjonens utdanningsprogram. Grunnet denne hendelsen er NorOrg nå usikre på om de kommer til å fortsette samarbeidet med landsbyen «Kavu». På hvilken måte dette vil påvirke arbeidet mitt vil bli avklart over de neste ukene, lyder e-posten fra NorOrg videre.

Dagene frem mot avreise består av blandede følelser for meg, men den første uken i Kenya er alt annet enn det. Dagene er alt for korte og forventninger bygges opp igjen. Jeg og kjæresten min, Leon, bor hjemme hos NorOrgs mest sentrale representanter, «Solveig» og «Isaac», og blir intensivkurset i «alt» om Kenya, masaiene og NorOrgs arbeid og arbeidsforhold. Stemningen er anspent i hjemmet til Solveig og Isaac, «Nyumbani», etter vår ankomst. Den siste tiden har tydeligvis vært vanskelig for de ansatte, og nå som de ikke føler

² «NorOrg» er et pseudonym jeg har valgt for å beskytte organisasjonen og informantene mine. Alle informanter, egennavn og andre navn vil være tilsvarende anonymisert.

at de når resultatene de hadde som mål – å åpne for at masaijenter kan bli kvinner uten å måtte omskjæres – oppleves fremtiden som usikker med sviktende motivasjon og dårlig økonomi.

Solveig og Isaac er blant de som er triste og frustrerte over situasjonen. Det er åpenbart at arbeidet de gjør er viktig for dem på flere plan og nå er de begge usikre på om de ønsker å fortsette. NorOrg sponset på feltarbeidstidspunktet skolegangen for omkring 15 unge jenter, og det er de som først og fremst ville blitt rammet av en eventuell avvikling. Solveig og Isaac er enige i at dersom NorOrg ikke fortsetter, så vil de likevel gjøre det de kan for å holde jentene i skolen. Jeg er nysgjerrig på hvordan en slik situasjon oppstod for NorOrg og stiller mange spørsmål. Solveig og Isaac svarer meg flittig og jeg forsøker å få dem til å snakke uavbrutt om situasjonen før jul – som her nedskrevet i mine feltnotater:

14. & 15. desember 2012

NorOrg hadde planlagt begivenheten i nærmere et år, etter at de fikk 50 foreldre og tre «traditional birth attendants» (TBA), til å si «ja» til å slutte med omskjæring av jenter. En TBA er i masailandsbyen en fødselshjelper og omskjærer. NorOrg organiserte det de selv kaller en «alternativ voksenseremoni», der jentene går gjennom det som defineres som et overgangsritual fra jente til kvinne uten selve omskjæringen. NorOrg planla seremonien sammen med masaiene, og alt så ut til å gå etter planen. Flere sponsorer og gjester fra Norge var invitert og den to dager lange seremonien var i gang. Da NorOrg ankom Kavu ble de mottatt med dans og glede. Det ble holdt flere taler for anledningen der flere masaimenn uttrykte sin glede over arbeidet NorOrg hadde gjort i landsbyen deres. «Makini», NorOrgs representant i Kavu oversatte iherdig fra masai til engelsk og swahili. Solveig har i ettertid sagt at hun syntes Makini virket ukomfortabel i situasjonen og at hun på den måten fikk en følelse av at noe ikke var som det skulle.

Den andre dagen av seremonien kledde bare et fåtall av jentene som deltok i overgangsritualet seg i svart. Dette fikk NorOrg til å reagere. Tradisjonelt skal jentene dekke seg med svarte stoff etter de er omskåret, for deretter å bli kledd opp i fine fargerike stoffer og smykker. Solveig spurte masaiene hvorfor jentene ikke var kledd i svart, men fikk ingen svar. NorOrg kalte inn til et møte, og fikk mange forklaringer fra masaiene, men til ingen nytte. NorOrg fikk nyss i at mange av jentene allerede var omskåret, avbrøt seremonien og reiste tilbake til «Shamba». Snart var det jul, og flere fra den norske staben i NorOrg reiste hjem til Norge.

En måned senere satt jeg altså i stuen til Solveig og Isaac på Nyumbani, utenfor byen Shamba. Den avbrutte seremonien var ennå et hett diskusjonstema. I løpet av en av mine første dager på Nyumbani så Leon, Solveig, «Peter» (NorOrg-representant), og jeg på videoklippene fra seremonien i Kavu. Solveig og Peter kunne virke opptatt av å finne «feil» som gjorde at de burde ha skjønt at seremonien ikke var *ekte* fra masaiene side. For meg, som kom utenfra, virket seremonien veldig oppriktig. Velkomsttalene og den varme mottakelsen fra masaiene var akkurat slik representantene fra NorOrg hadde fortalt; det hele virket troverdig. Jeg fikk inntrykk av at det digitale gjensynet med situasjonen vekket følelser i både Solveig og Peter, selv om spørsmålene i dagene etter gjensynet hadde endret seg. NorOrg ville fortsette, men hvordan skulle de gjøre det?

I dagene som fulgte ble det omsider planlagt et nytt besøk til Kavu. Ingen i NorOrg hadde vært der siden seremonien i desember. En tidlig onsdag morgen ble vi hentet av en sjåfør i en jeep som skulle ta oss ut til Kavu. I bilen snakket Solveig og Isaac om hvordan de skulle møte masaiene, og hva slags tilnærming de skulle ha til situasjonen som var oppstått. Jeg spurte sjåføren om hvor lang tid det ville ta å kjøre ut til Kavu, og fikk til svar at det var omkring 50 km. Isaac som satt i forsetet snudde seg mot meg smilende og humret: *Aida, hakuna matata! We don't care about time! When we get there, you'll see.*



Privat foto. På vei til Kavu.

«NorOrg»

NorOrg er en norsk-kenyansk humanitær organisasjon, tuftet på et forsvar for grunnleggende menneskerettigheter, som i dag arbeider for å fremme livskvaliteten til fortrinnsvis masaijenter og -kvinner. Organisasjonen ble grunnlagt i 2004 av fire privatpersoner – en kenyansk sosialarbeider og tre nordmenn som alle hadde hatt flere opphold i Kenya. Grunnleggerne mente at spesielt masaijenter og -kvinner hadde mange utfordringer i forhold til det organisasjonen konstituerer som «masaikultur», som utsatte dem for vold og overgrep. De mente også at jentene hadde få eller ingen muligheter for utdanning, og disse synspunktene var sentrale for at NorOrg skulle se dagens lys. Organisasjonen ønsket å være en faglig og økonomisk støtte for masaikvinner og -barn. Fra oppstarten i 2004 har de samarbeidet med det lokale sykehuset i Shamba, forskjellige skoler, barnehjem og to masailandsbyer. Organisasjonens ressurser og midler er hovedsakelig finansiert av totalt 200 norske privatpersoner og medlemmer av organisasjonen som fungerer som sponsorer. Storparten av ressursene rettes mot masailandsbyen Kavuu.

Dialog, formidling av kunnskap og «myten om kondomet»

Forut for feltarbeidet hadde jeg på NorOrgs nettsider lest at organisasjonen er opptatt av dialog med masaiene og at de ønsker å formidle det de anser som «kunnskap» om forskjellige temaer gjennom seminarer og møter. Da jeg spurte Solveig om hvorfor dette er viktig for dem, svarte hun ved å gjenfortelle en vandrehistorie blant flere hjelpeorganisasjoner i området: En hjelpeorganisasjon hadde snakket om prevensjon med lokalbefolkningen i en landsby og representanter fra organisasjonen viste blant annet hvordan man skulle bruke kondomer. Den som viste dette hadde trukket kondomet over fingeren og forklart at på denne måten unngår man å bli gravid. Etter en stund kom hjelpeorganisasjonen tilbake til området og kvinnene fortalte at de fremdeles ble gravide, selv om de brukte kondom. Organisasjonens representanter syntes dette var merkelig og spurte kvinnene hvordan de brukte kondomet. En kvinne plasserte et kondom på fingeren og sa at de brukte den nøyaktig slik de hadde blitt vist. *Under samleie hadde de altså hatt kondom på fingeren, og ikke på penis*, sa Solveig.

Jeg forstod det slik at dette var en slags vandrehistorie som Solveig fortalte for å illustrere hvorfor det er viktig for en bistandsorganisasjon å ha kjennskap til «målgruppen» sin, for eksempel for å kunne kommunisere et budskap innenfor bistandsmottakernes tolkningsrammer. Dette synet bygger for øvrig på Lévy-Bruhls (1923) argument om at ikke-vestlige samfunn («primitive») er preget av en tankegang som er irrasjonell i kontrast til den

europiske tankegangen. I boken «Primitive mentality»³ poengterer Lévy-Bruhl at man som forskere i en «primitiv» kontekst bør forsøke å analysere deres kollektive representasjoner, og hva forbindelsen mellom disse er, for å forstå de «primitives» tankegang (1923:32).

NorOrg vektlegger kunnskapsformidling som en viktig ressurs, og organiserer seminarer og dialogmøter som de benytter som en arena for dette. Seminarene blir avholdt i masailandsbyene der de prøver å samle flest mulig, og helst kvinner og menn samtidig. Vanlige temaer som blir tatt opp til diskusjon er vold mot kvinner, farene ved omskjæring av jenter, HIV/AIDS, utdanning, kjønnsykdommer, barns rettigheter og det NorOrg omtaler som «tradisjoner» som medfører seksuelle overgrep mot barn.

I løpet av de seks månedene jeg var på feltarbeid ble det ikke avholdt seminarer eller dialogmøter. Jeg opplevde NorOrg som svekket – i alle fall målt mot tidligere års årsrapporter og det jeg ble fortalt de hadde gjort tidligere. Hendelsen før jul skapte mye usikkerhet rundt organisasjonens fremtid og økonomien var, som nevnt, dårlig. Frem til desember 2012 organiserte NorOrg mobile helseklinikker⁴ i Kavu, der de tok med seg helsepersonell og medisiner fra det lokale sykehuset i Shamba og tilbød medisinsk behandling. Forebyggende helsetiltak som oppfølging av gravide, HIV-testing, vaksiner og veiledning av mødre og lokale fødselshjelpere var også vektlagt. Under feltarbeidet observerte jeg etter hvert at NorOrg sluttet å oppdatere internettsiden, og at lønningene til medarbeiderne i Kenya stadig var forsinket. I skrivende stund (mai 2014) sponser NorOrg fremdeles utdanning for mange masaijenter, i følge mine informanter. Selv om det fysiske feltarbeidet ble avsluttet for snart 10 måneder siden, har det ikke tatt slutt. Som Caplan (1988) poengterer, etter å ha utført tre feltarbeid over en tjuerårsperiode på samme sted, tar feltarbeidet aldri slutt, og etnografien hun samler inn forandrer seg etter hennes egen livssituasjon.

To organisasjoner under ett navn

Organisasjonen NorOrg består av to enheter. NorOrg Norge arbeider fortrinnsvis med markedsføring, verving av sponsorer og medlemmer, og pengeinnsamling. NorOrg Kenya er det utøvende organet som gjør de praktiske arbeidsoppgavene. Sistnevnte hadde under mitt feltarbeid to lønnede lokalt ansatte og flere andre støttespillere; noen frivillige og enkelte betalt etter oppdrag. Solveig var, som nevnt over, en av de fire som grunnla NorOrg⁵ i 2004.

³ «La mentalité primitive» fra 1922 ble oversatt til engelsk med tittelen «Primitive mentality» i 1923.

⁴ De mobile helseklinikkene startet opp i 2005 og ble vanligvis avholdt månedlig, ifølge NorOrgs årsrapporter.

⁵ Videre referer «NorOrg» til enheten bestående av både NorOrg Norge (øverste/administrerende organ) og NorOrg Kenya (utøvende organ).

Hun har ikke noe verv i organisasjonen i dag, men har tidligere hatt sentrale roller i styret. Isaac, ektemannen til Solveig, er bosatt i Shamba, og er lederen av NorOrg Kenya. Han fungerer som koordinator og kontaktperson for foreldre, skoler og andre som organisasjonen samarbeider med. Peter, som også er ansatt i NorOrg Kenya, er sosialarbeider og underviser i drama på det lokale barnehjemmet.

I følge NorOrgs vedtekter gjengitt på nettsidene er det NorOrg Kenya som er i felten, og som skal ta avgjørelser og bestemmelser i forhold til de praktiske spørsmålene i organisasjonen. I praksis fungerer det imidlertid ikke slik. NorOrg Kenya er i det daglige avhengig av pengestrømmen fra Norge for å kunne utføre arbeidet sitt, og dermed har NorOrg Norge, en større betydning i praksis enn beskrevet. Det fører til at NorOrg Kenya sender henvendelser til NorOrg Norge om ulike saker. NorOrg Norge tar en avgjørelse, og responderer med å bevilge midler eller ikke, avhengig av hva de har bestemt. NorOrg Kenya disponerer dermed ikke egne midler, og kan nærmest ikke ta en eneste beslutning på egenhånd da de fleste beslutninger, til en viss grad, vil involvere bruk av penger. Det opplevde største problemet for de involverte i NorOrg Kenya med denne ordningen, og kanskje spesielt for de jentene som venter på svar om støtte, er tiden det tar fra NorOrg Kenya kommer med en forespørsel, til NorOrg Norge responderer. Det kan ta uker eller måneder, og dette kan virke noe ironisk når man ser hva NorOrg Norge egentlig tenker om *tid* – og det de mener er konsekvensene av for mye ledig tid: Når jentene i utdanningsprogrammet er på skolen er det nærmest umulig å bli gravid, på grunn av den relative isolasjonen som oppholdet i kostskolene medfører. Dette betyr at det er størst sannsynlighet for å bli gravid i feriene, når de reiser hjem til familiene sine. NorOrg uttrykte stor bekymring for dette, og hadde samtaler med jentene i ukene før feriene om risikoen for å bli gravid, og hva det kunne bety for fremtiden deres. Peter uttrykte det slik; *now they have all time to get pregnant!*⁶ Hvis tiden i feriene er bekymringsverdig, hvorfor er ikke tiden når de er hjemme og venter på ulike svar fra NorOrg Norge like viktig, når de har like stor sjanse for å bli gravide da som i en skoleferie?

NorOrg Kenya har kontor i Shamba. Kontoret brukes både som arbeidsområde og som møteplass. Ideen fra NorOrgs side er at det skal være åpent for at folk skal kunne komme dersom de trenger hjelp eller støtte. I løpet av feltarbeidet var det sjeldent jeg så noen som kom til kontoret uten avtale. Peter satt som regel på kontoret dersom det ikke var annet arbeid. Arbeidet hans utenom dramaundervisningen består for det meste av å levere dokumenter eller

⁶ Det direkte sitatet *now they have all time to get pregnant!* refererer til at de har «all tid» til å bli gravide, og ikke til at de «alle» har tid til å bli gravide.

møte lærere på skolene NorOrg samarbeider med. Han bruker også tid på å snakke med jentene dersom det er nødvendig, og ofte kan slike samtaler dreie seg om dårlige resultater eller oppførsel på skolen. Peter er opptatt av å kartlegge årsakene som ligger bak, og i hans erfaringer var det ofte dypereliggende årsaker som førte til dette. De jentene som ikke gikk på kostskole hadde ofte mye arbeid å gjøre i hjemmet, før og etter skolen. Dette resulterte gjerne i dårlige karakterer på skolen da de ikke fikk tid til å gjøre lekser. Det så ut til at det var viktig for NorOrg at jentene gikk på kostskole slik at de var skjermet for det tunge arbeidet de gjerne måtte gjøre hjemme i landsbyen. Av forskjellige årsaker, var det ikke alltid man fikk plass til alle jentene på kostskoler i nærheten av Shamba, og Peter var spesielt oppmerksom på jentene som ikke alltid fikk tid til å gjøre hjemmeleksene. I tillegg til arbeidet i NorOrg gikk Peter på voksenopplæring for å fullføre videregående skole. Han ble ikke bare min viktigste informant, men også en venn for livet.

Kriterier for sponset utdannelse

NorOrg stiller krav til jentene som tar del i utdanningsprogrammet. Kriteriene, som NorOrg hevder er få og oversiktlige, er i praksis svært komplekse, og i denne delen ønsker jeg å synliggjøre denne kompleksiteten. Vanligvis plukker NorOrg ut jentene som de tror vil passe i utdanningssystemet, og ofte er «passe» synonymt med å ha best forutsetninger for å klare seg. Kriteriene er som følger: (i) Jentene skal gjøre sitt beste for å oppnå gode karakterer i skolen. (ii) Jentene skal gjøre sitt for å unngå å bli gravid. (iii) Jentene skal ikke omskjæres mens de tar del i utdanningsprogrammet. (iv) Jentene må selv være motivert til å studere.

NorOrg gjør en løpende helhetsvurdering av jentene som deltar i programmet, og gjør de justeringer som skal til for at de skal kunne gjøre det best mulig på skolen. Før en jente blir tatt inn i programmet, diskuterer NorOrg kriteriene grundig med foreldrene. Foreldrene må være innforstått med kriteriene og bidra så godt de kan til at de ikke blir brutt. Til tross for dette har NorOrg utfordringer med at kriteriene brytes. I redegjørelsen av forskningsspørsmålet vil jeg drøfte de sentrale problemstillingene, men først vil jeg eksemplifisere med to caser som viser hvordan disse kriteriene kan være utfordrende for begge parter.

«I'm circumcised! So what!?!»

Skolebesøkene til «Imbali» Secondary School var alltid spennende. Fra Shamba måtte vi kjøre i rundt halvannen time på hovedveien, og deretter ta av østover inn på en landevei.

Imbali er en kristen kostskole for jenter, og er ansett for å være en av de beste skolene i området. Jeg besøkte skolen mange ganger, og den fascinerte meg like mye hver gang. NorOrg sponser fire masaijenter på denne skolen, og før vi dro på besøk til Imbali måtte vi avklare dette med ledelsen på skolen. Oftest fikk vi et nei, da skolen ikke ønsket besøk utenom de fastsatte besøksdagene. For foreldre og søsken er det besøksdag hver tredje måned, og det var ikke mulig for foreldre å få innvilget besøk utenom dette, med mindre sykdom eller lignende forelå. Denne dagen hadde vi fått lov til å komme på besøk for å få vite hva jentene trengte av uniformer og utstyr. Vi gikk inn på skolen og ventet til jentene skulle komme ut fra timen. Jentene, som er i alderen fra 16 til 18 år, kom subbene med den samme holdningen jeg ville sett av jevnaldrende ungdommer hjemme i Norge. Isaac smilte og gav dem alle en «high five». «Lisa» var blid, men sjenert, og så for det meste ned i bakken. *You look big*, sa Isaac og pekte på sømmene på uniformskjørtet som spriket. Dette visste jeg derimot at ikke ville ha falt i smak hos en 16-åring hjemme. Isaac fulgte opp med: *You need a new skirt!* Lisa smilte like sjenert og nikket. «Linda», den atletiske av de tre, var mer opptatt av hva som skjedde 100 meter fra oss, hvor to basketballkurver var plassert på hver sin side av en nedslitt jordflekk. Hun stod sjelden i ro, men hun virket alltid glad for å se meg. Vi hadde snakket sammen før, og hun var interessert i å vite mer om antropologi og bakgrunnen min. «Claire», den eldste av de tre, var direkte og selvsikker. Hun var en av de jentene jeg traff i utdanningsprogrammet som gjorde størst inntrykk. Som eldst av flere yngre søsken var hun ansvarlig og autoritær. Ansiktsuttrykkene var kraftige og levende. Claire var moden, og mer modig enn frekk.

Isaac og Peter gikk inn på et rom for å snakke med rektoren, og jeg satt meg ned med Claire, Lisa og Linda på noen plaststoler utenfor skolebygget. Vi begynte å snakke om hvordan de trivdes på skolen, og hva som burde vært annerledes. Lisa tok ikke så mye del i samtalen foruten noen fniselyder, mens Linda hadde klare meninger om at det burde ha vært mer fysisk aktivitet. Claire hoppet rett over til å snakke om kriteriene til NorOrg. *You know what? I'm circumcised. And so what?* Aldri før hadde noen tatt opp temaet omskjæring uten at jeg hadde tatt initiativ til det. Jeg ble forundret, men det var helt klart at hun forventet et svar. Et svar fra meg, og hun kunne vurdere hvor jeg stod i saken. *I'm not here to fight circumcision*, sa jeg. Claire sukket. *I'm here to see how NorOrg work*, fulgte jeg opp, i et forsøk på å få en respons. Hun så opp på meg og fortalte at hun syntes det var både viktig og riktig at en masaijente omskjæres for å bli kvinne. *If not I'm not a Masai!* utbrøt hun. Lisa og Linda så ned i bakken, de sa ingenting. Jeg lyttet og oppfattet talen til Claire som et forsvar for omskjæring.

Isaac og Peter kom tilbake og satt seg ned sammen med oss. En gruppe *moraner*, masaikrigere, gikk på rekke på utsiden av skolegjerdet. Vi stirret alle sammen, og Claire og Linda begynte å fnise. Isaac spurte hva jentene trengte til Peter skulle gjøre innkjøp, men jentene fortsatte å stirre på krigerne på utsiden.

Jeg vet at Isaac vet at Claire er omskåret. Om hun ble det mens hun var med i utdanningsprogrammet, eller om hun ble omskåret før hun ble sponset vet jeg ikke. Er det i dette tilfellet Claire eller NorOrg Kenya som har brutt kriteriet? I kapittel 3 vil jeg gjennom å analysere forholdet mellom NorOrg Kenya og jentene i utdanningsprogrammet, vise hvordan implikasjoner av et subjektivt forhold kan føre til vanskeligheter i overholdelsen av de objektive kriteriene. Videre vil jeg demonstrere hvordan et tilfelle av et brutt kriterium kan se ut.

«Alice»

Alice er 20 år og går på en offentlig kostskole like utenfor Shamba. Hun er storesøsteren til Lisa som går på Imbali, men de går på samme klassetrinn. Alice ble gravid som tenåring og var derfor borte fra skolen en lang periode. Lisa og Alice bor med bestemoren sin i en *manyatta*⁷ utenfor Shamba. De er, sammenlignet med andre i landsbyen, veldig fattige og bestemoren er for gammel til å gjøre mye av arbeidet. Da Alice ble gravid fikk hun hjelp av familiemedlemmer som bor utenfor Nairobi. Hun ville etter hvert tilbake til skolen, og sendte brev til NorOrg. Alice fikk, til tross for brudd på et av kriteriene, plass i programmet igjen med krav om at hun gjorde det bra på skolen. Barnet bor med familien, og Alice reiser dit når hun kan. Jeg traff Alice et par ganger, og når vi snakket om NorOrg var hun mest opptatt av at det tok tid å få basisvarer som såpe, blyanter og skokrem som hun trengte i skolehverdagen. Jeg spurte om hun syntes hun var heldig som hadde fått plass i programmet igjen, men jeg oppfattet ikke at Alice engang visste at hun hadde brutt et kriterium. Det kan også tenkes at hun ikke ønsket å uttrykke noe i forhold til dette, i frykt for at det kunne skape problemer for hennes situasjon.

Under feltarbeidet så jeg flere problemer ved kriteriene til NorOrg, og jeg opplevde at NorOrg Kenya også gjentatte ganger hadde problemer med å overholde disse. Claire som jeg fortalte om i caset over, er omskåret. Det betyr at hun i følge NorOrgs kriterier skal miste den sponsede skoleplassen. Omskjæring er en kulturell praksis (Talle 2003:13) som har blitt praktisert av masaiene i generasjoner. I kapittel 4 vil jeg diskutere denne praksisen mer i

⁷ En *manyatta* er et tradisjonelt masaihus lagd av kumøkk, jord og tre.

detalj. For Claire er det viktig å gå på skole, men hun er stolt over å være omskåret, fordi det symboliserer en del av identiteten hennes som masai. Samtidig er presset fra foreldre og de eldre familiemedlemmene stort. Grace, som jeg skal introdusere i neste case, ble også gravid, og skulle i realiteten ikke kunne komme tilbake til NorOrgs program, om hun da ikke hadde blitt voldtatt. Hadde hun blitt voldtatt skulle hun ha meldt fra til NorOrg, og hun ville beholdt støtten. Problemene er, som jeg blant annet skal forsøke å vise videre, at det ikke finnes et ord for *voldtekt* i en konvensjonell vestlig forstand på masaispråket. Imidlertid er det ofte antatt fra organisasjonenes side at betydningen av voldtekt etter en slik vestlig forståelse er noe en antar at masaiene også har. Nettopp dette lille eksempelet fanger noe av problematikken her, nemlig hvordan bistandsorganisasjonene konstituerer «masaikultur» både som noe de kan (og bør) intervensere i, samt hvordan de antar en rekke begreper de selv benytter vil fungere godt i dette arbeidet.

Også kriteriet som sier at man ikke skal omskjæres dersom man er i utdanningsprogrammet er problematisk, fordi det kan sette masaiene i en situasjon som, strukturelt sett, tvinger dem til å være uærlige overfor NorOrg. De fleste jentene blir da også omskåret, til tross for NorOrgs kriterier. Den første uken på Nyumbani snakket vi en del om kriteriene og Solveig sa at hun hadde stort fokus på det hun kalte «signaleffekt». Hun presiserte blant annet at jentene som blir gravide må miste støtten fra NorOrg. Dersom man blir voldtatt skal man si fra om dette umiddelbart, og man beholder støtten. For NorOrg Kenya, som etablerer den personlige kontakten med både jentene og foreldrene, så det derimot vanskelig ut å avskjedige de som ikke fulgte kriteriene. I kapittel 3 vil jeg drøfte problemene jeg observerte i forbindelse med det NorOrg oppfatter og konstituerer som «masaikultur», og jeg vil peke på noen av de praktiske utfordringene dette medførte for NorOrg Kenya.

Det praktiske arbeidet i felten

Fra januar til juli 2013 fulgte jeg med NorOrg i det praktiske arbeidet. Jeg var med på skolebesøk til de forskjellige skolene NorOrg samarbeider med, og til masailandsbyen Kavuu. Jeg observerte Peter når han underviste i drama på barnehjemmet og jeg fulgte han og Isaac i arbeidet de gjorde fra kontoret i Shamba. Slik som jeg har nevnt ovenfor, opplevde jeg NorOrg som svekket. Det økonomiske bidraget fra Norge, og dermed NorOrg Kenyas aktiviteter, var kraftig redusert. De ansatte i Kenya gjorde så godt de kunne under mitt opphold, til tross for at de var tydelig frustrerte. Frustrasjonen kunne eksempelvis komme til

syne i situasjoner hvor de ikke mottok lønn da de skulle, og dersom de hadde planlagt innkjøp og skolebesøk til jentene i utdanningsprogrammet, men pengene uteble eller var forsinket. NorOrg Kenya uttrykte mest av alt størst frustrasjon i situasjoner der de ikke følte at de fikk oppmerksomheten til styret i NorOrg Norge.

Da jeg bestemte meg for å reise til Kenya og gjøre forskning på en organisasjon var jeg veldig interessert i å se på kommunikasjonsflyten mellom leddene i organisasjonen. Jeg ville spesielt se hvordan de kommuniserte de helt avgjørende spørsmålene; hvem får plass i utdanningsprogrammet, hvordan blir et brutt kriterium behandlet og hvordan blir beslutninger tatt i samarbeidet mellom NorOrg Norge og NorOrg Kenya. Jeg ville studere kommunikasjonsflyten i forskjellige case, slik som denne:

«Grace»

Grace var på feltarbeidstidspunktet 17 år. Hun fikk plass i utdanningsprogrammet tidlig i tenårene, og NorOrg hadde store forventninger til henne. Grace var hardtarbeidende og veldig flink på skolen. Da hun var 14 år ble hun gravid. Det gikk lang tid uten at NorOrg hørte fra Grace, eller så henne i hjemmet sitt når de var i Kavu. Etter hvert ble hun ansett som ute av programmet. «Nguvu», moren til Grace er en mektig kvinne i Kavu. Hun er både TBA og omtales av NorOrg som en «nær venn» av organisasjonen. Etter en stund dukket Grace opp igjen. Hun hadde navngitt datteren sin «Little Solveig». På et av besøkene i Kavu traff jeg Grace med datteren sin. Nå var Grace 17 år og ville tilbake til skolebenken. Nguvu kom på kontoret i Shamba, og fortalte Isaac og Peter at Grace ville gå en praktisk rettet skolegang. Peter tok på seg arbeidet med å finne forslag til skoler som lå i nærheten og som passet i NorOrg-budsjettet. Isaac virket umotivert og usikker på hele prosjektet, men sa at han skulle sende et brev til Norge med forespørsel om å få Grace tilbake i programmet.

På dette tidspunkt hadde årsmøtet til NorOrg Norge blitt utsatt på ubestemt tid. Dette virket frustrerende for Isaac, og jeg ser i ettertid at det har vært vanskelig for han å forholde seg til enkeltsaker som han ikke kunne råde over. Hans rolle i organisasjonen er ambivalent i og med at han er ansiktet som sier «ja» eller «nei» i møte med masaiene, men han har begrenset formell *makt* innad i organisasjon. Tiden gikk, og jeg spurte Isaac og Peter ved enhver anledning om de hadde hørt noe fra Norge om Grace-saken. De hadde ikke hørt noe annet enn at det ville bli tatt opp på neste møte. Grace hadde brutt kriteriet som sier at man ikke skal bli gravid mens man er i utdanningsprogrammet, men jeg fikk inntrykk av at det ikke var dette som ble diskutert på møtene i Norge. Alice brøt også et kriterium, men hun fikk

komme tilbake til skolen. Var det slik at «timingene» til Grace var feil i forhold til NorOrgs økonomiske situasjon, eller ble Alice vurdert som en sterkere kandidat til å fullføre skolen? Da Nguvu kom med den formelle forespørselen på vegne av Grace på kontoret i Shamba var vi i mars måned. Da jeg reiste hjem i slutten av juni var denne saken ennå uavklart.

Veien til Kavu

På det siste strekket over savannen mot Kavu hadde vi fundert på hvordan NorOrg ville bli møtt i dag med tanke på at dette var det første møtet med innbyggerne i Kavu siden fjorårets mislykkede seremoni. Solveig og Isaac var begge veldig spente og diskuterte hvordan de skulle gjennomføre møtet. Peter kunne virke litt nervøs. På avstand kunne jeg se at flere masaimenn og -kvinner samlet seg og gikk mot den store åpne plassen foran skolen. Det kriblet i magen og tankene svirret. Bilen stoppet, og vi stod midt i folkemengden. NorOrg hadde fortalt masaiene på forhånd at de kom til å ta med seg en antropologstudent, som hadde lyst til å bo sammen med dem i perioder. I dag skulle de avklare om dette var mulig. Solveig og Isaac hilste og snakket med folk, mens Peter introduserte meg for de fleste som stod rundt bilen. I ettertid ser jeg at de som kom og møtte oss denne dagen var alle mektige mennesker i lokalsamfunnet.

«Sharon», rektoren på skolen i Kavu, tok i mot oss og fulgte oss til det lille kontoret hennes. Sharon er en høy og slank masaikvinne med strenge ansiktstrekk. Stemningen var anspent og jeg hadde vanskeligheter med å forstå hvorfor den var som den var. *So, welcome to all of you*, sa hun, og satte seg ned på stolen bak den store kontorpulten. Isaac spøkte litt og fortalte oss at de hadde vært naboer i Shamba før. Isaac lystige humør smittet, og stemningen i rommet ble lettere. Solveig fortalte hvorfor NorOrg var her i dag, og sa at hun ønsket et møte med NorOrg-komiteen i Kavu. Mens Solveig og Isaac snakket gikk flere masaimenn frem og tilbake utenfor kontoret. Noen av mennene kom innom for å se hva vi snakket om, og deltok i samtalen. I løpet av den lille timen vi satt på kontoret, var det fascinerende lite som faktisk ble sagt eller avklart. Det virket ikke som om Sharon hadde kjennskap til NorOrg som organisasjon eller hva de arbeidet med. Hun stilte noen spørsmål og etter hvert som vi kom inn på NorOrgs kamp mot omskjæring, ble hun interessert i hvordan NorOrg arbeidet mot dette. Solveig fortalte om seminarene, dialogmøtene og den mobile helseklinikken. Sharon lyttet og sa at de kanskje burde gjøre slik som AmOrg; benytte seg av masaikvinner og -jenter fra andre masailandsbyer for å fortelle om helserisikoer og eventuelle konsekvenser ved omskjæring av jenter. Jeg kunne se at Solveig ble litt brydd, og tenkte at det var på grunn av

forslaget til Sharon – dette hadde jo NorOrg gjort i flere år. Jeg lurte på hvem AmOrg var, og husket at Isaac hadde fortalt at det var de som hadde bygd skolen i Kavu. AmOrg har et navn som kan høres ut som et offentlig kenyansk organ, men i løpet av møtet med Sharon forstod jeg at AmOrg er en frivillig amerikansk humanitær organisasjon som i hovedsak arbeider i samme området, og mot de samme målene som NorOrg.

Etter møtet med Sharon gikk vi inn i et av klasserommene for å møte NorOrg-komiteen. Komiteen består av fire av hvert kjønn hvor Makini, en ung mann som er lærer på skolen, er formann. De som sitter i komiteen er folkevalgte, med et kriterium fra NorOrg om at det skal være like mange kvinner som menn. Flere av de som satt i komiteen hadde barn som skulle ha deltatt i seremonien før jul. Makini åpnet møtet med å fortelle resten av komiteen om hvorfor NorOrg var her i dag, selv om alle visste utmerket godt hva som var tema for dagen. En eldre mann spaserte utenfor og tittet inn gjennom vinduet til klasserommet. Han nikket til Makini, og ble invitert inn i klasserommet. Øynene hans var nærmest grå, og han så ut til å være minst 80 år. Han satte seg ned ved enden av bordet, og nikket anerkjennende til de tilstedeværende. Den eldre mannen tok ordet og fortalte på masai at de satte stor pris på arbeidet NorOrg gjør i landsbyen. Reaksjonene til komitemedlemmene sa meg at han var en viktig mann. Makini oversatte fortløpende til swahili og engelsk. De to møtene denne dagen gav meg grobunn til å forstå mer om både masaienes politiske og sosiale organisering og NorOrgs kontakt med sin komité i landsbyen, samt den øvrige befolkningen. Under møtene fikk jeg to feltarbeidsåpenbaringer:

(i) Hva foreldrene til jentene ønsker og bestemmer seg for betyr lite i et samfunn med sterke ledere, som taler og tar avgjørelser på vegne av hele landsbyen. Foreldrene som deltok i møtet var stille, men smilte og nikket ydmykt til Solveig og Isaac på jevnlig basis. Det kunne virke som om de var triste over utfallet av den alternative voksseremonien, enten det var fordi de hadde ønsket at NorOrg skulle lykkes, eller fordi de så hvor alvorlig dette var for NorOrg. Foreldrene bestemmer lite på egenhånd, og jeg skal analysere den politiske og sosiale organiseringen i Kavu mer i detalj i relasjon til problemstillingene i kapittel 2.

(ii) Jeg fant ut at det ikke bare var én organisasjon som arbeidet her, men to. Dette overrasket meg, spesielt fordi daglig leder i NorOrg ikke på noe tidspunkt i løpet av samtalene vi hadde hatt høsten 2012, hadde nevnt dette for meg. Heller ikke Solveig eller Isaac hadde fortalt noe særlig om AmOrg. Jeg tror ikke at de prøvde å skjule AmOrgs eksistens, men det forundret meg at det aldri hadde blitt nevnt at det også var en annen organisasjon som arbeidet i den lille landsbyen med omkring 1000 innbyggere, som dekker et område på omtrent 50

fotballbaner. Etter mitt første besøk til Kavu, ble AmOrg et hett samtaleemne tilbake på Nyumbani i Shamba.

«AmOrg»

AmOrg er en forholdsvis liten amerikansk organisasjon⁸ som arbeider for å nå mål, satt ved en femårsplan. Organisasjonen er større en NorOrg,⁹ har mange sponsorer og tilsynelatende god økonomi. AmOrg er opprinnelig basert på frivillig arbeid, men har også lønnede ansatte. De avholder innsamlingsaksjoner i USA der de blant annet selger håndlagde smykker masaikvinner har laget, til inntekt for organisasjonen. AmOrg bygde skolen i Kavu, og sponser både undervisere til å ta lærerutdannelse, og skolegangen til omkring 200 av de 300 elevene som går på skolen. Foruten å sponse undervisning arbeider AmOrg, i likhet med NorOrg, mot omskjæring av jenter. De holder også seminarer og dialogmøter der de diskuterer helserisikoer og konsekvenser av omskjæring. I august 2012 avholdt AmOrg for første gang en *alternativ vokseseremoni* som de kaller *Alternative Rite-of-Passage – ARP*. ARP er kjent fra flere kontekster og er således ikke et nytt fenomen (Prazak 2007:24). Den første registrerte seremonien tok sted i Gatunga, Kenya i 1996 (IRIN 2005:13). Det overrasket meg at begge organisasjonene avholdt nærmest identiske seremonier med samme formål, med bare få måneders mellomrom. Nye spørsmål oppstod – og feltarbeidet så ut til å bli langt mer spennende enn forventet.

Forskningsspørsmålet

I løpet av en periode på seks måneder, fra januar til juni 2013, har jeg gjort feltarbeid i det sørlige Kenya, et stykke opp i fjellsiden av Kilimanjaro. Jeg bodde mesteparten av tiden i byen Shamba, en liten by på grensen til Tanzania, og pendlet til ulike områder herifra. I utgangspunktet var målet for feltarbeidet å få innsyn i hvordan en norsk humanitær organisasjon praktisk arbeider i rurale områder.

Jeg hadde hørt og lest på internett at NorOrg arbeidet lokalt og hadde en rekke prosjekter på gang. Da jeg høsten 2012 så at de skulle arrangere det som de omtalte som en *alternativ vokseseremoni* ble jeg veldig nysgjerrig, og håpet at jeg fikk lov til å følge dem i

⁸ Det er vanskelig å nøyaktig fastslå AmOrgs omsetning, da dette er noe de ikke ønsker å gå ut med. Et anslag basert på informasjonen jeg har et at minst 2 000 000 kroner går til landsbyen og skolen hvert år. I tillegg har jeg inntrykk av at det er vesentlige administrasjonskostnader, og de har flere arrangementer i forbindelse med turister som antageligvis genererer en del inntekt.

⁹ NorOrg er en svært liten organisasjon i norsk målestokk, med ca. 200 sponsorer som gir 200 kr i måneden. Dette gir en omsetning på under 500 000 kroner i året. Til sammenligning hadde Redd Barna en omsetning på over 550 000 000 kroner i 2012 (www.proff.no).

deres arbeid. I oktober 2012 fikk jeg bekreftet et samarbeid med den lille humanitære organisasjonen.

Den første uken på feltarbeid ble kanskje den mest intense av dem alle. Mye ny informasjon måtte prosesseres og jeg så det nødvendig med et bredere fokus enn kun å studere NorOrg som organisasjon, og hvordan de ulike leddene kommuniserte. Jeg hadde, som nevnt tidligere, tenkt å ta utgangspunkt i NorOrg og forsøke å forstå (sam)arbeidet med masaiene ut i fra flere hold. NorOrg var imidlertid på utrygg grunn og jeg hadde nettopp oppdaget at AmOrg også opererte i Kavu – derfor ville jeg forsøke å studere begge organisasjonene. Siden Kavu var deres felles arena, ble landsbyen utgangspunktet for feltarbeidet mitt. Med hovedfokus i NorOrg, ble forskningen rettet mot intervensjoner drevet av organisasjonene. Dette er ikke en sammenligning mellom NorOrg og AmOrg, men en studie av hvordan to organisasjoner arbeider parallelt med den samme tematikken i én og samme landsby. Med dette som bakgrunn er det tre sentrale problemstillinger i oppgaven:

Hvordan opererer og intervensjoner to ulike bistandsorganisasjoner parallelt i samme landsby?

Hvordan konstituerer og forholder NorOrg seg til «masaikulturen»?

Hvilke virkninger får organisasjonenes vestlige utgangspunkt i denne bistandskonteksten?

For å besvare disse problemstillingene vil jeg se på organisasjonenes ulike intensjoner og forståelser i forhold til intervensjonene de gjennomfører og arbeider for. Dannes det, for eksempel, en asymmetrisk relasjon mellom organisasjonene og masaiene, og hvordan utspiller dette seg i intervensjonen mot omskjæring? Ved hjelp av R. Jenkins (2000) definisjon av «sosial identitet» og Sökefelds (1999) definisjon av «selvet», argumenterer jeg for at omskjæring av jenter er koblet til konstrueringen av deres identitet som masai. Det vil være vesentlig å se på forskjellene mellom organisasjonenes alternative voksenseremonier, og forsøke å forstå hvordan de kunne få forskjellige utfall. Har utbytteforholdene noe å si i denne relasjonen; blir «gavene» fra organisasjonene maktmidler i relasjonene deres til masaiene, og kan Mauss' gaveteori (1995 [1923]) forklare dette? Mot avslutningen i dette kapittelet vil jeg ved hjelp av Ferguson (1994) og hans kritikk av utviklingsbegrepet, aktualisere hvordan bistandsorganisasjoner har en «top-down» holdning ovenfor lokalsamfunnene de arbeider i. I neste kapittel vil jeg komme tilbake til dette i diskusjonen om på hvilken måte makt er sentralt i relasjonen mellom organisasjonene og masaiene.

I diskusjonen om hvordan organisasjonene valoriserer og forholder seg til «masaikulturen» vil jeg knytte dette til hvordan NorOrg og AmOrg definerer og

problematiserer «tradisjon» i en masaikontekst. Her vil arbeidene til Rekdal (1999) om vestens bilde av Afrika som statisk, stå sentralt. Hvis organisasjonene har et ensidig negativt fokus på det de konstituerer som «masaikulturen», med bakgrunn i at arbeidet de gjør har som hensikt å endre kulturelle praksiser, hva slags budskap sender dette da til masaiene? Hvilket inntrykk har jentene i NorOrgs utdanningsprogram av dette, og hva kan eventuelt konsekvensen av et slikt fokus være? Jeg vil analysere NorOrgs kriterier for sponset utdanning, og hva de kan si om hvordan NorOrg forstår «masaikulturen». Har NorOrg et underliggende ønske om å bidra til endring av «masaikulturen» gjennom kriteriene, eller ønsker de bare at jentene skal få mulighet til å gjennomføre utdanningsprogrammet?

Metodiske betraktninger

I planleggingsfasen til feltarbeidet mitt var tanken at jeg skulle gjennomføre et klassisk antropologisk feltarbeid i Malinowskis (1960 [1922]) ånd. Planen var at jeg skulle bo store deler av tiden i masailandsbyen Kavu, og dermed kunne observere organisasjonenes arbeid, og masaiene på nært hold ved å benytte metoden deltagende observasjon, som Bernard beskriver slik: «It involves getting close to people and making them feel comfortable enough with your presence so that you can observe and record information about their lives» (Bernard 1994:136).

Da det ble klart at organisasjonene ikke ville være like mye i landsbyen som først antatt, bestemte jeg meg for å bosette meg i byen NorOrg holdt til i, for så å pendle til Kavu så ofte som muligheten ba seg. På denne måten kunne jeg følge NorOrg i deres praktiske og administrative arbeid med jentene i utdanningsprogrammet, og øvrig administrativt arbeid tilknyttet Kavu. I prosjektbeskrivelsen antok jeg at det ville bli motsatt; jeg skulle bo i Kavu og reise til Shamba i forbindelse med ulike begivenheter. Felten ble uansett ikke begrenset til et geografisk område, men heller lokaliteter der ting skjedde og der jeg gjorde forskningen min (Gupta & Ferguson 1997:8). Et stykke ut i feltarbeidet slo jeg meg til ro med pendlingen mellom Shamba og Kavu, selv om jeg ofte var bekymret for om jeg ville være i stand til å samle nok datamateriale.

Leon, kjæresten min, hadde anledning til å bli med meg til Kenya, og etter lang tid med refleksjon over hvordan det kunne påvirke feltarbeidet mitt, bestemte vi oss for å reise sammen. Spørsmål som hvordan folk ville se på oss som et par, kontra to individ, og om Leon som mann ville kunne hindre mitt innsyn i kjønns spesifikke problematikker som omskjæring, i samtaler med jenter, stod sentralt i reflekteringen.

Jeg hadde også tanker om at Leon, som hvit og blond, kunne «hemme» meg i felten, på den måten at han ville skille seg mer ut enn det jeg ville med min brune hud, som «halvt» eritreisk og «halvt» norsk. Mine ideer om at jeg kanskje kunne ha en fordel i felten av å være halvt afrikansk, og dermed kanskje bli betraktet (mer enn Leon) av lokalbefolkningen som en av «dem», slo grundig feil. Befolkningen i Shamba og Kavu betraktet oss begge som europeere, og jeg fikk kun spørsmål om jeg hadde afrikanske aner én gang i løpet av seks måneder. Til å begynne med trodde jeg at folk ikke ville spørre meg om dette, og jeg ble interessert i å finne ut av hva som lå bak grunnen til det. Jeg trodde jeg hadde åpnet feltarbeidet med å oppdage et interessant fenomen; hvorfor spurte ikke lokalbefolkningen meg hvor jeg var fra? Etter mitt skjønn var det åpenbart at de måtte se at jeg ikke (bare) var europeisk, men nok en gang tok jeg grundig feil. I samtaler med folk jeg ble kjent med om Afrika generelt, fortalte jeg at min far er eritreer. Nærmest i alle slike situasjoner ble folk overrasket over at jeg er «halvt» afrikansk, men kunne da forstå hvorfor jeg hadde den hårtypen jeg hadde. I bunn og grunn var jeg derfor under feltarbeidet *mzungu*,¹⁰ akkurat som Leon.

Fra å ha vært fokusert på de negative sidene av å være et par på feltarbeid, ble jeg raskt påminnet de positive sidene. Ved å ha med meg en mann var jeg langt mer fleksibel i forhold til å bevege meg utendørs på kveldstid eller i usikre områder for å treffe informanter. Sannsynligvis handlet dette mest om min egen trygghetsfølelse, men samtidig fikk jeg oppleve i situasjoner uten Leons selskap, at jeg da var mer utsatt for trakassering. Den største fordel av å ha vært to på feltarbeid, er uten tvil muligheten jeg fikk til å reflektere over ulike situasjoner, ut i fra flere perspektiv.

Tilgang til felten fikk jeg gjennom NorOrg, men først og fremst gjennom gjestfriheten til Isaac og Solveig. De la til rette for at jeg og Leon kunne bo i deres hjem den første tiden, og hjalp oss videre med å finne et egnet sted å bo. Den første uken av feltarbeidet gav meg mye informasjon og mye materiale for videre oppfølging. Uten denne første uken på Nyumbani er det sannsynlig at det ville tatt meg mye lengre tid å få innsyn i organisasjonen. Allerede de første dagene på feltarbeid begynte jeg å erkjenne Bernards teknikker om hvordan å få informantene «på gli». I planleggingsfasen hadde jeg viet mye tid til slike teknikker med utgangspunkt i at ingen kom til å ville snakke med meg. Av Bernards ulike probing-teknikker, var det «echo probe», som går ut på å gjenta det en informant har fortalt tidligere for å få personen til å fortsette, som hyppigst ble brukt. «It shows that you understand what's been said so far and encourages the informant to continue [...]» (Bernard 1994:216). Denne

¹⁰ *Mzungu*: «europeer», viser primært til «europeisk» utseende.

teknikken ble vanligvis brukt hvis det hadde oppstått en avbrytelse i en samtale som jeg ønsket å følge opp videre.

I enkelte sammenhenger så jeg det gunstig å bruke strukturerte intervju som datainnsamlingsmetode. Dette var oftest i situasjoner der enten informanten hadde dårlig tid, eller hvis det var usannsynlig at jeg ville treffe personen igjen. På denne måten kunne jeg «forsikre» meg om at jeg fikk stilt de spørsmålene som jeg så relevant på daværende tidspunkt. Intervjuene begrenset seg som regel til hvis den andre parten snakket engelsk. Selv om jeg lærte en del swahili og masai, brukte jeg tolk i de fleste kontekster med folk som bare snakket et av språkene. Som jeg visste på forhånd snakket mesteparten av lokalbefolkningen i Shamba engelsk. I Kavu snakket også mesteparten av masaiene under 40 år engelsk, og de som ikke snakket engelsk snakket ikke nødvendigvis swahili heller.

Etiske implikasjoner

Etter hvert som jeg ble godt kjent med flere av mine informanter fikk jeg utlevert mye sensitiv informasjon i fortrolighet. Da jeg i forkant av feltarbeidet hadde tenkt at det var denne informasjonen som kom til å bli vanskeligst å håndtere som datamateriale, skulle det vise seg at det i mitt tilfelle ble vanskeligere å håndtere informasjon fra NorOrg som omhandlet jentene i utdanningsprogrammet. Slik informasjon om jentene kunne innebære at de måtte reise hjem i påvente på saksbehandling av NorOrg Norge eller, som i caset om flere jenter som sannsynligvis ikke fikk tilstrekkelig undervisning gjennom et helt år, og dermed fremtidsmulighetene svekket på grunn av resultatbasert styring av skolen. Dette caset tar jeg opp i kapittel 3. Det som her skapte etiske implikasjoner for meg, var at personen som tok beslutninger, som førte til at situasjonen for jentene fikk dette utfallet, har arbeidet med og i NorOrg Kenya i flere år. Jeg fikk tidlig sterk medfølelse for jentene, og dette gjorde det vanskelig å være nøytral og samtidig holde oversikt over situasjonen. I kapittel 4 gjengir jeg en situasjon fra det lokale sykehuset i Shamba der jeg følte meg tvunget av mitt etiske standpunkt til å hjelpe en syk kvinne. Det medførte at jeg stilte en av mine nærmeste informanter i dårlig lys.

Tidligere forskning

«Kulturkontakten»

What is *development*? It is perhaps worth remembering just how recent a question this is. This question, which today is apt to strike us as so natural, so self-evidently necessary, would have made no sense even a century ago (Ferguson 1994:xiii).

Det finnes mange hundre om ikke tusener beskrivelser og omtaler om bistand og hjelpearbeid i både antropologien og andre fagdisipliner. David Lewis forklarer forholdet mellom antropologien og utvikling som vanskelig:

The relationship between anthropology and development has long been one fraught with difficulty, ever since Bronislaw Malinowski advocated a role for anthropologists as policy advisers to African colonial administrators and Evans-Pritchard urged them instead to do precisely the opposite and distance themselves from the tainted worlds of policy and 'applied' involvement (Lewis 2005:1).¹¹

Evans-Pritchard var blant de første antropogene som kritiserte Lévy-Bruhls (1923) argument om at «primitive» er irrasjonelle og ikke tenker logisk på samme måte som europeere, ved å påpeke i boken «Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande» fra 1937, at azandene tenker like rasjonelt som «oss» – ut ifra *deres* kulturelle meningsstrukturer. Evans-Pritchard var ikke utpreget strukturfunksjonalistisk i sine etnografiske beskrivelser, og var mer opptatt av meningsstrukturer i et samfunn, eksempelvis viser han at troen på hekser og hverdagsliv henger tett sammen for azandene (1985 [1937]). Malinowski betegnet seg selv som «funksjonalist», og var individorientert med utgangspunkt i at det er aktørers handlinger som binder et samfunn sammen (Malinowski 1960:18-19 [1922]). Der Malinowskis arbeid var preget av detaljerte etnografiske beskrivelser av det praktiske dagligliv, håndterte Evans-Pritchard analyser av mer abstrakte fenomen i lokale livsverdener. Mitt eget arbeid kan sies å være i Evans-Pritchards ånd, med hensikt i å forsøke å forstå hva som er meningsfullt i

¹¹ Selv om Evans-Pritchard oppfordret antropologer til å ikke være rådgivere for koloniadministratorene, skrev han i introduksjonen til monografien «The Nuer», at han selv var på oppdrag for kolonimakten, Anglo-egyptisk Sudan (1968:7 [1940]).

masaienes livsverden (Sokolowski 2000), i kontrast til organisasjonenes konstituering av dette som et felt å intervenere i.

Thomas Yarrow og Soumhya Venkatesan poengterer at antropologer og bistandsarbeidere ikke bare har forskjellige måter å forstå kunnskap på, men at de også har forskjellige måter å representere kunnskap på innenfor egen praksis (Yarrow & Venkatesan 2012:14). Dette er i tråd med mitt eget blikk på forholdet mellom antropologien og bistandsarbeid – der dette bidraget kan leses som en utforskning av spenningen mellom bistandsorganisasjoner og antropologers forskjellige tilnærminger til hva som er «kunnskap», og hva som er «kultur», og hvordan det kan bidra i bistandsarbeid.

I *Afrika – natur, samfunn og bistand*, skriver Thomas Hylland Eriksen om det han kaller *kulturkontakten* som er kontakt mellom mennesker fra ulike samfunn (1995:605). Han belyser hvordan kulturkontakt og maktforskjeller er relevant i bistandsdiskusjonen, ved å argumentere for at bistand har blitt en form for kulturkontakt som hovedsakelig går én vei, der bistandsarbeidere styres av at de skal lære lokalbefolkningen noe, og ikke motsatt. På denne måten blir maktspektet fremtredende og en asymmetrisk relasjon dannes. Hvem setter kriteriene og betingelsene for hjelpen, og hvem bestemmer hvilket problem som skal løses – og hvordan? Eriksen argumenterer for at dette er den reisende; bistandsarbeideren (eller også misjonæren som Eriksen sammenligner med førstnevnte).

Selv om mitt materiale støtter Eriksens generelle tolkning av framveksten av en slik asymmetrisk relasjon – og dette vises flere steder i oppgaven – så vil jeg i kapittel 2 vise hvordan dette kan slå ut motsatt vei, der bistandsorganisasjonen til tross for *makten* de innehar, også er avhengige av lokalbefolkningens samarbeid. Gjennom kapittel 2 vil makt bli et gjennomgående tema. Ut i fra Eric Wolfs (1990) fire makttyper, vil jeg analysere forholdene mellom masaiene og organisasjonene. Hvilke(n) type makt bruker NorOrg eller AmOrg til å sette betingelser for hjelpen de gir masaiene? Hvordan er makt synlig i samarbeidet mellom organisasjonene og masaiene? Hvordan er NorOrg og AmOrg forskjellig fra hverandre i dette? Sagt på en annen måte: Hvilke(n) type makt inngår i dannelsen av de asymmetriske relasjonene som karakteriserer organisasjonenes forhold til lokalbefolkningen?

«Gaven» som maktmiddel

Ferguson kritiserer i «The Anti-Politics Machine» (1994) begrepet «utvikling» basert på det som anses som mislykkede utviklingsprosjekt i Lesotho. Ved siden av å drøfte ulike begreper og kritisere kvalifikasjonssystemer som danner begreper som LCD, «Less Developed

Countries», viser Ferguson hvordan «kultur» spiller en viktig rolle i «The Thaba-Tseka Development Project». Prosjektet som ble igangsatt av verdensbanken og myndighetene i Lesotho i 1974 hadde som mål å *utvikle* effektiviteten i landbruket i distriktet Thaba-Tseka som, gitt sin relative isolasjon, ble ansett som *underutviklet*. Hovedinvesteringene ble derfor lagt i å bygge en hovedvei fra distriktet til hovedstaten Maseru, samt bygge et «regionalt senter» med kontorer, varelager og verksteder i Thaba-Tseka. Som Ferguson påpeker, er utvikling også knyttet til statlig kontroll og ekspansjon: «... if 'development' is to be introduced by the state, the state must have good access to the territory to be 'developed'. This means roads to connect with the capital as well as facilities (a 'regional centre') for a strong and permanent government presence in the region» (Ferguson 1994:77).

The Thaba-Tseka Development Project var ment til å *utvikle* distriktet slik at avlingene kunne eksporteres og dyr kunne selges, og på denne måten ville bøndene få bedre råd og levekårene ville dermed bli forbedret. Det viste seg at etter infrastrukturen ble forbedret, begynte folk tvert i mot å importere både korn og kyr fremfor å eksportere – da bestanden en bonde har av kyr er en måte å lagre verdi på og har en sentral rolle i det sosiale systemet. Bøndene ville heller la kyrne dø som deres eiendom, enn å selge dem.

Ferguson viser i *The Anti-Politics Machine* hvordan det å ikke ta høyde for det man kan kalle «kulturelle forskjeller» kan skape problemer for prosjekt som The Thaba-Tseka Development Project. Et prosjekt basert på et vestlig kapitalistisk system der aktørene bak prosjektene forventer at de lokale uten å blunke, så klart skal følge med på det som tilsynelatende er det beste for dem. Slike prosjekter blir også ofte ansett som en «gave» fra giverne. «Gaven» av Marcel Mauss (1995 [1923]) tar for seg betydningen av gaveutvekslinger. Bistands- og utviklingsprosjekt beskrives ofte som et «samarbeid» mellom giver og mottaker hvor bistandsorganisasjoner vektlegger, gjennom bruk av ord som «samarbeid», at det ligger en gjensidighet mellom giver og mottaker til grunn for arbeidet deres. Sentralt i gaveteorien står tre elementer: Plikten til å gi, plikten til å ta i mot og plikten til å gjengi en gave (Mauss 1995 [1923]). I The Thaba-Tseka Development Project, som i andre bistandsprosjekt, kan man si at gaven som blir gitt er selve levekår-forbedringen som prosjektet skulle føre til, dermed blir mottakeren forpliktet til å adlyde giveren. Dette er et kjent tema i den antropologiske diskusjonen om bistand. Både Ferguson og Eriksen beskriver «gaven» bistandsorganisasjoner gir lokalbefolkninger som et maktmiddel. Olav Stokke, for eksempel, omtaler derfor også bistand som en intervensjon som vil komme noen til nytte, og som andre vil tape på nettopp fordi maktforholdene kan bli forrykket (1995: 534). Som jeg vil diskutere i kapittel 2, er NorOrg tuftet på en grunntanke om gjensidig dialog og at alle

samfunn har noe å lære av hverandre. Til tross for en slik grunntanke oppstår et asymmetrisk maktforhold når NorOrg gir gaver i form av utdanning og midler til utstyr og seremonier, som i følge gaveteorien forplikter masaiene til å gjengjelde gavene, i form av å etterkomme de kriterier og betingelser NorOrg setter.

Oppgavens struktur

I kapittel 2 vil jeg beskrive masaiene og deres livsstil, organisasjonenes oppbygning, og gjøre rede for ulikheter blant annet i ideologi og arbeidsmetoder mellom NorOrg og AmOrg. På hvilken måte «makt» er sentralt i relasjonene og transaksjonene mellom organisasjonene og masaiene, og hvordan «makten» utspiller seg i konflikten mellom organisasjonene vil være et sentralt tema. I denne diskusjonen vil Wolfs maktypologi (1990) vise seg å være relevant.

Kapittel 3 vil i hovedsak omhandle NorOrgs forståelse av «kultur», «kunnskap» og «kommunikasjon». Hvordan reflekteres forståelsen deres av disse aspektene i det praktiske arbeidet de utfører – og hvordan er NorOrg og AmOrg like og ulike i lys av denne refleksjonen? I åpningen av dette kapitlet vil jeg presentere ulike antropologiske definisjoner av «kultur» og vil søke å kontrastere disse med organisasjonenes definisjoner.

I kapittel 4 vil jeg føre videre noen av de sentrale poengene fra de tidligere kapitlene i en diskusjon av organisasjonenes mest omfattende intervensjon; omskjæring av jenter. Hvordan utspiller organisasjonenes forståelser av «kultur», «kunnskap» og «kommunikasjon» seg i arbeidet mot omskjæring? Hva er perspektivene til NorOrg og AmOrg på omskjæring, og kan det tenkes at synet deres på «tradisjon», hindrer organisasjonene i få grep om andre aspekter som kan være tilknyttet praksisen? I dette kapitlet vil arbeidene til Talle, Jenkins, Bourdieu og Rekdal være av de sentrale teoriene jeg benytter.

Kapittel 5 vil inneholde oppsummerende betraktninger basert på de foregående kapitlene, samt en drøftelse av generelt utviklingsarbeid dratt opp mot diskusjonen om utvikling i antropologien. Avslutningsvis vil jeg påpeke noen interessante områder for videre forskning.

Oppgavens ambisjon er å forstå hvordan organisasjonene konstituerer det de kaller «masaikulturen», og hvordan denne konstitueringen påvirker organisasjonenes arbeid. Først ser jeg på hvordan organisasjonene er strukturert, deretter hvordan de forstår begrepene de opererer ut i fra (organisasjonenes teorier), for så å analysere hvordan de driver sine intervensjoner (organisasjonenes praksis) basert på hvordan de har konstituert «masaikulturen».

Kapittel 2

Masaienes livsverden og organisasjonenes intervensjoner: Relasjoner og makt

I dette kapittelet vil jeg beskrive masaienes livsverden generelt, med etnografisk utgangspunkt i Kavu. Mer spesifikt vil jeg fokusere på sosial organisering og kjønnsroller, og synliggjøre hvorfor et moderne vestlig perspektiv kan være problematisk i tolkningen av roller og begrep, som er spesielt tilknyttet mannen og kvinnens rolle og status i dette samfunnet. Ved å argumentere for at masaienes samfunn blir konstituert – diskursivt og i praksis – som kvinneundertrykkende av organisasjonene, vil jeg ved hjelp av Moore (1988, 1996), Evans-Pritchard (i Dalton 1966) og Myhre (2007) belyse hvordan begrep og praksiser som «brudepris», og å omtale kvinner som «barn» på masaispråket, kan være problematisk i møte med den vestlige terminologien og forståelsen som NorOrg og AmOrg opererer ut ifra.

Videre vil jeg beskrive hvordan NorOrg og AmOrg er oppbygd organisatorisk, gjøre rede for de vesentlige ideologiske ulikhetene mellom organisasjonene – blant annet ved å knytte dem til Eriksens (1995) dialog- og teknokratiparadigmer – samt forsøke å forstå hvordan organisasjonenes makt får sitt utløp i et samfunn med klare maktstrukturer. Ved hjelp av Wolfs (1990) makttypologi vil jeg kunne analysere makthierarkiet mellom masaiene og organisasjonene, da Wolfs typologi over maktformene gjør seg gjeldende i disse relasjonene; personlig-, interpersonal-, taktisk- og strukturell makt.

Jeg vil benytte begrepet «livsverden» som en måte å behandle individets «væren i verden» på. Ved å bruke dette begrepet vil jeg forsøke å gi en helhetlig og dypere fremstilling av masaienes liv. «Livsverden» er et fenomenologisk begrep, introdusert av filosofen Edmund Husserl. Husserl var grunnleggeren av fenomenologien, som i følge Robert Sokolowski er; «... the study of human experience and of the ways things present themselves to us in and through such experience» (Sokolowski 2000:2). Begrepet står i kontrast til den moderne vitenskapen som er basert på matematiske fremstillinger av verden som atomer, molekyler, krefter og lover nedskrevet i vitenskapen (Sokolowski 2000:146). Selv om de matematiske elementene er en del av vår «livsverden», er de ikke en del av den opplevde hverdagen.

We have two worlds, then, the world in which we live and the worlds described by the mathematical sciences, and it is generally thought that the life world is a mere phenomenon, totally subjective, while the world of mathematical science is the truly objective world (Sokolowski 2000:147).

«Livsverden» refererer til subjektets erfaring av verden, og det er med forutsetning i vår livsverden at noe arter seg som meningsfullt. I min forståelse av begrepet åpner det for en mer dyptgående analyse av menneskers liv, som ikke utelukker noen aspekt, men som metodisk kan være til hjelp i en fremstilling av et samfunns – eller et individs – «væren i verden».

Masai

What is it that has made the Masai one of Africa's most admired and famous people? (Steen & Riddervold 1993:9).

Masaiene er et av de mest kjente folkeslagene i verden. De er kjent for å vedlikeholde sine kulturelle- og tradisjonelle praksiser, til tross for press fra de nasjonale statene og internasjonale organisasjoner om å gi opp denne livsstilen. Det er likevel denne livsstilen som har gjort dem så fascinerende for så mange mennesker at flere tusen turister reiser til Kenya og Tanzania for å besøke masaiene hvert år. Omvendt kan man si at turismen bidrar til eksotifiseringen slik Stian Overå påpeker i sin masteravhandling: «Turistindustrien er også en institusjon som bidrar til å gjøre kultur og historie lettere tilgjengelig for å bli konsumert av turistene gjennom tilretteleggingen av møter med 'de eksotiske andre'» (Overå 2007:35).

Masaiene er et semi-nomadisk folkeslag som holder til på grenseområdet mellom Kenya og Tanzania. De er i dag den største og mest kjente pastoralistfolkegruppen i Kenya (Sobania 2003:120). Det finnes mange opprinnelsesmyter i forhold til masaienes opphav, der de fleste tar utgangspunkt i at masaiene kom nordfra og at forfedrene deres holdt til i Nilen-området. Steen & Riddervold gjengir i boken «The Masai people» den mest kjente av disse:

Masai legends hold that they came from the north where they lived on a wide and fertile plain – a sort of Land of Canaan – surrounded by tall mountains. After a long period of drought, they decided to emigrate to find better grazing for their livestock. To this end, they built a ladder up the mountainside and started to climb. Those who remained in

the valley became the ancestors of today's Samburu people. Those who succeeded went south and called themselves Masai (Steen & Riddervold 1993:9).

Lokalbefolkningen i Kavu

Masaiene i Kavu bor romlig sett i såkalte *manyattaer* som er organisert i store sirkler, med et gjerde av akasietorner rundt for å beskytte mennesker og husdyrene deres, primært mot løver og hyener. Denne samlingen av hus, som enten alene eller sammen med flere andre «inngjerdinger», danner en landsby og kalles altså da en *manyatta*.¹² Ut ifra en tradisjonell inndeling bygger kvinnene husene, mens mennene setter opp gjerdene og har ansvaret for sikkerheten til landsbyens beboere. Masaiene i Kavu lever hovedsakelig av geitemelk, -blod og -kjøtt. På marked sørger de for å kjøpe maismel slik at de kan lage *ugali*, en type maispudding som blir brukt som tilbehør til kjøtt og saus i store deler av Afrika. Ugali er lett tilgjengelig, billig og fyller magen godt. Masaiene spiser vanligvis ugali med geitemelk. Da jeg en gang spurte Isaac om hva masaiene spiste, svarte han at han aldri hadde sett en masai spise i hans nærvær. I løpet av den tiden jeg tilbrakte med masaiene, så heller ikke jeg at de spiste foruten om da jeg spiste med dem. Forklaringen på dette skulle jeg få etter en gåtur til «Kivuli».



Privat foto. Manyattaer i sirkel.

¹² Manyatta kan vise både til en enkelt bolig eller en samling av bostander.

Olonyori, mars 2013

På vei til Kivuli, nabolandsbyen til Kavu, stoppet vi for å spise noen kjeks jeg hadde tatt med meg. Vi hadde gått syv kilometer i det tørre solfylte landskapet, og søkte skygge for å kunne hvile før vi gikk videre. Denne dagen var vi på vei på besøk til Kivuli der det skulle holdes en fotballkamp for de som ville delta. Makini var en ivrig spiller, og gledet seg til å spille. Jeg og Leon hjalp jentene fra Kavu å bære varene som skulle til forskjellige familiemedlemmer og venner i Kivuli. Da vi satte oss ned under treet, la jeg merke til at Makini holdt seg på motsatt side av treet mens vi andre spiste. Tidligere hadde jeg spurt «Mbele», broren til høvdingen, om det fantes regler for inntak av mat i offentligheten, da vi sjeldent så noen spise. Jeg fikk til svar at grunnen til at man sjeldent så noen spise var at hvis man ikke delte maten med de som var til stede, så skulle man holde den for seg selv. «No rules, but manners» sa Mbele. Makini spiste ikke, og satt heller ikke med oss da vi andre spiste. Videre på turen forsøkte jeg å spørre jentene om dette. De sa at en mann ikke kan spise foran en kvinne som ikke er hans kone. Menn og kvinner skal spise separat, utenom nærmeste familie. Senere spurte jeg Makini om det samme, og han forklarte at menn helst skal spise med sine brødre fra den samme generasjonen.



Privat foto. Fotballkamp i Kivuli.

Hvilken generasjon eller aldersgruppe en mann tilhører nedfelles i hans morangruppe; moran betyr «kriger», og det er de som har hovedansvaret for å beskytte landsbyene sine fra uvedkomne og ville dyr. Hvert tolvte år blir en ny gruppe med moraner dannet med et

spesifikt navn. *This is the name of your generation*, forklarte Makini. Generasjonen man tilhører har stor betydning for det sosiale livet til en mann. Gruppen holder tett sammen gjennom hele livet og omtaler hverandre som «brødre» (Eriksen 2007:169). Når en gutt blir mellom 12-20 år, avhengig av når han kommer i puberteten, vil han gå gjennom flere ritualer for å bli moran. Ritualene består blant annet av omskjæring, vandring og jakting. Etter en gutt er omskåret er han transformert til en mann. Dette vil jeg se nærmere på i kapittel 4 om omskjæringspraksisen. Når en mann har blitt moran må han la håret vokse. Langt hår er med på å symbolisere at han er en kriger, en moran. Makini og «John», som tilhører den samme generasjonen, fortalte meg at når en ny gruppe med moraner har blitt dannet, er det tid for en ny seremoni for den forrige morangruppen. Seremonien heter *eunoto* i Kavu og er i følge John sett på som den viktigste hendelsen i en masaimanns liv.

Makini og John fortalte åpenhertig om *eunoto* helt til jeg spurte om hva de gjorde utenom å spise og danse:

Makini: When we are done being morans we go to celebrate eunoto and cut our long hair.

Meg: How do you celebrate?

Makini: First we find a mountain or a hill and we climb it together. We bring goats and even some ox to slaughter. Then we just eat nyama choma and dance for some days.

Meg: Aha. And what do you do besides eating and dancing?

Makini: Haha, oh no, that I can't tell you!

John: It's a secret, and it must be a secret!

Makini: But I told you. We eat nyama choma! You know, we only do that in a party or ceremony!

Nyama choma betyr bokstavelig talt grillet kjøtt på swahili, men navnet brukes for den populære retten, som kan tilberedes på ulike måter, på tvers av de fleste folkeslag i Kenya (Sobania 2003:122). Masaimenn spiser vanligvis grillet geitekjøtt, eller geitekjøtt i gryte (Bruner & Kirshenblatt-Gimblett 1994:444). Kvinner og barn spiser for det meste ugali, da de ikke får like mye kjøtt som mennene. Når masaiene refererte til *nyama choma* snakket de vanligvis om oksekjøtt, som er langt dyrere og mer eksklusivt, og derfor var regnet som «festmat» fremfor «grillet kjøtt».

Når eunoto er over og håret er blitt barbert bort, trer de inn i en ny rolle i samfunnet. I teorien hører de nå til blant de eldre. I praksis vil jeg si at de befinner seg i en slags mellomfase strukturelt sett mellom moranene og de eldre fordi de fremdeles er i opplæringsfasen til å bli «elders». Jeg kaller mennene som er i denne mellomfasen, for eksempel Makini og John, for «young elders». Mens de eldre har ansvar for politikk og tar øvrige avgjørelser i landsbyen, er de assistert av «young elders». Det er en del av opplæringen å bli med de eldre i beslutningsprosesser og diskusjoner. De eldre vil også minne de på at de nå er inne i en fase som krever hodet mer enn våpen (Steen & Riddervold 1993:82).

Politikk og styring – hvem er lederne?

Den første gangen jeg reiste til Kavu for et lengre opphold kom høvdingen,¹³ for å snakke med meg. Høvdingen var en høy, slank og humoristisk mann. Etter at han fikk svar på alle spørsmålene han hadde til meg om hva som var planen for oppholdet, hva som ville være fokuset mitt og hva jeg kom til å gjøre med datamaterialet etter endt feltarbeid, spurte jeg han om hvordan det politiske systemet fungerte i Kavu. Høvdingen forklarte at det ble holdt et valg hvert fjerde år der alle «elders» kunne stille. Dersom flertallet av landsbyen er misfornøyd med en høvding etter en viss periode, kan de kreve at høvdingen går av som leder og det blir holdt et nytt valg. Utenom dette sa ikke høvdingen så mye mer. Jeg forsøkte å spørre om kvinnenens misnøye også ville bli tatt i betraktning, og om en høvding-kandidat måtte, eller burde være, rik for å stille til valg. Høvdingen unngikk å svare på spørsmålene. Det samme gjorde andre masaimenn når jeg spurte dem om det samme. Kvinnene unngikk også å snakke om politikk med meg, verken med eller uten andre menn til stede. Som regel ville de forsøke å distrahere meg med et samtaleskifte. I løpet av feltarbeidet tenkte jeg mye over at jeg sjeldent så mannen som var presentert som høvding for meg, og spurte noen av informantene mine om det stemte at denne mannen var høvding.

Kavu, mars 2013:

En tidlig morgen i Kavu, like før solen tittet opp bak fjellene som dekte grensen til Tanzania, satt jeg og John utenfor huset til moren hans og pratet. Det var bare noen få kvinner som hadde kommet ut av husene sine for å melke geiter. Under treet som var 20 til 30 meter foran oss satt en gruppe med eldre menn og snakket etter tur. Jeg lurte på om mannen som satt lent inn til trestammen med beina i kryss var høvding for en annen landsby siden han så ut til å

¹³ Masaiene omtalte høvdingen som «the chief» både når de snakket engelsk, swahili og masai.

lede møtet. Jeg kunne ikke se høvdingen jeg hadde snakket med den første dagen jeg kom. Jeg spurte John om hvem mannen som satt inntil trestammen var og han svarte: «It's the chief!»

Meg: For which manyatta?

John: This one.

Meg: But the chief for this one is the brother of Mbele, right?

John: Yes, that's right.

Jeg ble litt forvirret da broren til Mbele var høvdingen som jeg ble introdusert for, men ikke den samme mannen som satt inntil trestammen. I håp om at jeg hadde misforstått John, spurte jeg Peter om han kunne spørre «Melaka», en eldre kvinne som bodde i huset ved siden av, om hvem mannen under treet var. Hun gav samme svar som John – «høvdingen».

I perioden etter forsøkte jeg av og til å spørre ulike folk som jeg ble kjent med om hva som var navnet til høvdingen, for å sjekke om jeg fikk forskjellige svar. Jeg fikk mange forskjellige svar, og tolket det som at det var ønskelig at det ble holdt hemmelig. Jeg sluttet å spørre om dette, og trodde etter hvert at jeg forstod hvorfor det var viktig at lederne ble holdt hemmelig for fremmede og tilreisende til landsbyen.

Masaiene i Kavu er involvert med to bistandsorganisasjoner og flere hotell som organiserer turer til landsbyen for turister. For utenforstående vil det være veldig vanskelig å identifisere hvem som er ledere. Alle eldre menn er tilsynelatende ledere, og de følger godt med på hva som foregår. Deres hierarki preges av det jeg vil kalle et «fordelt partneransvar». Med det mener jeg at ovenfor NorOrg kan en mann være landsbyens øverste leder, og ovenfor AmOrg kan det være en annen. Når jeg spurte Isaac og Peter om hvem som er de øverste lederne i Kavu fikk jeg det samme svaret av dem begge: *Det er det ingen andre enn dem selv som vet.* Masaiene gir uttrykk for utenforstående at alle kan være leder, og at alt derfor blir sett. Altså veksler masaiene mellom hvem de sier er leder og ikke – en strategi de velger for å holde samfunnet lukket med den hensikt i å gjøre lokalsamfunnet tryggere.

Kjønnsroller og tradisjonelle- og kulturelle praksiser

Masaiene er som nevnt tidligere viden kjent for å videreføre kulturelle praksiser som moranisme og omskjæring av både jenter og gutter, typisk knyttet til et rituale. Masaiene utfører også inngrep på kroppen av estetiske årsaker. For eksempel lager de hull i øreflippen

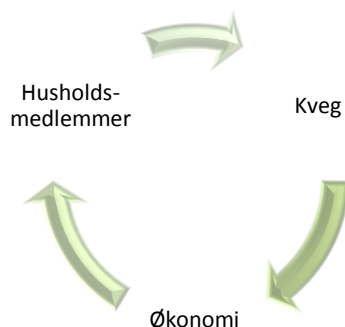
og fyller hullet med en stor gjenstand for å utvide hullet (Steen & Riddervold 1993:22). Etter hvert som hullet blir større vil mennene tilslutt kunne brette øreflippen over øret. Kvinnene fyller hullene med smykker og annen dekor. Foruten estetiske inngrep, trekker både kvinnene og mennene i Kavu og Kivuli den ene nedre fortannen. Dette symboliserer klan tilhørighet og var spesielt viktig i kolonitiden for å kunne kjenne igjen andre klanmedlemmer utenfor landsbyene. I dag blir det videreført som en tradisjonell praksis, men også fordi det menes å være gunstig for tannhelsen.

Som det fremstod under feltarbeidet, utfører menn og kvinner forskjellig arbeid ut i fra alder, hushold og sosial status. For kvinnene innebærer dette mye tungt arbeid. Det er for eksempel langt å gå for å hente vann og ved. Selv om Kavu har fått sin egen vannpumpe i forbindelse med den nye skolen, så er det sjeldent at den fungerer som den skal. Kvinnene belager seg på å måtte gå lange strekninger hver dag, og de samarbeider i lag for å få alle arbeidsoppgavene gjort før mørket kommer. Barna hjelper til med det de kan. Jentene passer de små barna, henter ved og hjelper til i hjemmet. Fra guttene er fire til fem år passer de på dyrene som er på beite i nærheten av landsbyen. Fra barna er unge sosialiseres de inn i det som senere blir klare kjønnsroller. Foruten om daglige gjøremål kan menn bli sendt på ærend av de eldre. Dette innebærer gjerne å reise til andre landsbyer for å innkalle til møte, overrekke beskjeder eller handle i byene. Når en mann reiser fra hjemmet sitt for å være borte over en lengre periode, kan han be en annen mann som står han nært til å passe på husstanden sin. Dette utløser en slags «domino-effekt», da mannen som forlater sin husstand, kanskje vil be en annen mann om å passe på sin husstand igjen.

Arbeidsoppgavene til de forskjellige medlemmene av et hushold vil kunne fortelle noe om den sosiale orden som eksisterer i husholdet. For det første er arbeidet i husholdet fordelt på kjønnene, der kvinnen og mannen har forskjellige oppgaver. Mannen er ofte ivrig etter å gifte seg fordi han trenger en kvinne til å bygge hus, melke kyr og geiter, lage mat og føde barn til han. Tradisjonelt skal ikke mannen gjøre noe av dette, og de eldre vil minne han på hva som er mannens oppgave (Steen & Riddervold 1993:82). På denne måten blir kvinnen ansett som svært viktig for et velfungerende hushold.

For det andre er forholdet mellom ektefellene sett på som et arbeidsfellesskap fremfor et romantisk fellesskap, der begge parter jobber for å skape et best mulig hushold med fokus og felles mål i å sørge for at familien klarer å dekke sine grunnleggende behov. Dette innebærer ikke nødvendigvis at det ikke kan finnes forestillinger om kjærlighet, men at viktigheten av en vellykket husholdning overgår en eventuell romantisk dimensjon. Masaiene har mye til felles med fulanifolket i denne organiseringen. Fulanifolket, som også er

pastoralister, holder til i Sahel-området i Vest-Afrika. I likhet med masaiene er husholdets levedyktighet avhengig av forholdet mellom to faktorer: Arbeidskraft og økonomiske ressurser (Eriksen 2007:79). For masaiene og fulanifolket forteller antallet kveg om den økonomiske situasjonen til husholdet. Antall kveg er avhengig av hvor mange medlemmer husholdet består av da det er mye arbeid med en stor flokk. Både fulanifolket og masaiene er polygamister. Mange koner og barn (husholdsmedlemmer) vil kunne realisere muligheten for en stor kvegflokk, selv om et stort hushold igjen er avhengig av god økonomi.



En sosial orden preget av en alders- og kjønnsbestemt arbeidsdeling gjenspeiles også i klare domener hvor kvinnen representerer det private og mannen det offentlige. Mens kvinnen har arbeidsoppgaver som først og fremst angår den private sfæren, er flere av mannens oppgaver rettet mot fellesanliggender for landsbyen. Eksempelvis sørger kvinnen for mat og husly til sin familie, mens mannen planlegger og koordinerer på tvers av husstander.

Til nå har jeg gitt en skisse av noen fysiske, strukturelle, økologiske og rollemessige sider ved masaisamfunnet, men for å gi et mer helhetlig bilde av masaienes livsverden, vil jeg i det videre særlige gå inn i de delene som ofte blir fremstilt av organisasjonene som problematisk – altså som *loci* for intervensjon. Jeg vil vise og argumentere for at det er organisasjonenes tolkning av «brudepris» og «mishandling», sammen med deres forståelse av hva et parforhold/ekteskap er, som er elementene som skaper deres oppfatning av Kavusom et «kvinneundertrykkende» samfunn.

Det vestlige perspektivet – hvordan dannes bildet av masaienes samfunn som kvinneundertrykkende?

En masaimann kan ha så mange koner han ønsker. De fleste menn i Kavus har mellom to og fem koner, avhengig av mannens økonomiske situasjon. En vanlig antagelse i forhold til dette er at mannen må ha god økonomi for å kunne betale «brudepris». «Brudepris» er forstått som en gitt verdi som mannen skal gi til kvinnens familie for å kunne ta kvinnen til sin kone. Dette

antyder, sammen med ordet «pris», at mannen kjøper en kvinne til å bli sin kone. Mange antropologer har problematisert begrepet «brudepris» da denne formuleringen fremstiller kvinner som et materialisert objekt, en vare: «The term 'brideprice' is misleading because 'price' has an inextricable association with the commercial transactions of market purchase in European economy» (Dalton 1966:732).

Med begrep som «brudepris» blir det lettere for vestlige bistandsorganisasjoner å trekke konklusjoner om at en kvinne som er «betalt» for, er en kvinne som blir behandlet som en vare og ikke som et individ. «Hence we find people believing that wives are bought and sold in Africa in much the same manner as commodities are bought and sold in European markets» (Evans-Pritchard i Dalton 1966:732). Denne tolkningen, som må sies å være svært negativt ladet, har jeg observert hos NorOrg, men også i ulike akademiske kretser.

Siden Evans-Pritchard foreslo å bytte ut begrepet «brideprice» med «bridewealth» på begynnelsen av 1930-tallet, med det formål i å fjerne den økonomiske komponenten «pris», har begrepet «bridewealth» vært mest brukt i antropologien. Likevel er diskusjonen, 83 år senere, fremdeles aktuell. Videre vil jeg bruke begrepet «brudeformue» som er Myhres oversettelse av det engelske begrepet «bridewealth» (Myhre 2007:264). Det er få bistandsorganisasjoner og instanser som kommer utenifra til samfunn som opererer med brudeformue som forstår hva som inngår i dette, eller hvorfor dette opereres med. Henrietta Moore forklarer, i tillegg til forskjellen på medgift¹⁴ og brudeformue, det slik i «Feminism and Anthropology»:

Instead, bridewealth (gifts of cattle or other goods) passes from the male kin of the groom to the male kin of the bride. This transfer of goods does not confer status on the bride, as dowry does, but acts instead as a means of compensating the bride's kin for the loss of her labour, while simultaneously transferring rights in the women's reproductive potential (i.e in any children she may bear) from her kin group to that of her husband (Moore 1988:45).

Andre antropologer kan også anføres her, men det sentrale er at mannen i dette perspektivet ikke *kjøper* kvinnen, men *kompenserer* familien til kvinnen for at de ikke lenger vil motta ytelser i form av barn og arbeidskraft fra henne.

¹⁴ Dowry.

NorOrg og AmOrg er begge opptatt av (ofte individuelle) kvinnerettigheter, og prøver å finne ulike måter forbedre kvinnene i Kavu sin situasjon på. Begge organisasjonene har det normative utgangspunktet at mennene som gruppe har et ansvar for å endre seg fordi de har et negativt kvinnesyn. Rettighetene NorOrg og AmOrg arbeider ut i fra sier at kvinner har rett på et liv uten vold. Av organisasjonene hadde jeg fått inntrykk av at kvinnene led i dette samfunnet som følge av at mennene er «kvinnefiendtlige» og bedriver mye vold, omtalt som «mishandling», mot dem.

Da jeg snakket med menn og kvinner i Kavu, fikk jeg et annet inntrykk av hva som ses på som «mishandling» og at fysisk avstraffelse oftere ses på som en disiplinerende «nødvendighet» lokalbefolkningen enes om. Det er en nødvendighet for meg i sammenheng med den negative fremstillingen av masaimenn, som jeg mener at NorOrg og AmOrg bidrar til, å kontekstualisere den fysiske avstraffelsen som blir omtalt som «mishandling». Hva er logikken(e) rundt voldsbruk?

«Å forstå»

How will someone then understand? sa «Kayana» når jeg spurte om man ikke kunne løse problemer uten vold. Kayana er en kvinne i midten av 30-årene og underviser på skolen i Kavu. Vi sitter på betongen utenfor skolen og snakker om disiplinering i skolen. I Kenya er det vanlig i de private skolene at lærerne slår elevene med en grein over hendene eller rompa, som en konsekvens av å for eksempel ikke ha gjort leksene, eller dårlig oppførsel. *So it's about consequences?* svarer jeg spørrende. *Of course! Why else?* svarer hun høylytt mens hun stirrer meg inn i øynene. Jeg nikker og lar det gå litt tid før jeg tar mot til meg og spør; *what about co-wives and men, is there a lot of violence?* Kayana himler med øynene, reiser seg og sier: *No one enjoys beating*, før hun går mot vannpumpen. Det kunne virke som om hun ble litt fornærmet. Enten fordi hun oppfattet at jeg trodde at de slo hverandre for «gøy», eller fordi jeg stilte spørsmålet i det hele tatt.

Solveig hadde fortalt meg hvordan menn straffer konene sine når de har gjort noe som er mot mannens vilje. *De blir slått med stokker mens de er bundet fast!* sa hun, og ble tydelig grepet av sitt eget utsagn. Det ble jeg også, men jeg fikk inntrykk av at hun trodde at mennene fikk glede av å gjøre dette og at «mishandling» av kvinner var noe som til stadighet forekom i Kavu. Tanken som slo meg var at hvis dette var en antagelse som ikke stemte med hovedandelen av mennene i Kavu, så var det en ekstremt urettferdig framstilling av både mennene og kvinnene i dette samfunnet.

Denne fremstillingen av Kavu som et voldelig samfunn ble tema under ett av de siste besøkene mine til landsbyen. Jeg satt under det store treet sammen med noen barn og telte gjentagende til fem på engelsk. En gruppe menn anført av Mbele (bror til høvdingen) kom gående mot treet. Det kunne se ut som de kom fra et møte. Mennene satt seg ned, og vi begynte å snakke. Etter hvert som samtalen kom inn på disiplinering i skolen, så jeg muligheten til å spørre mennene om voldsbruken i Kavu. Av samtaler med flere kvinner, blant annet Kayana, hadde jeg forstått at mange mente at å slå barn inngikk som en del av disiplineringen av barnet. Men hva er logikken bak volden mot kvinner?

Would you say Kavu is a violent community? spurte jeg mennene, mens jeg så på Mbele. Mbele oversatte spørsmålet til masai, da bare noen av mennene forstod engelsk. Ingen av mennene anerkjente Kavu som et voldelig samfunn, men flere sa at barn og nye koner måtte bli slått hvis de hadde gjort noe galt. En av mennene sa at til og med menn måtte bli slått for å forstå. Ordet «understand» kom ofte opp i samtaler om voldsbruk med masaiene. Da jeg spurte om voldsbruken, som med barn hadde med disiplinering å gjøre, sa Mbele det slik:

Mbele: Yes, no one wants to beat their wife!

Meg: Then why do you do it?

Mbele: She needs to know what to do and what not to do. She needs to understand.

Meg: So it's a necessity?

Mbele: Yes! But it is very expensive with all the extra food and the lost work.

I andre samtaler med menn ble jeg fortalt at fysisk avstraffelse av koner er sett på som et stort tabu. En kone som trenger disiplinering er ingen glede for mannen. Den vanligste årsaken til at en kvinne blir straffet er hvis hun har fornærmet noen. Kvinnen vil som oftest få flere advarsler av mannen sin, men hvis hun fornærmer noen gjentatte ganger, så vil de eldre kunne kreve at mannen tar ansvar som familiens overhode, og disciplinerer sin kone. Det er som oftest yngre og «ferske» koner som begår slike feil, og som «trenger» disiplinering.

Når det er bestemt at en mann må straffe sin kone, «taper mannen ansikt». Han har ikke klart å rettlede konen sin uten å bruke vold. Vanligvis verken ønsker eller klarer han å utføre volden mot sin egen kone, og kan derfor be en annen mann om å gjøre det. Slik jeg forsto det var det ikke sentralt hvem som ble bedt om dette, selv om det vanligvis var en person som hadde et tett forhold med mannen. Ut i fra hvor alvorlig «feilen» kvinnen gjorde var, vil det bli bestemt hvor mye hun vil bli slått. Etter straffen trenger kvinnen tid til å

restituere og hun får også ekstra mye mat for å leges raskt. Tiden mens kvinnen restituerer er tapt arbeidstid for hele familien, og innebærer derfor høye materielle kostnader.

Organisasjonenes fremstilling av menn som fysisk mishandler konene sine fordi de *vil* og *kan*, stemte derfor ikke overens med mine egne data. Hvorfor skulle mannen ønske konen sin straffet hvis han taper økonomisk på det, og i tillegg risikerer å «tape ansikt»? Selv om det forekommer voldelige overgrep mot kvinner utført av menn også i Kavu, mener jeg at mine samtaler med menn og kvinner i Kavu er motstridende til organisasjonenes generiske fremstilling av menn som «mishandlere». Blant mine informanter var det en felles oppfatning om at denne volden (vold utført for å disiplinere) ikke er «mishandling». Denne volden er gjerne ikke bestemt av mannen, og er organisert av de eldre. Derfor er denne volden mot kvinner sett på som en «organisert» straffemetode som er begrunnet i behovet for disiplinering. Seansen foregår utenfor syne for andre, og oppleves normalt som vond for alle parter. Det forekommer også vold mot menn som utføres av andre menn som straffemetode. Dette blir sjeldent snakket om, og ut i fra det jeg har hørt, så skjer dette i hemmelighet for å beskytte mannen fra å bli sosialt utstøtt.

«Førstekonevold»

Det jeg ble fortalt som var den vanligste formen for vold, «førstekonevolden», har i mindre grad en synlig disiplinerende komponent enn volden jeg har omtalt ovenfor. Denne volden kan man i større grad kalle for «mishandling». Likevel vektlegges ikke dette av organisasjonene. Er det fordi de ikke er klar over at dette forekommer eller fordi det oppfattes som uproblematisk? Hvorfor ser ikke organisasjonene på denne volden som et tilsvarende problem? Da jeg snakket med «Malay», en kvinne i tyveårene som var gift som førstekone til en ung mann, fortalte hun at hun aldri hadde blitt slått av mannen sin, men at hun hadde sett mange koner som hadde blitt slått av sine eldre medkoner. Malay forklarte at hun syntes denne volden var verst fordi den ikke nødvendigvis hadde noen forklaring. *Maybe she just hits you because she is jealous*. Hun fortalte om en mann som måtte straffe konen sin fordi hun etter flere advarsler fortsatte å slå sine medkoner. Menn fortalte også at denne voldsformen var den som forekom oftest og som var vanskeligst å forhindre, fordi det skjedde i skjul og den som hadde blitt slått kunne fornekte at det hadde skjedd, i frykt for å bli slått mer.

Jeg har skrevet at masaiene opererer med brudeformue, og at en ikke uvanlig forståelse av betydningen er at bruden blir mannens eiendom når han har betalt brudeformue. Ved hjelp av Moore (1988) har jeg argumentert for at det ikke er kvinnen mannen kjøper, men at han kompenserer kvinnens familie for blant annet det tapte arbeidet. Organisasjonene definerer Kavuu som et kvinneundertrykkende samfunn på grunnlag av disse komponentene; «brudeformue» og «mishandling». Brudeformue betyr at kvinnen blir *kjøpt*, og menn mishandler kvinner fordi de *kan*. Disse komponentene har jeg forsøkt å bryte ned for å vise at det finnes andre måter å forstå dette på. Ikke minst er det viktig å forstå sosiale institusjoner som ekteskapet for å forstå helheten i forholdet mellom kvinnen og mannen, og deres interne roller. Ekteskapspakten mellom en mann og en kvinne er en pakt som ikke bare angår dem, men hele slekten deres.

[...] the marriage constitutes a mutual insurance pact between the families. Should one of the families be hit by famine or loss of cattle due to predation or raiding, it can count on help from the other family (Steen & Riddervold 1993:28).

Det vil si at forståelsen av et ekteskap, slik som i Vesten i dag, som en kjærlighetsallianse mellom to frie individ, blir i dette samfunnet feilslått.

Kulturhistorisk sett er det forholdsvis sjelden at gjensidig kjærlighet anses som et viktig aspekt ved ekteskap, selv om denne verdien har spredt seg fra Vest-Europa og USA til andre verdensdeler i siste del av det 20. århundret» (Eriksen 2007:131-132).

Eriksen påpeker at denne måten å tenke om ekteskap på, som en union mellom to subjekter, er en relativt ny tilnærming. For masaiene handler ekteskap først og fremst om å avle gode arvinger og få kvegflokkene til å vokse (Eriksen 2007:132). Organisasjonene i Kavuu har stort fokus på individet, og ser spesielt kvinnene i dette samfunnet. Uten å ha kunnskap om masaienes sosiale institusjoner som for eksempel ekteskapet, blir kvinnen sett på som et offer. Denne intervensjonen bygger på en ide om Kavuu som et repressivt patriarkalsk samfunn. Selv om dette er et mannsdominert samfunn er kvinnen veldig viktig både for samfunnet, og for at mannen skal ha et godt liv. Først fordi mannen trenger kvinnen for å føre slekten videre, men også fordi det er få ting en masaimann kan gjøre i husholdet, i henhold til den tradisjonelle organiseringen. Uten en kvinne har ikke mannen tak over hodet.

Jeg har kommet med flere eksempler på hvordan tolkninger ut i fra et vestlig perspektiv kan gi bilde av Kavu som et kvinneundertrykkende samfunn. Også ulik begrepsforståelse kan by på utfordringer for utenforstående: I samtale med daglig leder i NorOrg, sa hun at hun syntes det var kvinneundertrykkende at kvinner i likhet med barn blir talt om, og til, som *ngeraiini* – som fra masai oversettes til «mine barn». Hun forstod det slik at kvinner i Kavu rangeres likt som barn i det sosiale hierarkiet. Hvorfor er det nødvendigvis nedverdiggende å bli kalt «barn», og betyr det at kvinner og barn står likt i hierarkiet?

Et «barn» er i vesten et individ som ikke har rett til å bestemme over seg selv. Selv om kvinner og barn blir talt om, og til, som *ngeraiini*, trenger ikke det å bety at kvinner ikke har rett til å bestemme over seg selv. Det kan for eksempel være et resultat av en uheldig oversettelse fra masai til swahili, til engelsk, og fra engelsk til norsk. «My children» betyr det samme som på norsk; «mine barn». På masai trenger ikke dette å bety «mine barn» som i «mitt avkom», men heller hvem mannen har ansvar for, de som er inkludert i hans husstand. Det utløper seg i brudeprisen der kvinnen blir en del av mannens husstand. Henrietta Moore belyser denne problematikken ved marakwetfolket, en pastoralistfolkegruppe som er del av kalenjin-stammen i Kenya:

This is not to say that women are actually like children, for in this age-oriented society, children owe obedience to all adults and age and sex are crosscutting principles of differentiation (Moore 1996:68).

Ved skolebesøkene til Imbali Secondary School, sammen med Isaac, ble de sponsede jentene i ulike sammenhenger omtalt som «barna» til Isaac. Når vi spurte Isaac om dette forklarte han det med at han er ansvarlig for dem. Dette kan derfor være en indikasjon på at begrepet viser til ansvarsområder, heller enn rangering i et sosialt hierarki.

Tolkningene av disse momentene; «brudeformue», «mishandling» (herunder både disiplinering og førstekonevold), ekteskap og «*ngeraiini*», ut i fra et moderne vestlig perspektiv, tegner et klart bilde av et kvinneundertrykkende samfunn. Jeg har forsøkt å vise at det i masaienes livsverden ikke nødvendigvis trenger å være nettopp det.

Under skal jeg kontrastere de vesentlige organisatoriske forskjellene mellom NorOrg og AmOrg og hvordan disse konstituerer (og valoriserer) det de kaller «masaikultur» på ulik måte. Spørsmålet er om organisasjonene ved å omtale Kavu som et kvinneundertrykkende samfunn, og mannen som kvinnefiendtlig, tilegner kvinnen rollen som et offer? Ved å til stadighet fremstille menn som dominerende, vil det også bidra til en stakkarsliggjøring av

kvinnen. Med dette mener jeg at organisasjonene fremstiller kvinnene som en forsvarsløs part, nærmest uten muligheter til å forme eget liv.

Abu-Lughod (2002) diskuterer denne problematikken i artikkelen «Do muslim women really need saving?» der menneskerettighetsorganisasjoner fremstiller muslimske kvinner som offer for religionen deres, og ønsker å «redde» dem. Abu-Lughod stiller spørsmål til om kvinnene trenger dette, og om denne «stakkarsliggjøringen» av kvinnene bidrar til å i større grad gjøre dem til faktiske offer:

It is deeply problematic to construct the Afghan woman as someone in need of saving. When you save someone, you imply that you are saving her from something. You are also saving her *to* something (Abu-Lughod 2002:788).

NorOrg & AmOrg – Dialogparadigme versus Teknokratiparadigme

All bistand på godt og vondt er varianter av «kulturimperialisme», ettersom virksomheten innebærer en målrettet planlagt kulturkontakt som tar sikte på å forandre det kontaktede samfunnet (Eriksen 1995:612).

Eriksen skriver i kapittelet «Kulturkontakten» i *Afrika: natur, samfunn og bistand*, om hvordan all kontakt mellom mennesker som tilhører ulike samfunn handler om «oss» og «de andre» impliserer makt:

Det handler også i høy grad om makt: om makten til å definere virkeligheten, makten til å identifisere hvilke oppgaver som bør løses, makten til å avgjøre hva slags forhold som skal etableres mellom samfunnene (1995:605).

Som nevnt i kapittel 1 var jeg i tiden før feltarbeidet fremfor alt mest interessert i å se hvordan NorOrg kommuniserte med lokalbefolkningen, med den hensikt i å forsøke å forstå hva som var utgangspunktet for, eller hensikten bak, organisasjonens tilstedeværelse i landsbyen. På dette tidspunkt visste jeg lite om at det var i en svært begrenset tidsperiode jeg ville få se samhandling mellom NorOrg og masaiene. Til tross for dette merket jeg meg tidlig i feltarbeidet det samme som Eriksen beskrev i «Kulturkontakten»; at bistandsarbeidere og misjonærer reiser ut med den tanke at de skal lære lokalbefolkningen noe, ikke primært at de

skal lære av dem. Selv om NorOrg er tuftet på den grunntanke at alle samfunn har noe å lære av hverandre, og at kunnskap om hverandres «kultur» i et slikt møte er viktig, fikk jeg likevel den oppfatning av at NorOrg i praksis opptrådte som at det var de som satt på *sannheten* som skulle læres bort. Når organisasjonen besitter en universelt moralsk god posisjon, som forsvarer av menneskerettigheter, vil de også mene at de forvalter sannheten. Dette bidrar til konstitueringen av den asymmetriske relasjonen mellom NorOrg og masaiene.

Organisasjonen vil nok ikke vedkjenne seg denne beskrivelsen, og jeg tolket dette som en ubevisst holdning som kom til uttrykk gjennom diskusjoner med både NorOrg-representanter og masaiene. For NorOrg som organisasjon er dialog med ideutveksling og relasjonsbygging et av de aller viktigste prinsippene i arbeidet med masaiene. Dette er ikke bare måten de fremstiller seg selv på, men også hovedideen de ønsker å jobbe ut i fra.

Til forskjell fra NorOrg er AmOrg på sin side mindre opptatt av å selv ta del i dialoger i arbeidet de gjør. Med dette mener jeg at de organiserer dialogmøter og seminarer om helsetematikk eller annet, der de for eksempel inviterer en eller flere masaiere fra andre landsbyer til å fortelle om sine utfordringer innenfor ulike temaer. Dette er ment som et bidrag til en diskusjon som er tenkt av AmOrg til å opplyse eller fjerne tabustempel på forskjellige tematikker i lokalbefolkningen.

Hovedforskjellen mellom NorOrg og AmOrg i dette, er at der AmOrg åpent forsøker å formidle den kunnskapen som de besitter som den eneste sannhet og dermed uten behov for å lære av masaiene, ønsker NorOrg å lytte til masaiene for å få økt forståelse av deres «kultur», og på den måten bruke denne kunnskapen til et tettere og mer effektivt samarbeid. Altså behandler NorOrg «kultur» som noe som kan instrumentaliseres, og til ulike formål benyttes som et «redskap». Selv om NorOrg ikke nødvendigvis alltid opptrer og handler innenfor dette, er deres bistand fremdeles basert på det Eriksen kaller *dialogparadigme*; «bistand må skje gjensidig forståelse og tilpasning mellom giver og mottaker» (1995:605). Videre skriver han at de aller fleste bistandsorganisasjoner bekjenner en variant av denne ideologien i dag, men at det kan være slik jeg har beskrevet NorOrg; vanskelig å omsette til praksis. AmOrg arbeider innenfor tankemåten Eriksen beskriver som *det teknokratiske paradigme*. Det teknokratiske paradigme går ut på at: «... kunnskapsoverføringen går i én retning, at det finnes én eller noen få veier til det gode liv, og at 'vi' forvalter den» (1995:605). Av den aller første samtalen med «Mary», AmOrgs grunnlegger og leder, forstod jeg at kulturforskjeller var sett på som lite viktig av organisasjonen. Derfor spurte jeg henne: *How do cultural differences affect the cooperation with the Masai?* Mary svarte: *We don't need to know or learn about their culture to help them.* Kulturforskjellene ble ikke ansett som viktige i

samarbeidet, og Eriksens beskrivelse av det teknokratiske paradigmet der han skriver: «Innenfor en slik tenkemåte blir ikke kulturforskjeller ansett som relevante, ettersom utviklingen betraktes som rent 'vitenskapelig' og er således uavhengig av lokal kultur», virker for meg som en dekkende beskrivelse av AmOrg som organisasjon også.

Historien om turisten og læreren under det store treet

AmOrg har foruten om lærerne som jobber på skolen i Kavu, kun én fast ansatt i Kenya, «Olé». Olé er en høyt respektert og kunnskapsrik mann, som også i tiden før AmOrg begynte sitt arbeid i masailandsbyen ble sett på som en ressurssterk og initiativrik person. Han organiserte undervisning for barn under det største treet i Kivuli, der han selv var lærer. Fra tid til annen kom det turister i store safaribiler på besøk til Kivuli for å se masaiene og hvordan de bodde. En slik dag i 1997 var en kvinne ved navn Mary blant turistene som kom for å besøke Kivuli. Mary, som selv var lærer, ble veldig inspirert av Olé sitt engasjement for å undervise barna til tross for de dårlige læreforholdene. Sammen ønsket de å bedre disse forholdene ved å starte et samarbeid som i senere tid ble grunnlaget for organisasjonen AmOrg.

«Historien» om AmOrg gjenfortalt av Mary og Olé, april 2013.

Konflikten mellom NorOrg & AmOrg, og etableringen av landsbyen Kavu

Som nevnt i innledningskapittelet ble jeg svært overrasket av å høre at det også var en annen organisasjon som arbeidet i Kavu. Tilbake i Shamba, etter mitt første besøk i Kavu og NorOrgs første besøk etter den mislykkede seremonien, var jeg interessert i å vite mer om organisasjonen AmOrg. Sharon hadde snakket så varmt om AmOrg samtidig som hun etter hvert ut i møtet ikke lenger kunne legge skjul på at hun hadde svært få kunnskaper om NorOrg og deres arbeid i Kavu. I mitt hode gav det ikke mening at rektoren på skolen i Kavu ikke visste noe om NorOrg, når hun hadde så god kjennskap til AmOrg. Kunne dette være skuespill fra Sharons side – i så fall hvorfor?

I dagene etter besøket til Kavu fortalte Solveig om AmOrg. Hun fortalte at AmOrg var drevet av en forretningsdame ved navn Mary som hadde interesser utover det som gjaldt lokalbefolkningen i Kavu. Opprinnelig var lokalbefolkningen i Kavu fra Kivuli. Et grønt og frodig område med store akasietre som gav rikelig med skygge fra den brennhete solen. Etter flere års arbeid for det, fikk lokalbefolkningen omsider en brønn fra myndighetene, med nærmest ubegrenset tilgang til kildevann rett fra Kilimanjaro. Brønnen var plassert sentralt i

Kivuli, tilgjengelig for de fleste innen fem minutters gange. Et rykte om at et hotell skulle bygges i Kivuli nådde NorOrg, og de forsøkte å finne ut hvem som stod bak. Etter hvert som flere og flere flyttet fra Kivuli ble det dannet en ny landsby, Kavu. Kavu er et tørt ørkenområde dekket av vulkanskstein med få muligheter for skygge. Et langt mindre attraktivt område enn Kivuli. NorOrg konkluderte med at AmOrg, med Mary i spissen, var aktiv i hotellplanene i Kivuli, og dermed bidro til at masaiene måtte flytte derifra. Da Solveig fortalte dette oppfattet jeg at informasjonen hun delte med meg var faktabasert. Inntrykket mitt av AmOrg ble ikke bedre. Hvordan kunne dette være en bistandsorganisasjon? Og hvorfor hadde ingen prøvd å stoppe dem?

To år før feltarbeidet mitt bygde AmOrg en skole i Kavu. NorOrg fortalte at AmOrg bygde skolen for å trekke flere folk ut av Kivuli og til Kavu. I sammenheng med det jeg hadde blitt fortalt tidligere om AmOrg, kunne dette stemme. Likevel var det mye som ikke gav mening. Dersom det var sant at AmOrg skulle bygge et hotell i Kivuli, kunne de ha gjort en byttehandel med masaiene – landområdet mot en sponset skole?

Etter å ha selv forhørt meg med masaiene om omstendighetene rundt flyttingen til Kavu fikk jeg motstridende svar. Når jeg klarte å ta det opp med han som ovenfor meg ble presentert som høvdingen, og Mbele, fortalte de på nølende vis at det selvsagt ikke skulle bygges et hotell i den gamle landsbyen, og at det ikke var derfor de måtte flytte, men at det skulle bygges et kontor for å følge opp løvene i området, etter myndighetenes befaling. Når jeg tok det opp med andre, blant annet en lærer og noen ungdomsskoleelever, ble jeg fortalt at det skal bygges en turistcamp, eller et hotell, nær den gamle landsbyen. Videre ble jeg fortalt at bakmennene hadde lurt landsbylederne til å selge landområdet, men at masaiene fikk leie området i en begrenset periode frem til de skulle begynne å bygge.

I løpet av hele feltarbeidet sørget jeg for å spørre ulike kilder om dette, og de fleste gav meg ett av to svar: *They are building a hotel* eller *the government is building an office for preserving the lions*. I begynnelsen lurte jeg på hvorfor disse bygningene måtte være akkurat i dette området, men etter å ha besøkt Kivuli, forstod jeg hvorfor noen kunne være interessert i å bygge et hotell på dette flotte området. Hvorfor myndighetene skulle sette opp et kontor forstod jeg derimot mindre av. På en av gåturene mellom landsbyene fikk jeg ny informasjon:

Kavu, februar 2013

Vi var igjen på vei til Kivuli. Jeg, Leon og Peter. Denne gangen hadde jeg forsøkt å få noen av de eldre skolejentene i Kavu til å gå sammen med oss, uten følge av andre. Jeg hadde blitt kjent med jentene i løpet av tidligere besøk til Kavu, og de hadde til motsetning fra mennene

og de unge guttene, slått meg som åpne og direkte. Jeg hadde planlagt en rekke spørsmål jeg hadde håpet å få svar på, men var noe urolig for at jentene ville fortelle de voksne at jeg hadde stilt mange spørsmål, og at det kunne føre til at de ville holde meg ute. Derfor forsøkte jeg å stille spørsmålene så naturlig som mulig i samtalene på turen. På den ene siden følte jeg at jeg lurte dem, på den andre siden visste jeg at hvis jeg hadde bedt om et intervju, så hadde de blitt nødt til å si nei. Likevel var dette en sjanse jeg følte at jeg måtte ta. Etter å ha spurt dem om hva AmOrg og NorOrg gjorde i Kavu fikk jeg til svar at de støtter dem slik at de har mulighet til å gå på skole. Når jeg da spurte om hva som var forskjellen på de to organisasjonene, svarte de at de gjorde det samme, bortsett fra at AmOrg sponset flere barn og hadde bygd skolen. De sa det samme som var min første oppfatning av forskjellen på organisasjonene. Når vi nærmet oss Kivuli med noen kilometer snakket jentene om hvor fint dette området var. Jeg spurte om de ikke syntes det hadde vært bedre å ha skolen i Kivuli. En av jentene svarte at det ikke var mulig fordi Kivuli ligger i en dyretrasé som vil si at det er mange villdyr som passerer det området på vei fra eller til beiteområder. En av de eldste jentene, «Mina», sa at AmOrg sin opprinnelige plan var å bygge skolen i Kivuli. Dette var første gang jeg hørte om dette, og jeg lurte på hvorfor ingen hadde nevnt noe om dette tidligere.

Etter denne turen med jentene begynte jeg å spørre folk om dyretraséen. Alle jeg spurte bekreftet at skolen ikke kunne bygges i Kivuli nettopp på grunn av dette. Det var myndighetene som hadde beordret at den planlagte skolen i Kivuli måtte bygges et annet sted. Makini fortalte meg at et råd av «elders» hadde bestemt at landsbyen skulle flyttes til Kavu. Dermed ble det naturlig at skolen ble bygget her.

Etter hvert som jeg følte at jeg hadde fått bekreftet dette, opplevde jeg en lettelse av å endelig forstå mer av situasjonen rundt tilflyttingen til Kavu – i tillegg kunne jeg se på AmOrg med nye øyne. Forholdet mellom AmOrg og NorOrg var likevel preget av «stillingskrigen». Det så først ut som en konkurranse, men inntrykket ble etter hvert at AmOrg ikke ønsket å forholde seg til NorOrg, og at NorOrg misunte ressursene AmOrg hadde til rådighet, og mente at de opptrådte uforsvarlig.

På et tidspunkt spurte jeg Solveig om hvorfor det ikke hadde vært noen dialog eller noe samarbeid mellom AmOrg og NorOrg. Da fortalte hun om e-postutvekslingen hun hadde hatt med Mary. Hun sa hun hadde forsøkt, men for Solveig var beskjeden fra AmOrg klar; «AmOrg jobber med omskjæring og den alternative voksenseremonien. NorOrg kan gjøre noe annet». Jeg ble sjokkert over at en leder av en stor bistandsorganisasjon kunne avfeie et forsøk

på å samhandle så hensynsløst. Senere fikk jeg se e-postkorrespondansen mellom de to lederne. Over fire til fem e-poster hadde Solveig og Mary over høsten 2012 kommunisert angående de to alternative voksenseremoniene som skulle ta sted. Fordi Solveig hadde meldt seg på AmOrg sine nyhetsbrev, fikk hun e-post med informasjon om AmOrg sin alternative voksenseremoni. Solveig tok da kontakt med Mary med håp om at de to organisasjonene kunne samarbeide om disse seremoniene i fremtiden. Til svar fikk hun at AmOrg ønsket at NorOrg overlot hele prosjektet til dem, og heller tok seg av seksualundervisning og lederopplæring for kvinner. Solveig ble fornærmet og svarte aldri på denne e-posten, og med det stoppet kommunikasjonen mellom de to lederne og situasjonen tilspisset seg.

Av å endelig forstå at tilflyttingen og byggingen av skolen hadde mer naturlige forklaringer enn først antatt og fortalt, begynte jeg å analysere hvordan jeg hadde fått et slikt negativt inntrykk av AmOrg. Hvordan kunne NorOrg videreformidle subjektive meninger helt ukritisk og samtidig legge dette frem som om dette var rent objektivt? Man kan kanskje forklare dette i NorOrgs følelse av underlegenhet ovenfor AmOrg, med tanke på både den mislykkede seremonien og e-postkorrespondansen før jul. En annen faktor som kom til syne etter å ha dratt denne konklusjonen var hvordan Sharon kan ha latet som om hun ikke visste noe om NorOrg. Det viste seg etter hvert at landsbyen var splittet i hva AmOrg og NorOrg angår. Som rektor på AmOrg sin skole, var Sharon følgelig AmOrg-«tilhenger». At Kavu er splittet mellom organisasjonene betyr ikke mer enn at de holder følge med den organisasjonen som støtter dem eller deres familie. Dermed er AmOrg «størst» med flest støttespillere.

Masaiene og organisasjonene – makthierarkiet og disiplin

For å forstå de asymmetriske relasjonene – som empirien over har vist er relativt kompleks og mangslungen – er det nødvendig å analysere hvilke typer makt som er med og danner dette relasjonelle feltet. Særlig aktuelt her er å forstå makten mellom organisasjonene, og makten mellom masaiene og organisasjonene. Etter å ha studert organisasjonene over tid, gjorde makt seg mer og mer gjeldende. Basert på disse observasjonene vil jeg analysere makten som utspiller seg. At masaiene lever i et samfunn med klare maktstrukturer var noe jeg oppdaget tidlig gjennom å bli presentert for ulike ledere, og etter å ha erfart de klare restriksjonene om å holde samfunnet tett ved å ikke fortelle utenforstående detaljer om ritualer, tro og samfunnets organisering. Derimot var det uventet å se makt like gjeldende som et verktøy i organisasjonenes fremtoning. Wolfs tenkning om maktyper (1990) kan være et godt inntak her, da han skiller mellom personlig makt (makt som attributt ved en person), interpersonal

makt (en persons evne til å påtvinge en annen person sin vilje i sosial samhandling), taktisk/organisasjonell makt¹⁵ (kontroll over settingen; kontrollerer hvem som kan utøve/aktivere makt) og strukturell makt (orkestrerer settingen; distribuerer og vinkler makt). Wolfs vindu mot maktformer kan brukes til å analysere nøyere de prosessene jeg har beskrevet over som foregår i en masailandsby. For det første kan det hevdes at strukturen preges av et strengt hierarki, hvor det er lite som skiller formell og reell makt. Maktforståelsen er hierarkisk og således har noen større maktkapital enn andre. Makten blir for enkeltindivider bestemt av hvilken generasjon man tilhører, hva man har oppnådd i den sosiale sfæren og materiell rikdom. Disse enkeltkomponentene vil til sammen etablere et individs sosiale status i samfunnet og bestemmer individets *interpersonale makt*.

Som nevnt tidligere i kapittelet så er det de eldre (elders) som styrer samfunnet. Kategorien «elders» er bestående av flere generasjoner, som vil si at en «elder» som har makt vil kunne ha en «elder» som er eldre enn han, og derfor har mer makt. Overordnede beslutninger i Kavu blir tatt av et råd av eldre. Hvis jeg går ut i fra at det største utøvende maktorganet blant masaiene er rådet av «elders», som orkestrerer settinger og kontrollerer dem deretter, er dette i følge Wolf *strukturell makt*. I dette tilfellet blir det en kollektiv strukturell makt, og det vil ikke finnes enkeltindivider med makt utover dette. Eksempelvis vil en høvding av en manyatta ha *organisasjonell makt* innenfor rammene satt av rådet. Det vil si at han kontrollerer de settingene som folk samhandler i, men han orkestrerer ikke settingene. Det er sannsynlig at han også inngår i rådet, og derfor har vært med på å «orkestrere settinger», dog har dette vært på et kollektivt plan.

AmOrg har stor innflytelse i Kavu. Organisasjonen inntok tidlig rollen som den makthavende part i samarbeidet og hadde en anerkjent «elder» i ryggen, Olé. Kan det være Olé sin fortjeneste at AmOrg har klart å posisjonere seg i samfunnet på denne måten, da han kjenner til systemet og vet hva som vil være den mest effektive måten å være posisjonert på? Eller har dette kun sitt utløp i økonomiske motiver? Det kan se ut til at det er et resultat av begge deler, og at dette derfor kan være et maktforhold som er lett å forholde seg til for masaiene.

NorOrg trådte inn i masaisamfunnet med varme ord om dialog og «empowerment». De ønsket et gjensidig læringsutbytte, i henhold til Eriksens (1995) beskrivelse av dialogparadigmet. Kan det tenkes at dette fremstod som uklart og forvirrende ovenfor masaiene? NorOrg tok ikke føringen, og et maktforhold langt mer komplisert enn normalt

¹⁵ Videre vil jeg referere til dette som «organisasjonell makt».

oppstod. Det kunne se ut som om masaiene hadde en fordel av posisjonene, og at NorOrg til dels var i nåde hos masaiene. Kan en av grunnene til at det tilsynelatende er mindre friksjon i forholdet mellom AmOrg og masaiene være at denne maktrelasjonen er mer lik den de opererer med selv? Da jeg var i Kavu mens AmOrg var på besøk var dette noe jeg observerte. AmOrg sine representanter var tydelige i sin fremtoning og klare i sine beskjeder. De lokale fulgte deres ord uten særlig spørsmål. Når jeg fikk se samhandlingen mellom NorOrg og masaiene var det en helt annen. Beslutningsprosessene var preget av treghet, og det kunne se ut som om ingen av partene var helt sikre på hva som var i vente. Til slutt var det masaiene som satte agendaen.

Mitt inntrykk er at dette er et resultat av denne dynamikken; AmOrg opererer med samme maktforhold som masaiene opererer med innad i samfunnet, og NorOrg opererer med en maktbalanse som er fjernere fra hvordan masaiene vedkjenner makt. I tillegg er det en viktig faktor at masaiene har ulike utbytteforhold fra de to organisasjonene.

Det er tydelig at masaiene har stort utbytte av skolen som er bygd i Kavu, og dette er noe de uttrykker ettertrykkelig. Utbyttet deres fra samarbeidet med NorOrg er langt mindre tydelig, spesielt etter at de mobile helseklinikkene ble avsluttet. Da samarbeidet brøt sammen etter at NorOrg «avdekte» at de var blitt ført bak lyset av masaiene virket det, noe unaturlig, som om NorOrg var langt mer interessert i å ta opp igjen samarbeidet enn hva masaiene var. I dialogen mellom de to partene så jeg noe av det jeg hadde blitt advart om tidligere, det jeg velger å kalle «den kollektive sannheten». For utenforstående kan det tidvis være svært krevende å skille mellom realitet og hva masaiene i Kavu har valgt å fortelle deg. Peter, som selv er masai, forklarte at innad i landsbysamfunnet blir det diskutert saker som kan være sensitive for landsbybeboerne, og at selv om masaiene skal ha konkludert med en ting, kan de bestemme seg for at dette skal hemmeligholdes og at man blir enig om å si noe annet til eksterne personer. Når samfunnet består av vel ett tusen mennesker er dette en samhandling som er formidabel. I følge Foucault så er nettopp denne samhandlingen mellom masaiene *makt*. Denne makten sirkulerer i komplekse nettverk som et produkt av samhandling (Foucault 1976:229). I enkelte saker fremstår denne kollektive sannheten nesten som urovekkende, eksempelvis angående omskjæring av jenter eller utflyttingen fra Kivuli. Når jeg stilte spørsmål om temaene fikk jeg de samme svarene uansett hvem jeg spurte, mer eller mindre ordrett. Jeg mener dette fenomenet styrker masaienes makt, og gjør det vanskelig for andre å bedømme de ulike situasjonene.

I forholdet mellom AmOrg og masaiene er maktbalansen forskjøvet. Ved å gi fra seg den *strukturelle makten* til AmOrg, vedkjenner masaiene at de har et større utbytte av

AmOrgs goder, til tross for at dette innebærer at deres makt svekkes. Selv om AmOrg definerer settingene, er Olé med på å kontrollere disse. Han besitter derfor en *organisasjonell makt*. AmOrg vil eksempelvis be masaiene om å lage en setting som kan være alt fra høytidelige seremonier til hverdagslige møter. Masaiene har lite kontroll over disse settingene, men de har innflytelse og går derfor under Wolfs betegnelse av *interpersonell makt*.

Maktforholdet mellom NorOrg og masaiene er veldig ulikt fra det mellom AmOrg og masaiene. Eksempelvis hvis NorOrg skal ha et møte med NorOrg-komiteen i Kavu, vil masaiene bestemme hvor og når møte skal avlegges. NorOrg har visse kriterier for hvordan komiteen skal være satt sammen, blant annet skal kjønnsfordelingen være 50-50. Jeg mener at dette alene ikke gir kontroll over settingen, og at NorOrg derfor ikke har *organisasjonell makt*. I møtene blir det likevel diskutert problemer og forhandlet frem løsninger, hvor masaiene i større grad prøver å etterkomme kravene til NorOrg. Det kan være vanskelig å vite om masaiene er oppriktige i enkelte av disse møtene, fordi selv om komitémedlemmene er «ærlige», er det mye som tyder på at beslutningene uansett blir tatt på et høyere nivå som er vanskelig for komitémedlemmene å håndtere. Et eksempel på dette er da NorOrg sammen med flere foreldre og omskjærere, arrangerte den alternative voksenseremonien som følge av at mange sa at de hadde sluttet med omskjæring av jenter. Under seremonien opplevde NorOrg at masaiene hadde bedratt dem, da det ble avdekket at mange av jentene var omskåret. Dette underbygger påstanden om at NorOrg ikke har *organisasjonell makt*, men at de har *interpersonell makt*. De har innflytelse over komitémedlemmene og enkeltindivid, men ikke kontroll over settingene.

Oppsummering

I dette kapittelet har jeg beskrevet deler av masaienes livsverden gjennom å gjøre rede for den sosiale organiseringen, ved å gi et innblikk i hva de ulike kjønnsrollene innebærer og ved å vise hvordan landsbyen er organisert politisk. Over har jeg skissert hovedforskjellene mellom NorOrg og AmOrg ved å plassere organisasjonene i Eriksens (1995) dialog- og teknokratiparadigmer. Konflikten mellom organisasjonene tilspisset seg til en slags «stillingskrig» og makt ble et sentralt tema. Wolfs makttypologi ble relevant i operasjonaliseringen av de ulike maktformene. Jeg har vist at NorOrg og AmOrg konstituerer «masaikultur» som kvinneundertrykkende på bakgrunn av deres vestlige utgangspunkt, og

eksemplifisert ved hvordan «brudepris» og å omtale kvinner som «barn» blir komponenter i denne konstitueringen.

Ved å bryte ned eller rekontekstualisere disse komponentene, har jeg forsøkt å vise at det kan finnes andre måter å forstå «brudepris», «ngeraiini» og «mishandling» på. Ut fra argumentet til Abu-Lughod (2002) om kvinner som blir fremstilt som offer, har jeg i likhet med henne stilt spørsmål om en slik fremstilling og «stakkarsliggjøring» faktisk bidrar til å gjøre dem til offer. Jeg har argumentert for at organisasjonene gjennomgående fremstiller kvinner som en forsvarsløs part, og som ofre for et patriarkalsk og gerontokratiske samfunn. Dermed oppstår et nytt spørsmål i denne diskusjonen; mener organisasjonene at kvinnene ikke har agency? I kapittel 4, om intervensjonene mot omskjæringspraksisen, vil jeg komme tilbake til dette. Før det mener jeg det vil være gunstig å – basert på hvordan organisasjonene konstituerer masaienes «kultur» som kvinneundertrykkende, og ut i fra de forskjellige maktforholdene jeg har vist at NorOrg og AmOrg opererer med – gå dypere inn på organisasjonenes forståelse av «kultur», «kunnskap», kommunikasjon og praksis.

Kapittel 3

Kultur, kunnskap, praksis og endring

I forkant av feltarbeidet hadde jeg lest på NorOrgs nettsider, og blitt fortalt av daglig leder i organisasjonen, at kunnskap om lokalbefolkningen var viktig for dem. Utgangspunktet for prosjektet ble derfor at jeg ville fokusere på hvordan NorOrg arbeidet i forhold til «kunnskap». Hva er «kunnskap» for organisasjonen, og hvordan kan det som omtales som «kunnskap» forstås og analyseres? Hvordan påvirkes bistandsarbeidet av kommunikasjonen mellom NorOrg Kenya og NorOrg Norge? I løpet av feltarbeidet var begrepene «kultur», «kunnskap» og «kommunikasjon» gjengangere i samtaler med NorOrg-representanter. I dette kapitlet vil jeg, gjennom å analysere hvordan NorOrg forstår og forholder seg til disse aspektene, vurdere om måten de arbeider på (praksis) samsvarer med deres forståelser og ideer (teori). Avslutningsvis vil jeg forsøke å gjøre en komparasjon mellom NorOrg og AmOrg på dette området.

I denne analysen og siden også organisasjonene tillegger dette mye vekt, så vil jeg drøfte ulike antropologiske definisjoner av «kultur» og vise at NorOrg opererer nærmest i tråd med Tylors (1871) definisjon. Ut i fra eget materiale vil jeg analysere NorOrgs tilnærming til «masaikulturen» og belyse, i tråd med Bruner (2001), at spesifikke komponenter blir eksponert i en turistkontekst som innebærer en form for folklorifisering av det som da defineres som «masaikulturen». For å forstå hva som er «kunnskap» for NorOrg vil jeg analysere kriteriene for sponset utdanning.

Kunnskap om «masaikulturen» er viktig for NorOrg, mens AmOrg valoriserer både «kunnskap» og «kultur» om masaiene lavt. Likevel viser NorOrgs kriterier seg å være problematiske i møte med masaienes livsverden. I oppsummeringen vil jeg trekke på Pina-Cabral's (2011) argument om at antropologi bygger på kommunikasjon, og argumentere for at et slikt perspektiv også *kan* være nyttig i en bistandskontekst.

Hva er «kultur»?

I forrige kapittel skrev jeg at en av de største forskjellene på NorOrg og AmOrg er at NorOrg i mye større grad vektlegger masaienes «kultur», mens AmOrg mener at det å kunne noe om kulturen til masaiene ikke er relevant for arbeidet de gjør. Som Mary sa: *We don't need to know or learn about their culture to help them.* Men hva legger organisasjonene i «kultur»?

Det finnes mange definisjoner for «kultur», og i antropologien er begrepet både svært omstridt og mye debattert. Antropologene Kluckhohn og Kroeber samlet allerede i 1952 over 160 ulike definisjoner av «kultur» (Eriksen 2007:24).

I begynnelsen av 1900-tallet var interessen for «kultur» størst i den amerikanske antropologien. Allerede da var det svært ulike oppfatning av hva begrepet «kultur» innebar: På denne tiden var Franz Boas videreføring av Tylors kulturbegrep dominerende. Fra Tylors definisjon (1871) om «kultur» som en helhet bestående av konsistente enheter:

That complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society (Keesing & Strathern 1998:15).

Til Franz Boas ide om «kultur» som et avgrenset univers av felles ideer og skikker:

A bounded universe of shared ideas and customs and the idea of a 'society', developed in functionalist social anthropology, as a bounded universe of self-reproducing structures (Keesing 1994:301).

Med Boas' definisjon ble kulturrelativismen¹⁶ dannet og fra midten av 1900-tallet har kulturbegrepet vært under stadig utvikling. Geertz' berømte tolkning av «kultur» som «a web of signification» fra 1973 bidro til å endre forståelsen av begrepet fra Tylors definisjon om «kultur» som *noe* mennesker tilegner seg og som «finnes der ute» (Keesing 1994) til å omfatte noe som er konstruert gjennom mening og fortolkning (Geertz 1973:12).

På 1980- og 90-tallet ble kulturbegrepet igjen utsatt for sterk kritikk i antropologien. Mens antropologer som Keesing (1994) og Abu-Lughod (1991) ønsket å avskaffe «kultur» som et analytisk begrep, mente andre at man måtte fortsette å utvikle kulturbegrepet. Flere av antropologene som kritiserte kulturbegrepet mente at tendensen til å bruke «kultur» skapte «annerledeshet» og «eksotifisering» av «de andre». Keesing og Abu-Lughods hovedargument var at bruken av «kultur» fører til generalisering, der annerledeshet blir det essensielle fremfor fremhevingen av det partikulære. Alfred Kroeber (1917 i Eriksen 2007) trekker paralleller mellom kulturbegrepet og et korallrev; det er noe som finnes og som trekker til seg nye

¹⁶ «Læren om at ulike samfunn har sin egen kulturelle logikk, og at det ikke er mulig å forstå et samfunn og dets innbyggere tilfredsstillende uten å kjenne denne logikken» (Hylland Eriksen 2007:49). Eriksen utdyper at kulturrelativismen er et metodisk hjelpemiddel i antropologien, men poengterer at kulturrelativisme som moralsk rettesnor er umulig, ettersom den ser ut til å insinuere at «alt er like godt» (2007:30).

elementer som blir del av dets form. Det vil si at «kultur» blir sett på som noe naturlig, noe som *er*. Problemet, mener Keesing, er at denne innfallsvinkelen hindrer antropologen i å se på, og stille spørsmål ved, «kultur» som konstruert gjennom makt, sosial ulikhet og interne strukturer og grenser i samfunnet (Keesing 1994:309). Wikan belyser også dette aspektet med eksempler fra feltarbeid på Bali i «Beyond the Words: The Power of Resonance» fra 1992, der hun skriver at hun trodde at hun hadde gått glipp av de vesentlige aspektene hos menneskene hun studerte fordi de ikke fremstod som like eksotiske og annerledes som i fremstillingene hun hadde lest av blant annet Geertz og Mead (Wikan 1992:460). Abu-Lughod, på sin side, ønsker å avskaffe kulturbegrepet til fordel for begreper som *praksis* (Bourdieu) og *diskurs* (Foucault), med den hensikt i å kvitte seg med «konstruksjonen av de andre». Hun mener at forsøk på å forstå og forklare kulturelle forskjeller ender med å konstruere og vedlikeholde de forskjellene det skulle forklare; «culture is the essential tool for making the other» (1991:143).

I hovedsak har kulturbegrepet blitt kritisert for å bli omtalt som noe som er statisk og uforanderlig, noe som *er*, og som en gruppe mennesker deler. Abu-Lughod, Keesing og Wikan er alle tilhengere av å fremheve «etnografier av det spesifikke» (Abu-Lughod 1991), og foreslår tiltak for å hindre generalisering og eksotifisering. Keesing ønsker å bruke begrepet i flertall (*kulturell*) for å unngå reifisering, Abu-Lughod vil forkaste «kultur» og heller bruke *praksis* eller *diskurs*, mens Wikan tar i bruk informantenes egne begreper med hensikt i å fremheve mer humane aspekt. Uansett hvordan «kultur» blir behandlet i antropologien, vil offentligheten først og fremst bruke forståelsen som er etablert av mediediskurser; for eksempel ved å omtale «fransk kultur» og «kinesisk kultur», og implisitt si at dette er fenomener som *er*.

NorOrg som organisasjon uttrykker at de vektlegger kunnskap om «masaikulturen» som et viktig verktøy i hjelpearbeidet de utfører i Kavu, og for øvrig med masaijentene i utdanningsprogrammet. Med det mener de at det er viktig for dem å ha kunnskap om hva som er typisk for masaiene. Den kunnskapen om «masaikulturen» som NorOrg tilegner seg oppfatter jeg at blir klassifisert i positive og negative bolker. NorOrg «hyller» det jeg mener de klassifiserer som positive sider, som for eksempel at *de* dyrker sang og dans, eller at *de* er i «ett med naturen», som Broch-Due kaller «good natives» (2000:29), mens det som blir klassifisert som negative sider ved «masaikulturen», som for eksempel omskjæring og kjønnsbasert vold, er NorOrg til stede for å hjelpe dem å «endre». Som Maia Green skriver blir «utvikling» som en aktivitet forstått av organisasjoner som en kamp mot lokal «kultur» (2012:112) – en kamp som, mot masaiene, utøves gjennom NorOrg og AmOrgs

intervensjoner. Av klassifiseringen ovenfor, av positive og negative sider ved «masaikulturen», er det to aspekter som kan bidra til å forstå hvordan NorOrg forstår «kultur»:

(i) «Kultur» for NorOrg noe som tilsynelatende «er der ute og som kan tilegnes» – i tråd med Tylors definisjon. «Kultur» er også noe som organisasjonen ønsker og mener at de bør lære mye om slik at de kan gi lokalbefolkningen i Kavu best mulig bistand.

(ii) De ser på «kultur» som noe statisk som ikke kan endres av seg selv, og som derfor trenger en ytre kraft for å endres. I dette tilfelle er NorOrg den ytre kraften som kan «hjelp» masaiene til å endre, eller fjerne, de «uønskede» elementene ved kulturen deres, eksempelvis omskjæring av jenter. Under kommer et eksempel på hvordan «masaikulturen» kan fremstilles som bestående primært av mer estetiske elementer som sang og dans.

En illustrasjon av «masaikulturen»

Til Nyumbani, hjemmet til Isaac og Solveig i Shamba, kommer det mange gjester, hovedsakelig fra Skandinavia. Mange av gjestene tilhører det medisinske fagfeltet, enten det er studenter eller erfarne leger og sykepleiere. Det vil si at Nyumbani ved siden av å være et privat hjem, fungerer som et gjestehus for besøkende til Shamba eller representanter fra NorOrg. Den første uken, helt i starten av feltarbeidet mitt, bodde jeg og Leon på Nyumbani. I løpet av disse dagene planla Solveig, sammen med Peter, et program for en gruppe sykepleierstudenter fra Norge som skulle komme på besøk etter kort tid. Solveig spurte Peter om han kunne gjøre slik han hadde gjort ved noen tidligere besøk på Nyumbani; «å vise frem 'masaikulturen' for gjestene». Rent praktisk innebar det at Peter skulle, sammen med sine atletiske og musikalske kamerater, danse, hoppe, og synge «slik masaiene gjør». Hensikten, slik jeg forstod det, var at gjestene skulle få en smakebit og et inntrykk av hva «masaikulturen» består av.

Da tiden kom, og gjestene hadde ankommet Nyumbani, ble det gjort noen endringer i planen som førte til at dette innslaget ikke ble gjennomført. Peter har vokst opp i Shamba med sin mor som er masai. Han omtaler seg selv som en bygutt, og det er svært få likheter mellom Peter og jevnaldrende masaimenn i Kavu. Han snakker lite masai, og selv om han er anerkjent i Kavu på grunnlag av at bestefaren hans var en svært kjent mann i hele distriktet, så er det lite som tyder på at masaiene i Kavu ser på Peter som «en av dem». Ingen av Peters kamerater som tidligere har opptrådt for gjester på Nyumbani tilhører masai-folkegruppen. Hvis «masaikultur», som vist ovenfor, er noe som kan vises frem, hvordan kan da en gruppe menn

som ikke er masaiere, og ikke har et forhold til masaiene i Kavu eller andre tradisjonelle masai grupperinger, representere dem?

Kan man si at siden «masaikulturen» for Solveig er et fenomen som kan vises frem, så er det med på å bekrefte at NorOrg, anført av Solveig, tenker på «kultur» som noe naturlig som er der *ute*? Det må nevnes at denne typen illustrering av en «kultur» er svært utbredt, og Bruner (2001) skriver blant annet at spesifikke former for turisme vokser frem, rettet mot forskjellige folkegrupper, hvor eksempelvis fremtoningen av den maskuline masaikrigeren som hopper og danser blir stående som bildet av «masaiene» – masaienes folklore.

Jeg har forsøkt å vise hvordan jeg oppfatter at NorOrg tenker om «kultur», men også begrepet «kunnskap», som nevnt tidligere, er sentralt for organisasjonen – kunnskap om «masaikulturen» og vektleggingen av kunnskapsformidling som ressurs. Hva betyr «kunnskap» for NorOrg? Ved siden av å illustrere hva «kunnskap» er for NorOrg, slik jeg ser det, vil jeg bygge videre på problematikken rundt kriteriene for sponset utdanning, som jeg presenterte i første kapittel: *Jentene skal gjøre sitt beste for å oppnå gode karakterer i skolen, de skal gjøre sitt for å unngå å bli gravid, de skal ikke omskjæres mens de tar del i utdanningsprogrammet og de må selv være motivert til å studere.*

Organisasjonen søker informasjon om hva som er typisk for masaiene både som et kollektiv og for individer, eksempelvis hvordan en masai skal oppføre seg og hva som er ønsket og uønsket adferd. NorOrg vektlegger blant annet masaienes daglige gjøremål, matvaner, barneoppdragelse og ulike arrangement som kunnskap om «masaikulturen» i sitt arbeid når de for eksempel gjør innkjøp til jentene i utdanningsprogrammet, eller skal arrangere dialogseminarer i Kavu.

Jeg vil nå vise et eksempel på hvordan NorOrg tilegner seg kunnskap om «masaikulturen» for så å benytte dette i sitt arbeid. NorOrg har kunnskap om moranisme blant masaiene, og vet derfor at moranene har som privilegium at de uhindret kan oppsøke jenter i masailandsbyen for å ha samleie med dem. Dette er fordi jentene inngår som moranenes seksualpartnere eller kjærester til de er omskåret (Talle 2010:55). Da det tidligere var få jenter som gikk på skole, og derfor giftet seg rett etter de var omskåret, var det ikke like vanlig at en omskåret kvinne hadde seksuell omgang med en moran. I dag, siden flere av jentene går på skole, men fortsatt blir omskåret når «vekstperioden»¹⁷ er over, er det langt flere kvinner som har en moran til seksualpartner. *That's because they don't get married while they're in school,* ble jeg fortalt av Mina, en eldre skolejente fra Kavu.

¹⁷ Vekstperioden er vanligvis ferdig når en jente er omkring 13-14 år, og heter «Botor» på masaispråket som betyr å modnes eller vokse sosialt (Talle 2010:55).

I denne forbindelse kommer det «viktigste» kriteriet til NorOrg til livs; dersom noen av jentene blir gravide mister de støtten, med mindre dette er som følge av det NorOrg betegner som «voldtekt», hvor jentene omgående må melde ifra til NorOrg for å fortsette i utdanningsprogrammet eller motta alternativ støtte.

«Jentene skal gjøre sitt for å unngå å bli gravide»

NorOrg har ut i fra dette kriteriets innhold gjort flere antagelser. Det blir gjort en antagelse om at begrepet «voldtekt» er noe masaiene opererer med. Ordet «voldtekt» finnes ikke på masaispråket, selv om det ikke trenger å bety at betydningen ikke eksisterer. Etter flere samtaler med mange masaikvinner er jeg likevel av den oppfatning at betydningen slik den NorOrg opererer med, ikke finnes blant masaiene på samme måte. Med det mener jeg at NorOrgs forestilling av voldtekt, som i svært forenklet forstand, grovt sett kan sies å være uønsket seksuell omgang, ikke eksisterer blant masaiene fordi det ikke er forventet av kvinnene å motsette seg. Norges offentlige utredninger (NOU) definerer voldtekt slik:

Voldtekt defineres i straffeloven som å skaffe seg seksuell omgang ved vold eller ved truende atferd, eller å ha seksuell omgang med noen som er bevisstløs eller av andre grunner ute av stand til å motsette seg handlingen (jf. Straffelovens § 192, punkt a og b) (NOU 2012:15).

Det er også ut i fra et slikt vestlig perspektiv NorOrg forholder seg til voldtekt. Jeg mener ikke at seksuell omgang uten at en av partene motsetter seg, ikke eksisterer blant masaiene. Problemet jeg ønsker å belyse er heller når NorOrg besitter kunnskap om moranismen – som innebærer seksuell omgang med landsbyens jenter og kvinner – og likevel velger å benytte begrepet «voldtekt», og den vestlige forståelsen som følger med, ovenfor masaiene. Vanligvis besøker moranene jentene eller kvinnene om kvelden eller natten, mens de er ute og vokter området. Det sier seg selv at en naturlig konsekvens av besøkene til moranene kan være graviditet. Det jeg finner motstridende i dette er nettopp hvordan NorOrg regner med at jentene i programmet motsetter seg en tungt etablert, og anerkjent praksis som inngår i moranismen. Uten at det trenger å være voldtekt slik NorOrg forstår det, betyr ikke det nødvendigvis at jenta eller kvinnen som får besøk av en moran ønsker et samleie. De vet at graviditet er en mulig konsekvens, men hvordan kan de motsette seg en slik anerkjent praksis,

og finnes det nødvendigvis motstand mot besøkene hos dem? I tillegg ses seksuell omgang på som sunt for en jente fordi hun trenger sæd for å bli kjønnsmoden (Talle 2010:55).

Det kan virke som om NorOrg i god tro har forsøkt å lage et kriterium for å beskytte jentene mot graviditet, slik at de skal ha størst mulig sjanse til å fullføre skolen. Denne praksisen, som jeg mener ses på som «grusom» av NorOrg på det grunnlag av at de sidestiller den med voldtekt, er som jeg har antydnet over, nødvendig for masaiene. Jentene trenger moranene for å bli kjønnsmodne, og begge parter trenger hverandre for å få seksuell erfaring (Talle 2010:55-56). NorOrg ønsker ikke at jentene skal bli tvunget til å ha samleie, både med hensyn til risikoen for graviditet og for jentenes «beste». I en samtale med Mina om graviditet og omskjæring forsøkte jeg å spørre litt om denne moranpraksisen:

Kavu, april 2013

Det var skoleferie, og Mina hadde akkurat kommet hjem til Kavu. Hun går på skole i en by noen mil unna, og er sponset av AmOrg. Hun hadde vært hjemme i rundt en uke, og håret hadde allerede vokst noen centimeter. Vi hadde snakket sammen før, og jeg trivdes i Minas selskap. Det virket som hun trivdes i mitt også, selv om jeg visste at jeg til tider gjorde henne ukomfortabel, spesielt når vi snakket om intime og seksuelle temaer. Hun virket likevel glad for å snakke om dette med meg. I Kavu lengtet de etter regntid, og den skulle i følge de eldre kvinnene være rett rundt hjørnet. Jeg og Mina gikk opp på en bergtopp, og skyer med rød sand blåste i ansiktene våre. Vi satt oss ned vendt bort fra vinden, slik at vi kjente sanden i luften prikke oss lett på ryggen. Jeg hadde i forkant tenkt lenge på hvordan jeg skulle åpne for å kunne snakke om den seksuelle praksisen i moranismen, da jeg visste at åpningen ville være avgjørende for hvordan Mina ville behandle samtalen. Hun var ganske moden, men også veldig fnisete. Tidligere, da vi hadde snakket om hva som var estetisk pent ved en mann, hadde hun fnist sammenhengende i over en time.

«It's funny how they put stones around the manyatta I sleep in!» sa jeg, og håpet at det kunne være en god åpning. Mina fniste litt og holdt foran munnen mens hun svarte: «You don't want any visitor, do you?». Vi lo og fniste begge to. «I don't think my husband would like that!» sa jeg. Mina lo. «Could you, or would you put stones around your manyatta?» spurte jeg. Vinden hadde gitt seg, og solen stekte oss i nakken. Først hadde støvskyene vært irriterende, men nå lengtet jeg tilbake til den svale vinden. Med eller uten sand. Mina lo enda høyere mens hun holdt knærne tett inntil brystet og gynget frem og tilbake. «Why would I do that? I'm always at school and I'm only at home for the holidays anyway», svarte hun humoristisk. Jeg visste ikke om hun siktet til at det var greit å få besøk på den korte tiden hun

var hjemme, eller om hun mente at hun ikke hadde denne problematikken fordi hun «aldri» var hjemme uansett. «I have heard that it is important for girls to practice. First to be sexually mature and then for the purpose of experience». Jeg hoppet i det, og forventet at Mina skulle synke sammen av «flauhet». Det kom et latterbrøl fra Mina. Hun sluttet å gynge, og så meg inni øynene mens hun sa; «yes, and that is it the reason for the visit!». Hun tok seg til munnen igjen, akkurat som om hun måtte holde igjen latteren for at den skulle stoppe. 30 til 40 meter foran oss, nede på skoleplassen, stod en kvinne og viftet med et plagg over hodet. Det var moren hennes. Mina gav meg en vennlig dytt i ryggen som avskjed og løp ned bergtoppen mot moren sin.

Slik jeg tolket Mina, og i motsetning til det inntrykket jeg fikk av NorOrg, var det ikke nødvendigvis slik at jentene motsatte seg. Gjennom Minas beretning, noe også andre informanter bekreftet, hadde moranenes besøk gjensidig utbytte. I følge NorOrg er denne praksisen, som nevnt tidligere, lik voldtekt. Kan praksisen klassifiseres som det når det ikke nødvendigvis finnes motforestillinger? Jeg vil igjen presisere at det med stor sannsynlighet også i Kavu, som andre steder i verden, forekommer seksuelle overgrep der det gjøres motstand av en av partene.

Det er fortsatt et fåtall av jentene i Kavu som går på skole. Mange ganger stilte jeg spørsmål til de jentene som blir sponset av NorOrg og AmOrg om de ble behandlet annerledes av de andre jentene på deres egen alder som ikke var i skolen. Som regel fikk jeg et nølende «maybe» til svar. Jeg spurte fordi jeg lurte på om de jentene som var i skolen ble satt utenfor gruppen når de kom hjem, eller om de var ansett som «viktigere» eller «bedre» enn de jentene som var hjemme. Inntrykket mitt var at jentene fra Kavu som gikk på skole strevde etter å oppfylle idealet som et godt koneemne, når de kom hjem på ferie. Ut i fra et slikt perspektiv kan det tenkes at jentene som er på skoleferie har et større «behov» for *besøk* fra moranene, for å føle at de oppfyller «kravene» eller idealet som et godt fremtidig koneemne. Dette er imidlertid vanskelig å få bekreftet og jeg nevner det her utelukkende som en mulighet.

Jeg har ovenfor drøftet det jeg mener er problematisk med dette kriteriet, som sier at jentene som er i NorOrgs utdanningsprogram skal gjøre sitt for å unngå å bli gravid. For det første blir jentene utestengt fra utdanningsprogrammet dersom de blir gravide, og ikke ble voldtatt. Dersom de ble voldtatt kan de si fra til NorOrg omgående, og fremdeles motta støtte. Det jeg har diskutert ovenfor, og som jeg mener at er problemet her, er hvordan NorOrg benytter et begrep som ikke finnes på masaispråket; «voldtekt». Problemet er også hvordan NorOrg antar at den samme forståelsen for voldtekt som de selv har, eksisterer i Kavu.

For det andre sikter NorOrg til moranene som besøker jentene for å ha samleie når de snakker om voldtekt, og i hovedsak derfor gjør en antagelse om at det finnes motstand mot dette. Når jeg har belyst hvor bredt akseptert og nødvendig denne praksisen regnes som av masaiene, virker det for meg som om NorOrg setter jentene opp mot sine egne kulturelle praksiser. Kan det tenkes at NorOrg benytter dette kriteriet til å redusere omfanget av denne delen av moranismen, ved å sette begrensninger for jentene i programmet?

Jeg har plassert NorOrg innenfor det Eriksen beskriver som dialogparadigmet (1995:611). NorOrg opererer ut ifra at de har forståelse og respekt for «masaikulturen». Samtidig observerte jeg at de, gjennom deres arbeid og spesielt i lys av kriteriene, ikke fullt ut reflekterer over enkelte implikasjoner «masaikulturen» medfører. Ovenfor argumenterer jeg eksempelvis for at kriteriet som skal være til «jentenes beste», i realiteten kan være en innskrenking av masaienes kulturelle praksiser, og at dette muligens kan være den bakenforliggende hensikten.

«Jentene skal ikke omskjæres mens de tar del i utdanningsprogrammet»

Det neste kriteriet for sponset utdannelse fastslår at jentene ikke skal omskjæres mens de tar del i utdanningsprogrammet. Dersom de blir omskåret skal de som konsekvens, umiddelbart miste plassen sin i programmet. I kapittel 1 skrev jeg om jentene på Imbali Secondary School, og Claire som fortalte meg at hun var omskåret. Hun hadde ikke vært flau over å si det, tvert imot var hun stolt og sterk i sin tro på at det var riktig å omskjære masaijenter for at de skulle kunne bli kvinner. For Claire var dette en viktig del av hennes identitet som masaikvinne. Isaac vet, som nevnt i kapittel 1, at Claire er omskåret. Spørsmålet er fortsatt om det er NorOrg Kenya eller Claire som har brutt kriteriet om at jenter ikke skal omskjæres?

Jeg kan ikke vite om Claire ble omskåret før eller etter hun fikk plass i utdanningsprogrammet. Sannsynligvis har hun blitt omskåret mens hun har vært i programmet, da alderen tilsier at hun var for ung til å gjennomgå omskjæringsritualet da hun fikk plass i programmet. I tillegg er det viktig for NorOrg å gi plass til jenter som ikke er omskåret, for å ta et tydelig standpunkt mot omskjæring av jenter, og for å gi et signal om at dette programmet hovedsakelig er for jenter og familier som har tatt det samme standpunktet. Eventuelt vil de forsøke å endre jentenes og familienes standpunkt gjennom å opplyse om helserisikoer ved omskjæring. Uansett har ikke NorOrg andre bevis enn jentenes ord på om de er omskåret eller ikke.

Isaac og Peter fungerer, slik jeg nevnte i innledningen, som de største støttespillerne til jentene i programmet. De har begrenset kontakt med NorOrg Norge. NorOrg Kenya, som er organet som samhandler med jentene, fungerer derfor som ansiktet til organisasjonen. Det vil si at det er Isaac og Peter som er de *synlige* ansiktene til NorOrg. Aktørene i NorOrg Norge kan sies å være de *usynlige* ansiktene i organisasjonen. For eksempel blir de ofte omtalt i samhandlingen mellom Isaac og jentene, men det er lite som tyder på at jentene har et realistisk bilde av hvordan organisasjonen bak Isaac og Peter fungerer. Dette vil jeg komme tilbake til senere i kapittelet hvor jeg vil diskutere hvordan AmOrg kanskje setter NorOrg i en presset situasjon.

Isaac, som ofte blir omtalt som «Papa Isaac» av jentene i programmet, har jeg gjentatte ganger fått inntrykk av at er en svært viktig pågangsdriver for jentenes akademiske prestasjoner og for den generelle trivselen. Selv om han sjeldent kan besøke jentene på skolen, på grunn av skolens reglement om besøk, er Isaac der umiddelbart hvis de skulle trenge han. Jentene er alltid glade for å se ham, og han virker som et naturlig valg å ringe dersom de skulle ha et problem også på fritiden når de er hjemme på ferie. Peter, som er en del yngre, fungerer mer som en «storebror» enn «far». Peter er åpen og lett å snakke med, noe som gjør at jentene ofte kommer til han hvis de har mer sensitive spørsmål eller bare trenger noen å snakke med. Jeg erfarte flere ganger at jentene kom innom kontoret på vei til eller fra skolen i ferier eller på fridager.

I begynnelsen av feltarbeidet opplevde jeg den tette kontakten mellom Isaac og jentene som svært positiv, spesielt med tanke på jentenes trygghetsfølelse. Det er jeg fremdeles overbevist om at den er, samtidig som at jeg etter å ha snakket med Claire om omskjæring, fikk et nytt bilde av hva denne kontakten kan innebære. Kriteriene er objektive og personene som skal overholde dem, Isaac og Peter, er i aller høyeste grad subjektive. NorOrg Kenya skal rapportere til NorOrg Norge. NorOrg Norge skal ta stilling til dilemmaer og konflikter som oppstår, for så å rapportere deres konklusjon tilbake til NorOrg Kenya, som deretter gjør ord til handling; for eksempel ved å avskjedige en deltaker fra programmet.

For å gå tilbake til hvem som har brutt kriteriet som sier at jentene ikke skal omskjæres; Isaac og Peter blir i motsetning til aktørene i NorOrg Norge personlig engasjert i jentenes liv. I tilfellet med Claire kan jeg se hvorfor dette kan være vanskelig. Isaac har kjent Claire lenge – hun er veldig flink på skolen, og hun har høye ambisjoner om å utdanne seg videre og finne arbeid. For Isaac, å måtte sende Claire ut av programmet fordi han vet at hun er omskåret, kan virke veldig komplisert. Selv om han er pliktig å rapportere opplysninger som dette til NorOrg Norge, er det ikke vanskelig å forstå hvorfor han ikke nødvendigvis

alltid gjør det. De har derfor etter min mening begge brutt dette kriteriet selv om det åpenbart er flere sider ved en slik sak.

Isaac er, som nevnt, pliktig i å rapportere informasjon om jentene som angår NorOrg, til styret i Norge. Jeg har i denne sammenheng gitt et bilde av NorOrg Norge som organet som besitter *makten* på grunnlag av at det er de som tar beslutninger, og gir NorOrg Kenya retningslinjer og handlingsmandat, likevel er det et element i denne maktbalansen som ikke er like synlig. Det er tydelig at Isaac besitter mye kunnskap og informasjon, og hvordan han velger å behandle denne og eventuelt gjøre den tilgjengelig for NorOrg Norge kan ha mye å si for beslutningene som tas. Med bakgrunn i dette konkluderte jeg med at Isaac besitter *makt* som NorOrg Norge ikke nødvendigvis har intendert at han skulle ha.

Den generelle problematikken knyttet til dette kriteriet er at det i dag ikke blir fulgt opp. Det er ikke bare praktisk vanskelig, men også etisk vanskelig for NorOrg å følge dette opp. I tillegg er omskjæringspraksisen, i likhet med praksiser i moranismen, tungt etablert i samfunnet. Det vil si at selv om jentene skulle ha ønske om å følge kriteriene til NorOrg, bestemmer de ikke det alene. Det er stort press fra foreldrene, og spesielt de eldre i samfunnet, som jeg vil komme tilbake til i neste kapittel om omskjæringspraksisen, og dette kriteriet kan derfor være svært vanskelig å etterfølge for jentene. Selv om NorOrg også har fokus på å få foreldrene med på å etterfølge kriteriene, har ikke det nødvendigvis et slikt utbytte NorOrg kanskje hadde forestilt seg. Etter å ha drøftet den politiske styringen i Kavu, i forrige kapittel, mener jeg at ikke engang foreldrene bestemmer dette på egenhånd. Altså mener jeg at det er en spenning mellom NorOrgs konstituering av «masaikulturen» som statisk, og ønsket deres om å rekonstituere jentene til å bli frie og uavhengige individ, med hensikt i å avvikle omskjæringspraksisen. Selv om NorOrg i teorien ønsker å nå foreldrene, har ikke nødvendigvis foreldrene beslutningsmyndighet – dermed kolliderer organisasjonens teorier med deres praksis.

Det kan tenkes at jentene i programmet blir satt i en uheldig situasjon med tanke på dette kriteriet. Enten de blir presset til å omskjæres, eller velger det selv, er det sannsynlig at de, eller foreldrene deres, ønsker at de skal beholde plassen i programmet og derfor blir nødt til å lyve for NorOrg.

Til nå har jeg lagt frem to av fire kriterier for sponset utdanning. Disse kriteriene mener jeg illustrerer hvordan NorOrg tenker om «masaikulturen» og hvordan de benytter, eller ikke benytter, den kunnskapen, både om individer og om det komplekse kulturelle feltet masaiene handler innen, de har tilegnet seg. Kriteriene som omhandler graviditet og omskjæring er etter min mening de mest komplekse kriteriene for deltagelse i programmet.

Ved en case som får sitt utløp gjennom det neste kriteriet, vil jeg istedenfor å vise kompleksiteten i forhold til det NorOrg omtaler som «masaikultur», bevege meg inn på *kommunikasjonen* og samarbeidet internt i NorOrg. Kommunikasjonen mellom NorOrg Norge og NorOrg Kenya, og mellom NorOrg og masaiene i Kavu.

«Jentene må selv være motivert til å studere»

Kriteriet som jeg gjennom det følgende caset skal elaborere i en større sammenheng, gir et eksempel på hvordan kommunikasjonen i NorOrg fungerer internt.

«Rose» er en kvinne i 50-årene og en NorOrg-støttespiller. Hun har tidligere vært ansatt i organisasjonen som Isaacs partner, men i dag er hun rektor på en grunnskole for jenter, et lite stykke fra Shamba, hvor flere av jentene i NorOrg sitt utdanningsprogram går. Rose har et godt rykte i organisasjonen, og er kjent for å være en sterk kvinne med mye engasjement.

I begynnelsen av skoleåret, året før fire jenter i NorOrg-programmet eventuelt skulle begynne på «secondary school», hadde NorOrg et møte med jentene. Isaac hadde fått beskjed av Rose og lærerne på skolen om at jentene hadde prestert dårlig på den siste eksamenen. Han rapporterte dette videre til NorOrg Norge, og de gav Isaac beskjed om å fortelle jentene at de måtte skjerpe seg dersom de ville beholde plassen sin i programmet, og eventuelt bli tatt inn på en videregående skole etter fullført grunnskole. Isaac kalte inn til møte på skolen med jentene, lærerne og Rose, med hensikt i å forsøke å forstå hvorfor jentene som tidligere hadde prestert bra, plutselig begynte å gjøre det dårlig. Dette møtet ble avholdt litt under et år før jeg reiste på feltarbeid, og jeg har derfor fått møtet referert fra flere forskjellige kilder i NorOrg.

Under møtet hadde Isaac tydeliggjort konsekvensene av dårlige prestasjoner på skolen, forsøkt å motivere jentene gjennom å eksemplifisere mulighetene deres for fremtiden hvis de presterte bra, og gitt dem følelsen av at han var der for dem. Møtet ble avsluttet og representanter fra NorOrg Kenya reiste hjem i håp om at jentenes prestasjoner ville forbedre seg.

Februar 2013 kom, og jeg hadde vært på feltarbeid i litt over en måned. Det hadde nesten gått et år siden Isaacs møte med jentene, og før jul hadde de avlagt sin potensielt siste grunnskoleeksamen. Jeg hadde verken hørt om denne skolen eller Rose, før Isaac fortalte at han var litt irritert over at en rektor ikke hadde sendt han resultatene fra den siste eksamenen. Det hadde nesten gått to måneder, og han hadde forventet resultatene fra Rose for en god stund siden, slik at han kunne rapportere situasjonen til jentene videre til NorOrg Norge. På

denne måten kunne NorOrg begynne å planlegge et videre løp for jentene; legge opp budsjett, finne skoleplass, og gjøre innkjøp.

Vanligvis pleier Isaac å hente jentene etter de har avlagt eksamen og det er tid for ferie. Denne gangen, da Isaac reiste for å hente jentene på skolen til Rose, hadde ingen av de fire vært til stede. Isaac forhørte seg med de ansvarlige på skolen, men fikk motstridende beskjeder om hvor de befant seg. Noen hadde sagt at de hadde reist hjem og at foreldrene hadde hentet dem, mens andre sa at de hadde reist på skoletur. Isaac visste ikke hva han skulle tro, ble oppgitt, og forsøkte gjentatte ganger å kontakte Rose. Rose hadde ikke respondert på noen av oppringingene hans. Tiden gikk, og han fikk en stund før jul bekreftet at jentene var hjemme med familiene sine. Rundt skolestart for det nye året, mot slutten av januar 2013, forsøkte Isaac nok en gang å kontakte Rose for å få svar på spørsmålene sine rundt hendelsen før jul. Rose responderte endelig, og kunne fortelle at hun ikke hadde mottatt resultatene fra eksamen enda. Isaac syntes dette var underlig, men stilte ingen spørsmål, og ba Rose om å videresende resultatene så snart hun fikk dem.

I mellomtiden ble jeg med Isaac på besøk til Imbali Secondary School, til Claire, Linda og Lisa. Isaac var der for å lage innkjøpsliste og for å sjekke at jentene hadde alt de trengte. Claire, som er niesen til Rose og som før videregående hadde gått på skolen hvor hun er rektor, lurte på om vi hadde hørt hva som hadde skjedd der den siste tiden. Isaac, som ante at det hadde skjedd noe, ble ikke spesielt overrasket over utsagnet til Claire: *You know, they also let the students have long hair! They don't work; they braid each other's hair in the classroom!* sa Claire, mens hun ristet på hodet. *I also heard that some of the girls were taken to another school in the district to do their exams.* Isaac nikket og lo. Det kunne virke som han lot være å reagere med vilje. I ettertid vet jeg at denne informasjonen gjorde han oppgitt og direkte sint, men foran jentene på Imbali holdt han følelsene igjen. Det var enten fordi han allerede hadde denne informasjonen, og at Claire derfor bare bekreftet den, eller fordi han ikke ønsket at jentene skulle få inntrykk av hvor alvorlig dette var, og eventuelt forhindre at rykter ville spre seg.

Etter besøket til Imbali tok Isaac kontakt med NorOrg Norge. Han hadde bekreftet gjennom andre kilder at jentene hadde avlagt eksamen på en annen skole i distriktet. Isaac hadde enda ikke konfrontert Rose, men spekulerte i årsakene for dette. En av dagene da Isaac arbeidet med denne saken, satt vi alle sammen på kontoret i Shamba. Verken Isaac eller Peter kunne se for seg noen annen grunn til at jentene ble sendt på en annen skole for å avlegge eksamen, utenom at ledelsen ved skolen, med Rose i spissen, visste at jentene kom til å prestere dårlig, og derfor ikke ønsket at eksamensresultatene skulle prege skolen deres, i og

med at resultatene blir offentliggjort og skolene blir rangert i Kenya. I denne perioden var det vanskelig å få kontakt med NorOrg Norge, og Isaac forsøkte gjentatte ganger å få kontakt med styrelederen i Norge. For meg som tilskuer til denne affæren, virket det ikke som om NorOrg Norge tok denne situasjonen på alvor, da det tok lang tid før e-postene og oppringingene fra Isaac ble respondert av styrelederen. For NorOrg Kenya var dette en krisesituasjon.

Rose, som hadde god kjennskap til organisasjonens arbeidsmetoder, hadde gått bak ryggen til Isaac og satt både han og jentene i en vanskelig situasjon. Da Rose omsider videresendte eksamensresultatene til jentene, var det som Isaac og Peter hadde fryktet. Resultatene var svært dårlige og langt under hva som var forventet. Isaac så det nærmest umulig å finne en god videregående skole som ville ta dem inn med disse resultatene. Da vi satt på kontoret virket Isaac oppgitt. Han forklarte at Rose måtte ha planlagt dette i god tid, da elevene må registreres over et halvt år før eksamensdatoen på skolen de skal avlegge eksamen. Det gjorde ikke saken bedre at det ble mistenkt at Rose ikke hadde viet ressurser til å undervise disse jentene, da de uansett ikke skulle avlegge eksamen på hennes skole. Uavhengig av om dette var sannheten, hadde alle jentene gjort det svært dårlig på eksamen, som tyder på at de har gjort det like dårlig på de mindre prøvene og testene i skolens regi. De gangene Isaac hadde ringt skolen for å høre hvordan det hadde gått, hadde han fått beskjed om at alt var i orden, og at prestasjonene til jentene hadde bedret seg siden møtet. Da Isaac endelig fikk høre fra NorOrg Norge, ble responsen på situasjonen noen helt annen enn det noen av oss hadde forventet.

Styrelederen i NorOrg Norge, «Gina», er født og oppvokst i Tanzania. Hun har bodd i Norge i over 30 år, og er høyt utdannet. Hun har hatt god dialog med Rose, og kjenner godt til hvordan NorOrg Kenya arbeider. Responsen til Gina på denne situasjonen hadde vært at «det er sånn det er i Afrika». Beskjeden fra Norge til Kenya, av en afrikaner som ikke har vært i Afrika på over 30 år, var slik jeg tolket den, at denne situasjonen nærmest var forventet fordi dette tross alt var i Afrika. Hvis dette skulle være tilfellet, at slike hendelser tar sted, ville det ikke være naturlig at Isaac og Peter, som bor i Kenya i Afrika, forventet det like mye, eller helst mer, enn styrelederen i Norge? Igjen konstitueres «masaikulturen» som en del av et «problematisk Afrika» – som et objekt for intervensjon.

Videre fikk NorOrg Kenya beskjed om å vente til NorOrg Norge hadde avholdt et møte om den fremtidige situasjonen til jentene før de gjorde noe. Det betydde enten å avskjedige dem fra programmet, på grunnlag av å ha brutt kriteriet; manglende motivasjon grunnet i eksamensresultatene, eller beholde jentene i programmet og lage et alternativt

opplegg for dem. De eneste som lot seg berøre av denne situasjonen var tilsynelatende NorOrg Kenya. Etter beskjeden fra NorOrg Norge om at de skulle avholde et møte for å avgjøre forholdene, tok Isaac kontakt med jentene og foreldrene deres. Slik jeg forsto det, hadde mange av dem følt seg lurte og underinformerte. Spesielt foreldrene hadde blitt bekymret da de hadde fått vite at døtrene deres hadde blitt sendt til en annen skole for å avlegge eksamen uten at NorOrg hadde informert dem om det. Jentene selv visste ikke hva som foregikk, og sa at de gikk ut i fra at dette var en ordning skolen og NorOrg hadde organisert i fellesskap.

NorOrgs største bekymring for skoleferiene har vært at jentene kan bli gravide. Det er noe selvmotsigende at de er bekymret for jentene i denne tiden, men ikke i den tiden NorOrg Norge bruker på saksbehandling. Jentene er hjemme, og til forskjell fra skoleferien, når de vet at de skal tilbake til skolebenken, er fremtiden mer usikker når de blir sendt hjem i vente på at NorOrg skal ta en beslutning. Når de er hjemme på skoleferie er de fremdeles skolelever, i motsetning til når de er sendt hjem uten planer for videre skolegang, hvor det kan tenkes at de trer over i rollen som «mer tradisjonell masai», og får forventninger deretter. Jeg mener derfor at NorOrg har større grunn til å bekymre seg for jentene i denne tiden, enn i skoleferiene.

Gjennom å belyse ulike sider ved kriteriene NorOrg har lagt til grunn for sponset skolegang, har jeg forsøkt å vise hvordan disse gjenspeiler hvordan NorOrg tenker om, og hvordan de behandler det de omtaler som «masaikulturen». Jeg har argumentert for at noen av kriteriene utfordrer kulturelle masaipraksiser, og har stilt spørsmål ved hva som er hensikten med dem. Er det slik at NorOrg mener at hvis kriteriene blir etterfulgt, så vil det være både til jentenes og samfunnets beste og, i så fall, kan det bety at kriteriene er et verktøy for endring i en pågående intervensjon? Igjen kan man trekke paralleller til Abu-Lughods artikkel «Do muslim women really need saving?»; NorOrg forsøker å «redde» jentene, og impliserer da at de trenger å bli reddet fra noe (Abu-Lughod 2002:788).

I forhold til kommunikasjon i NorOrg, var det for meg overraskende at kunnskapen jeg vet at NorOrg Kenya besitter, ikke nødvendigvis blir benyttet. Nøyaktig hva dette skyldes vet jeg ikke, men jeg mener at det er tydelig at dette bryter med NorOrgs tanke bak organisasjonens struktur. Hensikten med å separere organisasjonen i to ledd, ett i Norge og ett i Kenya, skulle hovedsakelig tjene det formålet å gi beslutningstakerne, NorOrg Norge, mer informasjon og fortløpende vurderinger ved å ha personell som tett og jevnlig følger opp prosjektene deres. Eksempelvis vet jeg at NorOrg Kenya er bekymret for saksbehandlingstiden, fordi den er kritisk for jentene i programmet. Denne bekymringen har gjentatte ganger blitt videreformidlet til NorOrg Norge. Hvorfor dette ikke tas til følge er

derfor noe uforståelig. I caset om rektoren Rose som sendte jentene på en annen skole, har jeg illustrert at kommunikasjonen mellom NorOrg Kenya og NorOrg Norge kan vitne om et samarbeid som ikke fungerer optimalt. Avslutningsvis vil jeg drøfte hvordan AmOrg forholder seg til «kultur», «kunnskap» og «kommunikasjon» til forskjell fra NorOrg.

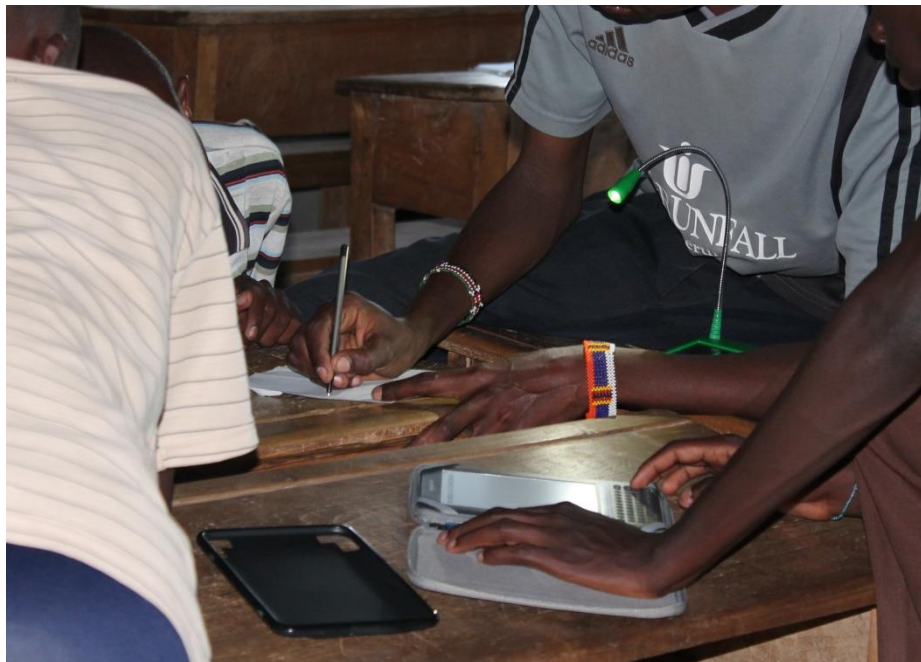
Ulik valorisering av kultur

NorOrg er, som jeg har forklart tidligere, enkelt organisert slik; NorOrg Norge er beslutningstakeren og NorOrg Kenya er handlingsorganet. Innledningsvis i dette kapittelet nevnte jeg at *kommunikasjon* er et viktig begrep for NorOrg. God og jevnlig kommunikasjon internt i organisasjonen, mellom NorOrg og jentene, og NorOrg og lokalbefolkningen i Kavuu, er i følge organisasjonen en viktig faktor for utførelsen av hjelpearbeidet. Ovenfor forklarte jeg hvorfor NorOrg er strukturert i to ledd, og organisasjonen argumenter for at de er godt egnet til arbeidet de utfører, nettopp fordi de har NorOrg Kenya til stede lokalt. Etter å ha fulgt NorOrg Kenya i et halvt år, er mitt inntrykk likevel at deres lokale tilstedeværelse ikke nødvendigvis reflekteres i beslutningene tatt av NorOrg Norge. I tur får dette, etter min mening, utslag i arbeidet NorOrg Kenya utfører.

Da Isaac fikk ulike henvendelser fra foreldrene, jentene eller lokalbefolkningen i Kavuu, observerte jeg gjentatte ganger at han nærmest uavhengig av hva henvendelsen gjaldt, responderte med at de skulle skrive et brev som han ville sende til de i Norge. *Write a letter to Norway*. Etter å ha hørt denne strofen en rekke anledninger, begynte jeg å fundere på om dette utsagnet kommuniserte et bilde av NorOrg Norge som en «pengesekk», som avhengig av dagsform er positiv eller negativ til henvendelsene. 2013 fikk en dårlig start for NorOrg økonomisk, og det hendte Isaac forsøkte å forklare dette til blant annet foreldrene. Både Isaac og Peter fortalte flere ganger at selv om de forklarte den økonomiske situasjonen så virket det ikke som om lokalbefolkningen i Kavuu så på dette som troverdig. NorOrg har ikke de samme økonomiske ressursene som AmOrg, og spørsmålet er om AmOrgs økonomiske situasjon svekker NorOrgs troverdighet ovenfor masaiene? Med det mener jeg at siden AmOrg kommuniserer til masaiene at de skal hjem å «hente» penger, kan det være at masaiene ikke forstår hvorfor NorOrg ikke bare gjør det samme.

Jeg har grovt definert «kunnskap» for NorOrg som en blanding av akkumulert erfaring (Keesing & Strathern 1998:15) og spesifikk informasjon fra ulike kilder. Kunnskap er viktig for NorOrg fordi de mener at mest mulig data gir best mulig utgangspunkt for hjelpearbeidet deres. Kunnskap om samfunnet i Kavuu kan for NorOrg derfor omhandle alle aspekter, fra de

fysiske omgivelsene til de rituelle praksisene. Det vil si at kunnskap om «kultur» er viktige byggesteiner for organisasjonen. AmOrg har vært klare i hvordan de er ulike fra NorOrg i dette, og devaluerer «masaikulturen» ved å uttrykke at det ikke er noen verdifull kunnskap i kulturen som organisasjonen trenger. I forhold til AmOrgs fortolkning av «kunnskap», kan det ut i fra det jeg observerte, bevitne om at de har et annet perspektiv enn NorOrg. Like etter den alternative vokssenseremonien (ARP) AmOrg arrangerte i april 2013, avholdt de et møte for lærerne på skolen i Kavu. Mary hadde med seg to kvinnelige ansatte fra AmOrg som skulle assistere henne i møtet. Da de praktiske formålene ved møtet var avsluttet, gikk Mary ut av møterommet og gav de to kvinnene beskjed om å introdusere «den nye tingen». Damene smilte bredt og tok frem et par Kindle lesebrett. De viste frem lesebrettene og gikk gjennom alle spesifikasjonene mens de forklarte hvordan de fungerte. For det første antok de at masaiene ikke hadde vært i nærheten av et slikt konsept tidligere, det til tross for at opptil flere av lærerne opererte med smarttelefonene sine under møtet. For det andre sa de at lesebrettene hadde trådløst internett, og at det ikke var et problem da den nærmeste byen, Shamba, hadde det. Lærerne nikket bekreftende og motsa ikke utsagnet, selv om alle vi i rommet, utenom de to damene, visste at det ikke var tilfellet.



Privat foto. Lærerne får innføring i bruk av lesebrett.

De to AmOrg-kvinnene hadde svar på alle problemene; dersom de trengte å laste ned flere bøker, eller oppdatere brettet så kunne dette kanskje gjøres på et av hotellene i nærheten eller i Shamba. Jeg kunne ikke se for meg at hotellene ville la masaiene jevnlig bruke gratis internett

til dette formålet. Selv om det ikke er strøm i Kavu, så skulle det ikke være noe problem å lade brettene med solcelleladere ute. Uavhengig av om brettene hadde tålt temperaturen og svevestøvet, lurte jeg på hvordan AmOrg hadde tenkt at dette skulle gå for seg. Skulle brettene ligge utendørs uten av noen tok dem, og kunne det ikke heller tenkes at solcelleladere ville bli brukt til andre formål? For det tredje var lesebrettene tiltenkt elevene ved skolen – og ikke lærerne. Det virket som om AmOrg hadde lite kunnskap om klasseundervisningen, foruten om hvilken underviser som var sertifisert lærer, da de ikke gav uttrykk for at de hadde gjort refleksjoner rundt hvilket formål lesebrettene skulle brukes til, eller at det kunne tenkes at lærerne kunne komme til å beholde de for seg selv. Til tross for at de har uttrykt at de ikke har behov for kunnskap om «masaikulturen», så det ut i fra dette, heller ikke ut som om kunnskap om masaienes naturlige omgivelser var vektlagt.

Oppsummering

Dette kapittelet har tatt for seg NorOrgs tolkninger av «kultur», «kunnskap» og «kommunikasjon», i forhold til organisasjonens arbeidsmetoder. Jeg har i fremstillingen av NorOrg Kenya og NorOrg Norge gitt et bilde av forholdet deres som en «kamp» mellom henholdsvis realister og idealister. Ser man tilbake til klassifiseringen av NorOrg og AmOrg innenfor Eriksens (1995) dialog- og teknokratiparadigmer, i forrige kapittel, vil jeg si at selv NorOrg Kenya og NorOrg Norge kan plasseres i ulike paradigmer. NorOrg Kenyas ledelse uttrykker ofte i uenigheter med NorOrg Norge, angående intervensjonene mot masaiene, at «det er slik kulturen deres er». Jevnt over er NorOrg Kenya mer opptatt av å bistå masaiene etter forespørsel, mens NorOrg Norge i større grad fokuserer på å gjennomføre intervensjonene, uten nødvendigvis å betrakte relasjonen som gjensidig – altså tilfaller NorOrg Kenya dialogparadigmet (ønske om dialog og gjensidighet), og NorOrg Norge det teknokratiske paradigmet (forvalter veien til «det gode liv»).

Videre har jeg illustrert ulikhetene mellom organisasjonene gjennom å se på hvordan AmOrg forholder seg til «kultur», «kunnskap» og «kommunikasjon». NorOrg vektlegger det de omtaler som «kultur», mens AmOrg velger å ikke forholde seg til det domenet også de identifiserer som «kultur». Etter observasjoner av AmOrg i Kavu, og samtaler med Mary, mener jeg at det ligger en forestilling om masaiene som totalt annerledes fra *dem*, som grunnlag for dette. Med det mener jeg at AmOrg gjennom å verken bruke kulturbegrepet, eller forholde seg til det NorOrg omtaler som «masaikultur», bidrar til en *eksotifisering* av masaiene i langt større grad enn NorOrg. Dette er i tråd med Abu-Lughods (1991) kritikk,

hvor hun hevder at kulturbegrepet bidrar til nettopp å skape en eksotifisering av «de andre». Grovt sagt blir det for AmOrg så uforenlig at de ikke kan, og derfor velger å ikke forholde seg til «masaikulturen».

Pina-Cabrals epistemologiske perspektiv om at faget antropologi bygger på kommunikasjon, og at vi derfor må ha noe til felles med dem vi studerer (2011:167), muliggjør en interessant parallell i denne sammenheng. Pina-Cabral argumenterer for at antropologer må ta utgangspunkt i en minimalistisk realisme, der antropolog og informant deler en verden: «Sharing a world is an essential condition, not only for thinking and speaking, but also for interpreting, and thus it is an unavoidable condition of the ethnographic exercise» (2011:166). Selv om Pina-Cabral retter seg mot antropologer i denne diskusjonen, mener jeg at dette generelt kan være fruktbart i bistandssammenheng, og spesifikt her i tolkningen av organisasjonenes syn på masaiene. Ut i fra å analysere hvilket perspektiv organisasjonene handler ut ifra, kan man kanskje forstå hvordan de bedriver sine intervensjoner. NorOrg og AmOrg har forskjellige perspektiv på hvor de står i forhold til masaiene, i den forstand at NorOrg, i langt større grad enn AmOrg, deler Pina-Cabrals poeng om at en «delt verden» er en essensiell forutsetning, i dette tilfellet, i (sam)arbeidet mellom NorOrg og masaiene: Der NorOrg har større fokus på likheter mellom dem og masaiene, kan det se ut til at AmOrg fokuserer på ulikhetene. Sagt på en annen måte konstituerer de masaienes annerledeshet på ulike måter. I neste kapittel vil jeg vise hvordan disse ulikhetene får praktisk betydning gjennom hvordan de utspiller seg i intervensjonene mot omskjæring av jenter.

Kapittel 4

Omskjæring – en identitetsskapende praksis møter ulike intervensjoner

It must be understood that knowledge and understanding of female circumcision are grounded in people's own concepts and forms of knowledge, their cultural preferences and values, as it were (Talle 2007:91).

I forrige kapittel diskuterte jeg «kultur», «kunnskap» og kommunikasjon som elementer i arbeidet til NorOrg og AmOrg. I dette kapittelet vil jeg belyse omskjæringspraksisen i Kavu. Til å begynne med vil jeg gjøre rede for de praktiske aspektene ved praksisen på bakgrunn av egen empiri, samt ved hjelp av Aud Talles etnografi, forsøke å besvare spørsmål som *hva* omskjæring er, *hvorfor* masaiene praktiserer omskjæring og *hvordan* de utfører inngrepene. I drøftelsen av de praktiske aspektene ved omskjæring vil jeg knytte praksisen opp mot det som har vært noen av de sentrale temaene gjennom de tidligere kapitlene; kulturelle og tradisjonelle praksiser og kjønn i lys av organisasjonenes arbeid, og disse temaenes rolle i organisasjonenes konstituering av «masaikultur».

For både NorOrg og AmOrg er arbeidet mot omskjæring av jenter, slik de selv uttrykker det, det viktigste de gjør. Organisasjonenes ansatte brenner for å avskaffe praksisen, og fokuserer storparten av ressursene sine på dette arbeidet. Jeg skal i dette kapittelet vise at deres lesning av omskjæring som et overgrep, gjenspeiler seg i deres praksis.

Som jeg har vist gjennom kapittel 2 og 3 konstitueres «masaikultur» som et objekt for nødvendig intervensjon for NorOrg – som det også gjør for AmOrg, om enn på en litt ulik måte. Dette hviler på en klassisk modernistisk lesning av «tradisjon» som noe statisk og «urokkelig». Hvordan konstruerer masaiene og organisasjonene «tradisjon» og finnes det en spenning mellom disse? Ved å belyse «identitet» i kontekst med Jenkins' forståelse av begrepet, vil jeg argumentere for at omskjæring som tradisjonell praksis for masaiene må ses i sammenheng med deres «identitet» som masai. I kapittel 2 diskuterte jeg organisasjonenes fremstilling av Kavu som et kvinneundertrykkende samfunn, og stilte i avslutningen spørsmål om organisasjonene anser kvinnene som uten agency? Hvis organisasjonene ser på omskjæring som en tradisjonell praksis, som ikke kan endres uten en form for intervensjon, oppfatter de da masajenter som «kulturelle roboter»? Kan dette si noe om hvorvidt

organisasjonene mener at de har agency eller ikke? Mot slutten av kapittelet ser jeg på ettervirkninger av organisasjonenes arbeid, og generelle endringer i samfunnet, som jeg diskuterer om kan føre til en ny kategori for masaijenter og -gutter som går på skole – og dermed skiller seg fra sine jevnaldrende.

Hva er omskjæring?

Aud Talle forklarer omskjæring som en kulturell praksis som er vanskelig å forstå for folk som ikke tilhører det sosiale og kulturelle fellesskapet som praktiserer omskjæring (2003:13).

Når eg kallar kvinneleg omskjæring for ein ‘kulturell praksis’, er det fordi skikken er sosialt akseptert og utbreidd i samfunna der den førekjem og dessutan djupt forankra i maktstrukturar, i moralreglar og i kulturelle førestillingar om ‘det gode livet’» (Talle 2003:13).

28 afrikanske land, på tvers av religion og folkegrupper, praktiserer kvinnelig omskjæring (Wangila 2007:8). I Kenya har omskjæring av jenter vært forbudt ved lov siden mars 2002, og det er i dag større motstand mot omskjæring på landsbasis enn noen gang tidligere (Talle 2010: 39). Til tross for dette praktiseres omskjæring fremdeles i mange samfunn i Kenya.

Omskjæring innebærer enkelt forklart et inngrep der enkeltdele eller flere dele av et kjønnsorgan blir fjernet eller endret. Det finnes flere forskjellige former for omskjæring, og Talle gjør det klart at de reflekterer etniske og kulturelle grenser, ikke statsgrenser (2003:29).

Det finnes i hovedsak tre former for omskjæring; *klitoridektomi*, *sunna* og *infibulasjon*. Klitoridektomi er den vanligste formen, og innebærer et inngrep der man fjerner hele eller deler av klitoris, med eller uten de små kjønnsleppene (Talle 2010:46). Ordet *eksisjon* brukes for fjerning av både klitoris og de indre kjønnsleppene. Sunna er den mildeste omskjæringsformen bestående av et inngrep der man skjærer et snitt i huden rundt klitoris. Sunna praktiseres i hovedsak av muslimer i Egypt og Sudan (Talle 2003:33). Infibulasjon er fysisk sett den mest omfattende omskjæringsformen og består av fjerning av hele, eller deler av de små kjønnsleppene, deler av de store kjønnsleppene, og oftest fjerning av klitoris. «Deretter blir siden av vulvaen festet eller sydd sammen, med bare en liten åpning til urin og senere menstruasjonsblod» (Talle 2010:46). Denne omskjæringsformen er spesielt utbredt på Afrikas Horn, og er den formen for omskjæring som de fleste i Vesten trekker paralleller til når de forholder seg til omskjæring. Talle begrunner dette i at kjennskapen til omskjæring i

Vesten ofte er tilknyttet somaliere i eksil, og mediens fremstilling av denne omskjæringsformen som den vanligste, selv om realiteten er at det *bare* er 15 prosent av omskårede kvinner som er infibulerte (2010:48).

Som nevnt ovenfor er det i dag stadig økende motstand mot omskjæring i Kenya. I samtaler om omskjæring med kenyanske kvinner fra forskjellige folkegrupper i Shamba, merket jeg meg at det var stor sympati for masaikvinner som fremdeles måtte gjennomgå denne praksisen.

«It must be terrible for a Masai woman to give birth»

I Shamba bor det mennesker tilhørende forskjellige folkegrupper og religioner, og folk som praktiserer ulike former for omskjæring lever side om side med folk som ikke praktiserer omskjæring. Mine to nærmeste naboer, som jeg delte inngangsport med, var to familier tilhørende folkegruppene somali og kikuyu. Shambas mangfoldige miljø, og den høye andelen tilflyttere i området, gjorde det mulig for meg å bli kjent med forskjellige mennesker fra ulike folkegrupper og med ulik bakgrunn.

Frisørsalongene i byen er naturlige samlepunkt for mange kenyanske kvinner, der de møtes over en kopp te og snakker om hverdagslige tematikker, mens barna leker fritt med hverandre utenfor. Fra tid til annen tok jeg meg turen til en av salongene for å delta i den daglige praten. Vanligvis gikk praten på swahili, men så snart jeg kom innenfor døren fortsatte praten på engelsk. En av disse gangene fortalte «Dalia», en av frisørene i byen, om søsteren som fremdeles hadde store smerter i underlivet og magen etter fødselen for noen uker siden. Dalia jobbet effektivt mens hun fortalte med innlevelse om søsteren, mens vi andre satt i plaststoler rundt henne og lyttet. Det var fortrinnsvis kikuyukvinner mellom 20 og 30 år i salongen denne dagen, bortsett fra «Amana», en eldre kambakvinne som jobbet der, og meg. Dalia fortalte at søsteren også hadde hatt smerter gjennom hele svangerskapet, men fordi det var hennes første svangerskap så hadde hun ikke visst hva som var normalt og ikke. *You know, we thought it was just normal pain, with the body changing and all, sa hun oppgitt. But since she's still in pain, it must be something wrong, right?* Dalia så spørrende på oss som satt rundt. *But what do the doctors say?* spurte kvinnen som satt nærmest meg. *They don't know! They took tests and everything, but you know how it is,* svarte Dalia, nå enda mer oppgitt. Kvinnene rundt nikket og det gikk et kollektivt sukk i rommet. Jeg hadde oppholdt meg en del på sykehuset, og forstod at de refererte til det jeg raskt hadde oppfattet som en slags likegyldighet blant sykehuspersonalet, som ofte resulterte i svak innsats i diagnostisering og

behandling, med mindre pasientens situasjon var åpenbart kritisk. På mange måter var mye av arbeidet på sykehuset i Shamba forenelig med «brannslukking». Jeg hadde selv havnet i en situasjon hvor jeg fikk se dette på nært hold bare noen uker tidligere.

Jeg hadde blitt med Peter på sykehuset for å ta noen tester, og mens jeg ventet på gangen utenfor undersøkelsesrommet så jeg en ung kvinne som satt sammenkrøpet og hulket. Hun var i svært dårlig forfatning. Ved siden av henne satt en enda yngre kvinne og holdt et spedbarn, mens hun holdt i den andre kvinnens hånd. Den syke kvinnen skalv og var fjern i blikket. Jeg fikk øyekontakt med den andre kvinnen, og satt meg ned ved siden av dem. Hun fortalte at den syke kvinnen hadde store smerter i magen, etter et komplisert keisersnitt under et døgn tidligere. Jeg kunne se tørket blod på et av stoffene hun pakket seg inn med. Selv ble jeg veldig stresset over situasjonen da jeg så leger og sykepleiere som rolig subbet frem og tilbake i gangen. Jeg stoppet en av dem, pekte på den syke kvinnen og spurte hvorfor ingen hadde tenkt å gjøre noe. Jeg fikk til svar at de måtte vente på legen hennes som ikke var ledig enda. Da jeg gikk i resepsjonsluken for å be om tepper til den syke kvinnen og samtidig forsøkte å tydeliggjøre at denne situasjonen kunne være veldig alvorlig, fikk jeg til spørsmål om det var jeg som hadde tatt henne med til sykehuset. Jeg svarte «ja» på refleks, og pleieren i luken tok umiddelbart frem mobiltelefonen.

Noen få minutter senere kom en lege og spurte hvor jeg hadde tatt kvinnen med fra, og hva som var problemet. Jeg løy og sa at jeg hadde tatt henne med fra nabotettstedet. Legen tok med seg kvinnen inn på et undersøkelsesrom og ba meg vente utenfor. Noen minutter senere kom Peter ut av undersøkelsesrommet ved siden av. Han hadde allerede blitt informert om hva mzungu-venninnen hans hadde gjort. Peter så oppgitt på meg, og sa at det ikke var særlig smart av meg å lyve til en lege. Vi gikk tilbake til resepsjonsluken, begge innforstått med at jeg nå måtte betale for den syke kvinnen. Vi forlot sykehuset, og på veien hjem snakket Peter om at denne situasjonen var en av grunnene til hvorfor NorOrgs helsearbeid var så viktig. *The hospital only cares about money!* snøftet han og slo armen rundt meg.

Da jeg noen dager senere fortalte Dalia om denne situasjonen, spurte hun om den syke kvinnen var masai. Da jeg svarte ja, sa hun at kvinnen kanskje hadde fått problemer med å føde fordi hun var omskåret, og at de da måtte gjennomføre et hastekeisersnitt.

Tilbake til dagen i salongen, fortalte Dalia de andre om situasjonen jeg hadde fortalt henne. Ingen ble spesielt overrasket over at den syke kvinnen hadde fått hjelp med en gang når en mzungu hadde tatt henne med. Vi spøkte med det, og ble enige om at så lenge jeg var i byen, så skulle jeg følge de som trengte det til sykehuset. Kvinnen som satt nærmest meg spurte om det samme som Dalia hadde gjort; *was she Masai?* Dalia svarte for meg, og sa at

hun trodde at det kanskje hadde noe omskjæringen å gjøre. På måten de snakket om omskjæring, som noe fjernt fra dem, fikk jeg inntrykk av at dette var en skikk bare masaiere praktiserte, og at de ikke hadde det samme forholdet til det. Omskjæring har tidligere vært en utbredt kulturell praksis blant kikuyuene, men jeg fikk forståelsen av at det blant denne gruppen kvinner ble oppfattet som bakvendt. Jeg fortalte at jeg hadde hørt at kikuyuene også praktiserte omskjæring, og nesten alle kvinnene i rommet begynte å snakke samtidig. Kvinnen nærmest meg sa at ingen av kvinnene i hennes generasjon var omskåret, og heller ikke moren hennes, men at bestemoren sikkert var det. Noen av de andre kvinnene sa at de heller ikke visste om noen på sin egen alder som var omskåret, og det ville være veldig gammeldags å utsette døtrene sine for det. På denne måten var det bakvendt – det var noe bestemødrene deres hadde gjennomgått. En av de andre kvinnene sa at det var helserisikoer ved omskjæring, og da jeg nevnte de vanligste komplikasjonene som ofte fulgte med, virket de fleste sympatiserende, men på et distansert plan. De hadde sympati med de kvinnene som ble omskåret, men de hadde ikke et personlig forhold til praksisen. Dalia sukket og sa: *It must be terrible for a Masai woman to give birth*. Det gikk et nytt kollektivt sukk i rommet.

Jeg fikk ikke anledning til å spørre Dalia hva hun mente med dette utsagnet. Kvinnene i salongen fremstilte omskjæring som bakvendt, og det kan tenkes at det er derfor de ikke vil bli sett på i sammenheng med denne praksisen. Kvinnene i dette miljøet har fokus på modernitet, i den forstand at de søker den moderne livsstil, med Vesten som forbilde. Dette kunne for eksempel komme til uttrykk gjennom valg av klær og skjønnhetsidealer. Et annet aspekt kan være at kvinnene uttrykte dette perspektivet på omskjæring, fordi de tenkte at det var det jeg ville høre. Jeg fikk til stadighet mellom oppholdene mine i Kavu spørsmål av kvinnene som oppholdt seg i salongen om hvordan jeg klarte å holde ut i masailandsbyen. «Du kan få lus!» og «det er jo skittent og øde der ute!», var fraser jeg ofte fikk høre. De forstod at jeg hadde valgt å reise til Kavu, men de uttrykte likevel sympati for min situasjon. På denne måten tok de avstand fra levesettet til masaiene, og så på seg selv som moderne i kontrast til masaiene i Kavu.

Det kan oppstå mange komplikasjoner ved omskjæring. Av de kortsiktige komplikasjonene, de som oppstår under eller rett etter operasjonen, kan det oppstå blødninger, infeksjon eller sjokk på grunn av blodtap (Talle 2003:35). Til i dag vet jeg ikke om den syke kvinnen var omskåret, men med tanke på utbredelsen av denne praksisen blant masaiene i området, er det stor sannsynlighet for at hun var det. Dalia knyttet kvinnens komplikasjoner og sykdom til omskjæringen, og det samme gjorde kvinnen ved siden av meg i salongen. Det er mange omskårede kvinner som får komplikasjoner ved fødsel, men slike langsiktige

komplikasjoner er vanligst for kvinner som er infibulerte (Talle 2003:35). Masaiene praktiserer hovedsakelig klitoridektomi, og/eller eksisjon. Avhengig av hvordan inngrepet er utført kan denne formen også føre med seg langsiktige komplikasjoner. Dersom en masaijente ikke er omskåret når hun blir gravid, er det vanlig å omskjære jenta under svangerskapet, og i noen tilfeller under fødselen (Talle 2010:55). I tilfellet med den syke kvinnen, virket hun for meg for gammel til å falle inn under et slikt tilfelle, da man omskjærer masaijenter med en gang de har blitt kjønnsmodne. I tillegg hadde hun kommet på sykehuset for å føde. Det er derfor lite sannsynlig at kvinnens komplikasjoner stammet fra en nylig omskjæring, men det kan tenkes at hun hadde blitt omskåret under svangerskapet, og at komplikasjonene kom som følge av en infeksjon. Hvorfor Dalia og kvinnene på salongen trakk paralleller mellom omskjæring og den syke kvinners fødselskomplikasjoner, var noe jeg ikke fikk anledning til å undersøke nærmere.

Hva inngår i omskjæring? – Kjønn, roller og ansvar

Masaiene i Kavu praktiserer omskjæring av både jenter og gutter, og inngrepet er tilknyttet modningsprosessen fra barn til voksen. Mens gutter blir omskåret i sammenheng med overgangsritualet fra gutt til moran, oftest i 15 til 17-årsalderen, blir jenter omskåret så snart de er kjønnsmodne, og vanligvis et par måneder før de gifter seg. Omskjæringen symboliserer slutten på en vokseperiode, eller begynnelsen på overgangen fra jente til kvinne. Selv om gutter vanligvis gjennomgår overgangsritualet i 15 til 17-årsalderen, er det noen som omskjæres tidligere. Guttene velger vanligvis selv når de ønsker å omskjæres, men det er fortrinnsvis fedrenes og foreldrenes brødre sin oppgave å forberede guttene i familien til omskjæringen. Slik Makini forklarte, bestod en slik forberedelse i samtaler om smerte og kroppskontroll, ofte fra guttene var små. Gjennom samtaler om inngrepet, skulle de forberedes psykisk på hva det fysiske inngrepet innebar på et høyere bevissthetsplan. Det vil si transformasjonen fra gutt til mann, som tar sted når ritualet gjennomføres. Når en gutt mener han er klar for å ta steget fra gutt til mann, vurderer han sammen med sin far om tiden er inne.

Denne vurderingen er viktig da det kreves stor styrke for å gjennomgå ritualet. En gutt som omskjæres skal ikke skrike, eller lage lyd. Aller helst skal han heller ikke le på en muskel i kroppen. Konsekvensene kan være alvorlige. Dersom en gutt mot formodning skulle «vise tegn på svakhet» slik de selv omtaler det, vil det kunne føre skam på hele familien hans. I følge Makini hadde dette aldri skjedd i Kavu, men han visste om slike tilfeller fra andre

landsbyer. Smertekontroll og kroppsbeherskelse er derfor sentrale elementer i overgangen fra gutt til mann, og man kan da forstå hvorfor forberedelsen er viktig i forløpet til omskjæringsritualet. Utenom kroppskontroll, består også forberedelsen i samtaler om den nye statusen guttene trer inn i etter ritualet. Derfor består ikke vurderingen om tiden er inne for omskjæring bare i om guttene kan kontrollere kroppen under selve omskjæringen, men også om de er modne for å bli moran og dermed bære ansvaret som medfølger statusen.

Dagen da Makini fortalte om omskjæringen for gutter var under en omskjæringsseremoni i Kavu. Jeg hadde ankommet landsbyen bare noen timer tidligere, og det var tilfeldig at jeg skulle få være til stede under seremonien hvor det ble feiret at tre gutter nylig hadde blitt omskåret.

Moranene danset og sang da jeg og Leon, sammen med Makini, ankom manyattaen der omskjæringsseremonien var i gang. Moraner og jenter danset hver for seg i klynger. Moranene byttet på å stå i ring rundt rekken av andre moraner, som gikk to og to i midten av ringen for å konkurrere om å hoppe høyest. Det er denne morandansen som ofte er referert til som den tradisjonelle «hoppedansen» i vestlige medier og Vestens beskrivelser av masaiene. Jentene sang og danset, og vi ble forklart av Makini at dette var en arena for jentene der de kunne vise seg frem for moranene, men også en anledning for moranene å vise sin styrke. Eldre kvinner og kvinner med barn danset i ring for seg selv, like utenfor huset med et svart tørkle festet til en pinne på taket. Det var i dette huset en gutt ble omskåret. Eldre menn, flere av dem sterkt beruset, stod for seg selv og observerte dansen. Jeg, Leon og Makini satt på bakken noen meter fra de dansede moranene og jentene. Jentene så ut til å være mellom 13 og 15 år, og basert på deres tilstedeværelse, gikk de ikke på skole. *Are these girls circumcised?* spurte jeg Makini. *Yes, all of them are circumcised. You know, they don't go to school and most girls that stay at home are circumcised.* Til tross for at støynivået var svært høyt, nærmest hvisket Makini til oss. Han gned seg i ansiktet med den ene hånden mens han snakket. *Most girls in Kavu are circumcised.* Det hadde bare gått litt over en måned siden NorOrgs alternative voksenseremoni, og jeg fikk inntrykk av at den beklagelige tonen i stemmen hans refererte til denne affæren.



Privat foto. Moranene danser under omskjæringsseremonien.



Privat foto. Kvinner og barn danser.

I motsetning til guttene, har jentene lov til å uttrykke smerte under omskjæringen. Talle forteller i *Kulturens makt, kvinnelig omskjæring som tradisjon og tabu* fra 2010, om to masajjenter hun intervjuet like etter de var blitt omskåret. De to jentene var 11 og 13 år gamle og gikk på skole. De hadde selv ikke et ønske om å bli omskåret, men forklarte at det var mormoren som hadde bestemt at de skulle omskjæres. Verken moren som var nyfrelst kristen, eller faren som hadde tre års skolegang, hadde protestert. Det var mormoren og omskjæreren som var til stede sammen med jentene under inngrepet. Foreldrene var ute av syne, men innen hørevidde (2010:50-51). Jentene hadde skreket, og Talle beskriver lyden mange jenter utstøter under operasjonen som en karakteristisk, skjærende lyd. «Det er en 'latterlig' lyd fordi kvinner sies å ikke tåle mye smerte, men det er også en lyd som berører følelser, enten det er empati, sinne eller minne om egen smerte, hos tilhørerne» (2010:51-52).

Da jeg spurte Makini om hva som var den største forskjellen mellom omskjæringen av jenter og gutter, svarte han at den største forskjellen var at jenter hadde lov til å uttrykke smerte. Inngrepet handler om det samme; transformasjonen fra barn til voksen. En mann skal være sterk og beskyttende, og må derfor kunne tåle smerte, mens en kvinne skal være omsorgsfull og handlekraftig. At gutter ikke kan skrike og dermed uttrykke smerte under omskjæringen, mens det i motsetning er normalt at jenter skriker, kan symbolisere nettopp denne forskjellen mellom kjønnene.

I blant de dansede moranene under seremonien, var det flere unge menn som var kledd i svarte stoff. Makini fortalte at det svarte stoffet symboliserte renhet, og at både menn og kvinner går kledd i svart i helbredelsesprosessen etter omskjæringen. Denne perioden varer vanligvis to til fire måneder, for begge kjønn. For kvinner symboliserer også det svarte stoffet vekst og fertilitet (Talle 2003:55). Som nevnt i kapittel 1, reagerte NorOrg på at jentene ikke var kledd i svart stoff den andre dagen av den alternative seremonien. Fordi de vet at den sorte bekledningen etter en omskjæring står sentralt i ritualet, fikk dette NorOrg til å reagere.

Mange jenter gleder seg til å komme inn i de voksnes rekke, og å bli hørt og behandlet deretter. De fleste gleder seg også til å få barn, slik at de oppnår statusen som mor. Jeg snakket med flere jenter, de fleste mellom 12 og 15 år, og de gledet seg alle til å gå med barn. Samtidig fryktet mange at de kunne ha fertilitetsproblemer, eller at de ville skuffe mannen sin i ekteskapet. Dette kan vitne om at det å bli mor er noe masajjenter reflekterer over fra ung alder.

I løpet av de første månedene av feltarbeidet var det vanskelig å få tilgang til jentene som gikk på skole, da de fleste skoler er kostskoler. Jeg brukte den første tiden til å snakke med de jentene som arbeidet hjemme. I en gruppe på fem jenter, var bare en av dem omskåret.

Vi satt under det eneste treet i Kavu som kunne gi oss et snev av skygge. Jentene i denne alderen, mellom 12 og 15 år, kunne se ut til at hadde tatt på seg et ekstraordinært ansvar med å forsvare omskjæringspraksisen når noen kom utenifra. Ethvert spørsmål jeg stilte i begynnelsen, ble sett på som et angrep av deres «kultur». Da de forstod at jeg ikke var ute etter annet enn å forstå meningen rundt omskjæringen, ble det raskt en lettere tone rundt temaet. *I'm Masai, and in our culture we have to be circumcised to be women. If I'm not circumcised I could be from just about any other tribe*, forklarte en av jentene meg. Dette er i tråd med uttalelsen til Claire, fra Imbali, som sa: *If not I'm not a Masai!* Jeg fikk, med disse utsagnene som bakgrunn, en forståelse av at omskjæring, som tradisjonell og kulturell praksis for masaiene, kan ses i tilknytning med deres *identitet* som masai.

Identitet er et begrep som lenge har vært diskutert i antropologien, og har blant annet av Brubaker og Cooper blitt kritisert for at det gaper over for mye. Brubaker og Cooper argumenterer i «Beyond 'identity'», for at det må benyttes alternative begreper for identitet i antropologien, og at begrepet slik det står i dag er for generelt: «'Identity', we argue, tends to mean too little, too much or nothing at all» (2000:1). Sökefeld ønsker mer oppmerksomhet i antropologien rundt det han kaller «selvet», som refererer til den individuelle identitet. Han poengterer at «selvet» ikke er det samme som individualisme, men ved å belyse «selvet» vil man kunne problematisere forholdet mellom det individuelle og det sosiale (Sökefeld 1999:419).

Sosiologen Richard Jenkins er inspirert av Barths grenseteori når han argumenterer for at identitet er noe som ikke er konstant, men under kontinuerlig endring etter påvirkning fra omverdenen (2000:21). «Sosial identitet», sier Jenkins, oppstår i en dialektisk prosess basert på hvordan man betraktes av andre, og hvordan man betrakter seg selv (2000). I artikkelen «Categorization: Identity, Social Process and Epistemology», skriver blant annet Jenkins om «individual selfhood», som kan tolkes i retning av det Sökefeld kaller «selvet». Med «individual selfhood», refererer Jenkins til noe som formes fra man er barn, og som er kroppsliggjort gjennom påvirkning av andre. «Selfhood», kan sies å være bevisstheten om hvem man er som enkeltperson – det er tillært og forvandles kontinuerlig i samhandling med andre. «We know who we are because, in the first place, others tell us» (Jenkins 2000:11). «Selfhood» er koblet til kategorisering, da Jenkins skriver at man identifiserer seg både i forhold til likhet innad i gruppen, og i forhold til forskjell mellom grupper (2000:11).

Utsagnene til Claire og de andre jentene om omskjæring, som en nødvendighet i defineringen av dem selv som masai, mener jeg derfor at kan være koblet til konstrueringen av deres identitet. Prosessen kan ses på som dialektisk fordi, som jeg vil vise senere, er ikke

den sosiale identiteten til masaiene konstant. Talle påpeker lignende prosesser når hun analyserer hvordan den britiske kolonimakten forsøkte å avskaffe praksisen blant kikuyuene, og som resulterte i at omskjæring ble et viktig redskap som skilte kikuyuene fra europeerne og de andre folkegruppene. «Når identitetsskapende tradisjoner møter motstand utenfra, kan dei få fornya kraft internt» (Talle 2003:41). Dette poenget vil jeg se nærmere på i forhold til organisasjonenes arbeid mot omskjæring.

Arbeidet mot omskjæring; terminologi, bakgrunn og holdninger

Innsatsen mot omskjæring er det viktigste arbeidet for begge organisasjonene. NorOrg og AmOrg deler et overordnet mål i deres arbeid; å avskaffe omskjæring av jenter i Kavuu. Begge organisasjonene benytter begrepet «female genital mutilation» (FGM) for omskjæring av jenter. På norsk oversettes FGM til «kvinnelig kjønnslemlesting». Talle skriver at begrepet kjønnslemlesting har blitt et etablert begrep i de fleste internasjonale aktivistorganisasjonene, og at «lemlesting» skulle markere et skille mellom kvinnelig og mannlig omskjæring, da mannlig omskjæring er et mindre fysisk skadelig inngrep (2003:16-17). NorOrg og AmOrg arbeider begge etter denne forståelsen, og problematiserer ikke omskjæring av gutter i arbeidet.

Problemet med begrepet, slik Talle poengterer, er at «lemlesting gir assosiasjoner til tortur og mishandling, og er lite dekkjande for kva folk sjølve legg i praksisen» (2003:18). Det er vanskelig å vite hvor bevisst organisasjonene er på sitt begrepsapparat, da FGM har blitt et mer anvendt begrep i flere kontekster. Jeg fikk likevel inntrykk av at holdningene deres til praksisen er i tråd med de generelle assosiasjonene begrepet vekker, slik Talle også hevder.

NorOrg har i flere år jobbet mot omskjæring av jenter også i Norge, der fokuset har vært på somaliere i eksil. I oppstarten av feltarbeidet fortalte Solveig om hvordan de hadde brukt kunnskapen de tilegnet seg i arbeidet mot omskjæring i Norge – i Kavuu. Hvorvidt disse erfaringene er anvendbare i et annet samfunn kan stilles spørsmål ved.

Solveig fortalte historier om kvinner i Norge som hadde blitt omskåret, og de fatale konsekvensene av de fysiske inngrepene noen av kvinnene måtte bære. Hun fortalte om kvinner som ikke ville la seg omskjære, men som hadde blitt tvunget av familiene sine. Jeg forstod det slik at det var denne kunnskapen Solveig refererte til; viktige og vonde historier fra kvinner som hadde gjennomgått omskjæring – historiene skulle reflektere den fysiske smerten og de alvorlige konsekvensene av omskjæring, som ikke burde være nødvendig.

Historier fra Norge blir på denne måten tatt ut av sin kontekst og importert som gyldig kunnskap til Kenya, hvor de blir et uttrykk for det universelt vonde med omskjæring.

På seminarer og «workshops» som ble avholdt i Kavu i regi av NorOrg før den alternative voksenseremonien i 2012, har slike historier sammen med helserisikoer av omskjæring, vært sentrale. For både NorOrg og AmOrg består det praktiske arbeidet mot omskjæring av to hovedkomponenter; (i) undervisning og opplysning om helserisikoer og konsekvenser ved omskjæring, og (ii) gjennomføring av en alternativ voksenseremoni. Jeg fikk ikke anledning til å delta på et slikt seminar da det, som nevnt tidligere, ikke ble avholdt noen seminarer i løpet av feltarbeidet mitt.

Felles for begge organisasjonene er at de, både gjennom internettsidene deres og i dialoger, kommuniserer omskjæring som en «tradisjonell praksis». Ofte blir dette kommunisert som et av de største problemene i arbeidet mot omskjæring. I forkant av feltarbeidet mitt, ble jeg for eksempel fortalt av daglig leder i NorOrg at arbeidet mot omskjæring var vanskelig fordi det er tradisjon for masaiene. I intervju med Mary sa hun at problemet med arbeidet mot omskjæring var at praksisen var knyttet til tradisjon, og at det var derfor de ønsket å iverksette Alternative Rite-of-Passage (ARP). Jeg har argumentert for at omskjæringspraksisen i større grad er tilknyttet identitet, fremfor tradisjon. Analytisk er det et uklart skille da tradisjonelle praksiser kan sies å bidra til skapningen av identitet, og som Bourdieu poengterer kan man ikke bli et individ uten å være sosialisert inn i et samfunn (1979/84 i Wilken 2008:37). Problemet, som jeg ønsker å utdype klarere, er organisasjonenes forståelse av omskjæring utelukkende som en tradisjonell praksis, og forståelsen av tradisjon som noe statisk og «urokkelig».

Tradisjon og status i «flux»

Ole Bjørn Rekdal problematiserer, i «The Invention by Tradition: Creativity and Change Among the Iraqw of Northern Tanzania», vestens bilde av Afrika som statisk og uten potensial og evne til endringer (Rekdal 1999:1). Videre problematiserer han dette bildet i forhold til hvordan «tradisjon», blir definert og behandlet som noe statisk og urokkelig i afrikanske kontekster. I sammenheng med arbeidet som organisasjonene jeg har studert utfører er Rekdals beskrivelse av «tradisjon» treffende: «The word, as it is used in ordinary speech, corresponds well with the original Latin meaning of the term, implying something that has been «handed down» largely unchanged from earlier generations» (1999:9).

I både NorOrg og AmOrgs arbeid mot omskjæring, er foreldrene og de eldre i samfunnet de viktigste å nå. Med bakgrunn i at de ser på arbeidet mot omskjæring som problematisk fordi det er en tradisjonell praksis, og fordi de ser på tradisjon, og derav omskjæring, som noe som blir «handed down», kanskje til og med «forced down» av foreldre og besteforeldre, er dette synet grunnlaget for deres definisjon av omskjæring som tilknyttet tradisjon. Målet deres med å gå i dialog med foreldre og besteforeldre, er å få dem til å motsette seg praksisen slik at jentene verken trenger eller ønsker å omskjæres. For at dette skal fungere er de avhengig av to ting; (i) at mødrene anerkjenner at omskjæring er «feil», og dermed vedgå at det store deler av deres identitet er bygd opp på er «feil». (ii) Jentene må akseptere at det som var nødvendig for mødrene, ikke er nødvendig for dem.

Organisasjonenes ide om at praksisen kun er en videreføring fra generasjon til generasjon, ser ut til å utelukke en reflektering over at praksisen kan være tilknyttet identitet. NorOrg og AmOrgs møter og dialoger med masaiene om omskjæring har sitt utspring i at omskjæring er noe jentene må gjennomgå fordi foreldre, besteforeldre og samfunnet krever det. Det er lite fokus på, og problematisering av, hva det for eksempel vil si å være en masaikvinne som ikke er omskåret. Jeg er overbevist etter samtaler med flere NorOrg-representanter om at de besitter kunnskap om hvorfor masaijenter omskjæres, og viktigheten av praksisen, likevel kan det se ut til at de behandler disse faktorene som mindre relevante, på bakgrunn av at denne kunnskapen ikke reflekteres i det praktiske arbeidet.

Når en masaijente omskjæres er det, som nevnt, med formål om å bli kvinne. «Før det er hun et barn, et umodent og ‘ukjønn’ vesen» (Talle 2010:55). Som kvinne skal man føde barn, og for å føde barn må man være omskåret. Inngrepet er tilknyttet oppfatninger om reproduktiv status og fertilitet (Talle 2010:55). I forhold til fertilitet sies det at det kan være vanskelig å bli gravid hvis man ikke er omskåret. I motsetning til omskjæring i eksempelvis Somalia, der inngrepet opprinnelig har vært knyttet til kvinnelig dyd og seksualkontroll, lever masaiene i et moralsystem som tillater dem å ha seksuell omgang før ekteskap, og som jeg har skrevet tidligere, blir denne seksuelle omgangen ansett som sunn. Forskjellene mellom en masai og en somalier som gjennomgår omskjæring reflekteres også av de ulike omskjæringsformene; infibulasjon og eksisjon. Somaliere refererer til omskjæringen som «lukking» eller «syng», og kan ses på som en motsetning til masaienes referering av egen omskjæring; «åpning». Somaliske jenter må fjerne klitoris for å bli kvinne, da klitoris blir betegnet som «liten penis», altså noe mannlig. Således må de «lukkes» for å oppnå god moral. «Ein tett infibulasjon er derfor teikn på uomtvistelig moral – di trongare, di høgare moral» (Talle 2003:42). Masaijenter må til sammenligning også fjerne klitoris for å bli kvinne. Det er

også nødvendig å fjerne klitoris i forbindelse med forestillingen om klitoris som kan «stå opp» og drepe barnet under fødselen (Talle 2010:55). Det vil si at konsekvensene for en masaijente som ikke blir omskåret er at hun ikke blir en kvinne. Hun kan derfor ikke giftes bort. Hun kan ikke føde barn, og dermed ikke oppnå statusen som mor. Hennes sosiale verdi kan sies å være ikke-eksisterende da hun vil være ansett som et «ukjønnnet vesen» uten stand til å oppnå et verdifullt liv som kvinne, kone og mor.

Omskjæring i lys av identitet & habitus

Når jeg skriver at jeg har fått inntrykk av at omskjæringspraksisen i like stor grad kan være tilknyttet identitet som tradisjon, mener jeg at praksisen bør belyses slik fordi omskjæring, i tillegg til å handle om overgangen til en ny status i samfunnet, handler om transformasjon av et individs «selv». Poenget mitt er at det som kan se ut til at reproducerer seg selv fordi det er tradisjon, slik organisasjonene leser det, ikke nødvendigvis trenger å utelukke identitetsaspektet. NorOrg og AmOrg arbeider, som vist over, hovedsakelig etter ideen om omskjæring som en tradisjonell praksis som reproducerer seg selv, uten videre begrunnelse, fordi det er tradisjon basert på press fra eldre generasjoner. Det kan i denne sammenheng være fruktbart å se på Bourdieus skille mellom habitus og identitet. Habitus viser til en dyptliggende, kroppslig væremåte som nærmest er ubevisst (Bourdieu i Prieur 2002:5), og er derfor kroppslig kunnskap som et resultat av sosialisering. Forenklet er habitus måten kroppen tilpasser seg i sitt miljø. Identitet, i denne sammenheng, viser til noe rent kognitivt, og noe man i større grad er bevisst om (Bourdieu i Prieur 2002:5).

Jeg har argumentert for at organisasjonene behandler omskjæring som en statisk praksis, fordi det er tradisjon, og organisasjonene opererer med at tradisjon er statisk og «urokkelig». NorOrg uttrykker at når de har vært i dialog med masaiene om omskjæring, sier ofte kvinner at omskjæring er noe masaiene alltid har praktisert. Det samme sa en masaikvinne til Talle når hun deltok i en feiring etter en omskjæring: «Vi masaier har alltid omskåret våre barn» (Talle 2010:45). Kan det tenkes at NorOrg tolker slike uttalelser i den forstand av at masaiene praktiserer omskjæring «fordi derfor»? Ser de, i sammenheng med tolkningen av praksisen som tradisjon, på omskjæring som habitus? Det vil si at fordi praksisen er så dyptliggende og «kroppsliggjort», stiller ikke nødvendigvis masaiene spørsmål til praksisen – det er bare noe som må gjøres. Talle skriver videre, at for kvinnen hun snakket med, var omskjæring av jenter en tradisjon som definerte dem som «masaier» – en praksis som skapte kontinuitet og trygghet i deres liv (Talle 2010:45). Egen empiri viser, i likhet med

Talles beskrivelse, at det er en kobling mellom omskjæring og hvordan masaiere definerer seg selv. Det kan derfor handle like mye om deres individuelle identitet i kontekst med samfunnet, som det omhandler videreføring av tradisjon. Selv om omskjæring er en tradisjonell praksis, betyr ikke det at det bare er derfor masaijenter lar seg omskjære. I denne sammenheng står spørsmålet om hvorvidt individene er aktører, eller produkter av samfunnet, sentralt. Som Barth presiserer, er det ikke samfunnet som sier og gjør ting, det er menneskene – aktørene (Barth 1960). Bourdieu på sin side, fastholder at individer (subjekter), som agenter, handler og reflekterer over den sosiale orden, og derfor ikke bare er underordnet en strukturell lovmessighet. I Bourdieu sin forskning som han beskriver som, «an experimental science of the dialectic of the internalization of externality and the externalization of internality», forsøker han å posisjonere seg mellom subjektivismen og objektivismen, med hensikt i å forstå konstrueringen av aktørenes handlinger, som i tillegg til å være avhengig av deres forståelse av systemet, også er begrenset av systemets strukturer (Bourdieu 1999:72). I diskusjonen om aktørers evne til å handle og reflektere over den sosiale orden, brukes begrepet «agency» som motstykke til struktur. Agency er enkelt evnen til å handle selvbevisst og målbevisst, og refererer til en bevissthet om den sosiale orden man befinner seg i (Sewell 1992:20).

I introduksjonen til dette kapitlet stilte jeg spørsmål ved om organisasjonene oppfatter masaijenter som at de ikke har agency, som følge av ideen til organisasjonene om at masaiene «fremdeles» praktiserer omskjæring, og derfor er «kulturelle roboter». Sherry Ortner diskuterer i «Specifying Agency: The Comaroffs and Their Critics»,¹⁸ at problemet med agency er at det ofte blir forvekslet med makt, og at man derfor ofte tenker at mennesker som ikke har makt, ikke har agency. Dette argumenterer Ortner i mot, og sier at det vil være galt å si at fattige og de som er lite ressurssterke ikke har agency (2011:78). Kan det tenkes at organisasjonene arbeider ut i fra et slikt perspektiv – «de er fattige og ressurssvake ‘kulturelle roboter’, og de har derfor ikke evnen til å handle selvbevisst»? Gir dette perspektivet organisasjonene moralsk grunnlag for intervensjon? Man bør anta at masaijenter har agency; de vet hva de gjør og hva de ønsker å gjøre. Som Moore poengterer; «[...] culture can never simply determine individual agency, although it certainly sets out the patterns within which that agency becomes intelligible, and is open to consideration and self-reflection by self and others [...]» (Moore 2007:36). Fordi omskjæring og følgene av det er noe masaienejentene er bevisst på, kan man kanskje si at praksisen, i følge Bourdieu, heller er koblet til identitet, enn

¹⁸ Jeg vil i bruken av Ortners artikkel ikke bevege meg inn på argumentasjonen mot Comaroff og Comaroff (1997).

habitus. Det kan derimot ikke nektes for at omskjæring til en viss grad har blitt, eller blir, praktisert «fordi derfor», i tråd med habitus, blant masaiene. Jeg mener likevel at å akte omskjæringspraksisen utelukkende som habitus i dag, er noe enkelt. Siden kolonitiden har masaiene møtt motstand tilknyttet denne skikken, og i moderne tid har presset fra både internasjonale organisasjoner og staten¹⁹ vært stor.

Bourdieu poengterer at et individ handler både kollektivt og individuelt (1990:9). Når en masaijente omskjæres er dette blant annet for å oppnå status som kvinne i kollektivet. Altså omfavner det den kollektive identitet i form av hvordan man ser seg selv i kontekst med resten av samfunnet, så vel som den individuelle identiteten som følge av at «selvet», slik Sökefeld definerer det, også gjennomgår en transformasjon.

Dette kan underbygges av den franske filosofen og forfatteren Simone de Beauvoir, gjennom det kjente utsagnet «man ikke fødes til kvinne, man blir det» (de Beauvoir 2005). Til tross for at sitatet var ment som en kritikk av hvordan kvinner ble definert i vestlige samfunn, kan man se at dette også kan være gjeldende for masaiene – at man blir definert som kvinne, og mann for den saks skyld, på bakgrunn av kulturelle og politiske forhold. I denne sammenhengen er det omskjæringsritualet som transformerer individet fra jente til kvinne, ikke faktorer som alder, om man er kjønnsmoden eller hvorvidt man har en kvinnes fysiske attributter. Henrietta Moore trekker frem at til tross for at man fødes, anatomisk sett, som han- eller hunkjønn, defineres kjønnsrollene etter hvordan man selv erfarer og oppfatter kjønne i sosiale sammenhenger (Moore 2007:74-75). Man kan si at De Beauvoir og Moore argumenterer for at samfunnet konstruerer kategorien kvinne, og at man dermed er avhengig av at samfunnet ser på deg som kvinne for å være det. For masaiene innebærer dette en transformasjon gjennom omskjæring. «Selvet» endres fra å være jente til å være kvinne, og man kan derfor se en ytterligere kobling mellom omskjæring og et individs identitet.

Det kan se ut som organisasjonene behandler omskjæringspraksisen som habituert når de gjennom seminarer underviser og informerer om farer ved omskjæring og forsøker å poengtere at omskjæring av jenter ikke burde være nødvendig. Med det mener jeg at de forsøker å bevisstgjøre masaiene på de negative konsekvensene av deres egen praksis, som tyder på at organisasjonene har en formening om at masaiene *ikke* har et bevisst forhold til praksisen. Fordi de også ser på omskjæring som tradisjon, og tradisjon som noe statisk, er det tilsynelatende tilknyttet habitus. Dette viser seg i det praktiske arbeidet til NorOrg når de har fokus på å nå de eldre i samfunnet, fordi de arbeider etter ideen om at omskjæring som praksis

¹⁹ Etter innføringen av loven som forbyr kvinnelig omskjæring.

er «handed/forced down». Ved å kun ha fokus på dette aspektet, og ikke eksempelvis hva det vil si å være en uomskåret masaikvinne, ignorerer de hvordan omskjæring kan være noe mer bevisst ved masaienes kollektive og individuelle identitet, heller enn å reflektere en statisk forståelse av tradisjon.

«Alternativ voksenseremoni» & «Alternative Rite-of-Passage»

NorOrg arrangerte for første gang en alternativ voksenseremoni i Kavu i desember 2012. Etter flere års arbeid, og et høyintensivt år med fokus på å avskaffe omskjæring, fikk NorOrg 50 foreldre og tre TBA-er til å si *ja* til å slutte med omskjæring av jenter. 2012 var et godt år for organisasjonen og bestod av mange seminarer og dialogmøter som NorOrg hadde klart å arrangere. Mot sommeren 2012, planla NorOrg for første gang en seremoni som skulle inneholde de samme elementene som masaienes opprinnelige omskjæringsseremoni, *emuratate*,²⁰ utenom selve kuttingen – derav navnet «alternativ voksenseremoni». Hensikten med den alternative voksenseremonien var at den skulle inneholde de samme elementene som den opprinnelige seremonien, og ved å samarbeide tett med masaiene om planleggingen i forløpet til seremonien, skulle de føle at dette var noe de eide, i tråd med dominerende bistandsideologi om såkalt lokalt eierskap. Datoen for seremonien ble satt, og skulle holde sted i Kavu 14. til 15. desember. Samtidig som NorOrg var i planleggingsfasen, arrangerte AmOrg sin første seremoni, i august 2012. AmOrgs seremoni fikk navnet «Alternative Rite-of-Passage», og er i likhet med NorOrg sin seremoni, basert på den opprinnelige *emuratate*. I begynnelsen av feltarbeidet mitt var det litt uklart for meg hvilken organisasjon som begynte med dette konseptet, og hvorfor de arrangerte det som for meg så ut som det samme, uten å samarbeide. Da jeg spurte Mary hva som var ideen bak AmOrgs ARP, fortalte hun at foreldrene fra landsbyen hadde kommet til henne og bedt om hjelp til å holde jentene deres i skolen. For at jentene skulle bli i skolen, måtte de unngå å giftes bort. I følge Mary var det etter at foreldrene kom og forklarte dette problemet for henne, at AmOrg satte i gang ideen om ARP. Tanken var at jentene skulle kunne bli kvinner ved gjennomføringen av ARP, uten å bli omskåret. På denne måten vil ikke jentene giftes bort, fordi de ikke er omskåret – derfor vil de ha større sjanse for å kunne fullføre skolegangen sin. Det kan tenkes at et problem ved denne ideen er at det ligger en baktanke om at jentene ikke *egentlig* blir kvinner – fordi problemet ved inngåelse av ekteskap før fullført skolegang, løses ved å ikke omskjære jentene. Vil det her oppstå en ny «sosial kategori», der jenter som gjennomgår ARP for å

²⁰ Emuratate betyr omskjæringsseremoni på masaispråket, og refererer til seremonien for både gutter og jenter.

kunne fullføre skolen, ikke egentlig blir kvinner, men «skolejenter»? Et spørsmål her er om dette vil føre til at jentene over tid oppnår status som kvinne, og derfor ikke trenger å bli omskåret, eller om det vil føre til en utsettelse av omskjæringen, der flere jenter vil bli omskåret etter de har fullført skolegangen sin.

Til forskjell fra AmOrg, som konsentrerer seg om foreldrenes ønske om å holde jentene i skolen lenger, er hovedfokuset til NorOrg at en jente skal kunne bli en kvinne, uten å omskjæres. En av godene av dette skal imidlertid føre til at flere jenter og kvinner skal få muligheten til å fullføre skolegangen sin. Dette har sammenheng med at den opprinnelige omskjæringsseremonien er knyttet til inngåelsen av ekteskap, der det vanligvis er bestemt hvem en jente skal gifte seg med før hun omskjæres. I senere tid har dette endret seg da det er mange jenter som går på skole selv om de er omskåret. Utdanning som ny sosial status kan dermed sies å utsette inngåelsen av ekteskap for mange jenter. Dette vil jeg komme tilbake til mot slutten av kapittelet.

AmOrg startet arbeidet med en alternativ voksenseremoni (ARP) i Kavu. I dialogen jeg hadde med NorOrg høsten 2012, ble det, som nevnt tidligere, ikke opplyst om en annen organisasjon i området. Jeg visste derfor ikke på dette tidspunkt at en annen organisasjon allerede hadde avholdt en slik seremoni som NorOrg planla. AmOrg sin første seremoni ble avholdt i august 2012, over tre dager, og ble kalt «ARP pilot program». Målet til AmOrg er å avholde tre slike seremonier i året. Da jeg ankom felten i januar 2013 fikk jeg vite at AmOrg skulle avholde ARP i midten av april. Jeg fulgte med på internettsidene til AmOrg der de hadde satt i gang en omfattende innsamlingsaksjon med en oversikt over hvor mye penger som hadde blitt donert.

Ingen fra NorOrg hadde tro på at jeg kom til å få muligheten til å delta på denne seremonien, da de opplevde AmOrg som svært «lukket». Solveig hadde fått en e-post fra Mary med invitasjon til å støtte deres ARP, med link til innsamlingsaksjonen. Det kunne tolkes som at dette var Mary sin måte å poengtere at disse alternative voksenseremoniene var deres område, på bakgrunn av e-postkorrespondansen mellom de to lederne som jeg skrev om i kapittel 3.

I mars, en måned før seremonien skulle avholdes, hadde jeg enda ikke møtt noen fra AmOrg i Kavu, og jeg vurderte da å sende en e-post til Mary for å spørre om det var mulighet for at jeg kunne være til stede under seremonien. Jeg hadde spurt høvdingen og Mbele om tillatelse til å være til stede, men de gav meg aldri et konkret svar. Av NorOrg hadde jeg fått inntrykk av at de mente det ville være lett for Mary å ignorere en e-post, som da ville gjøre det enda vanskeligere å få tilgang til seremonien. Jeg bestemte meg for å prøve å få tak i Olé,

den lokale ressurspersonen til AmOrg i Kavuu. Gjennom Makini fikk jeg anledning til å komme med en forespørsel om å være til stede under seremonien, samt muligheten for et intervju med Mary i løpet av disse dagene. Jeg fikk til svar at Olé skulle snakke med Mary og komme tilbake til Makini med svaret. Tiden gikk, og uken før ARP-seremonien skulle avholdes, var jeg i Kavuu. Jeg visste enda ikke hvilken dato hun kom, eller hvilken dag ARP-seremonien ville bli avholdt. På internettsidene til AmOrg stod det ikke mer spesifikk informasjon om seremonien foruten om at den ville bli avholdt i slutten av april. For turister som ønsket å delta på seremonien kunne de kjøpe en pakke tur med overnatting og safari, der deltagelse i seremonien ville være inkludert. Prisen for denne pakken var fra \$5 000, og overskuddet skulle gå direkte til AmOrgs ARP program.

Før jeg forlot Kavuu, uken før det var antatt at Mary og AmOrg ville ankomme, forhørte jeg meg med de jeg kunne for å finne ut hvilke dager seremonien skulle ta sted. Da nesten alle jeg spurte svarte at seremonien ville bli avholdt helgen etter, bestemte jeg meg for å forholde meg til det. Like før jeg reiste fra Kavuu fikk jeg bekreftet fra Makini at jeg kunne være til stede under seremonien, og at det ville bli tilrettelagt for et intervju med Mary på lørdagen. Fra noen dager før seremonien, forsøkte jeg å få tak i Makini for å avklare situasjonen. Makini tok ikke telefonen, og jeg fikk heller ikke tak i noen andre i Kavuu de neste dagene. Jeg visste ikke helt hvordan jeg skulle tolke situasjonen, og siden det ikke hadde vært så vanskelig å få kontakt med folk i Kavuu tidligere, slo tanken meg om at jeg kanskje ikke var ønsket der likevel. Jeg innså at denne seremonien ville bli den eneste jeg ville få muligheten til å observere, og fordi jeg ikke hadde fått nektet adgang, men tvert i mot fått bekreftet et intervju knapt en uke tidligere, bestemte jeg meg for å reise på lørdagen uten å avklare det med noen i Kavuu. Jeg hadde vært i tvil på om det var en god ide at Peter var med. Han arbeider for NorOrg Kenya, og det kunne virke som om det ikke var ønskelig fra AmOrg sin side at noen utenom deres følge, skulle delta på dette arrangementet. Derfor var det antageligvis ikke ønskelig at noen fra NorOrg skulle dukke opp. På bakgrunn av at jeg ikke hadde fått kontakt med Makini, og fordi behovet for tolk kunne være stort, ble vi enige om å reise sammen likevel.

Jo nærmere vi kom landsbyen, jo sterkere kjente jeg spenningen i kroppen. Tanken på at jeg kanskje hadde gått over en grense med dette «uforventede» besøket, og at fremtidige besøk kanskje ville bli uaktuelle, gjorde at det knyttet seg i magen. Når vi ankom Kavuu, var de fleste samlet rundt skolen. Mange barn hadde nye t-skjorter med AmOrg-logoen på, og kvinnene bar mengder med håndlagde smykker som var til salgs rundt halsen, i håp om å treffe noen fra AmOrgs turistfølge. Jeg fikk øye på Olé, og møtte blikket hans, før han

forsvant inn på et av rommene på skolen. Noen kvinner satt i klynger på uteområdet utenfor skolen og pratet, andre ryddet vekk kopper og fat etter det som så ut til å ha vært et felles måltid. Mennene stod i grupper på den andre siden av skoleplassen, mens de yngre barna sparket ball like ved. Jeg fikk følelsen av at dette var en form for avslutning på noe, og la merke til at madrasser ble båret fra skolen, til sovesalen hundre meter unna. Sharon, rektoren på skolen som jeg hadde hilst på ved flere tidligere anledninger, ønsket oss velkommen og ledet oss inn på kontoret hennes.

Jeg oppfattet at vår tilstedeværelse denne dagen verken var ventet eller ønsket. Da Sharon satt seg ned sammen med oss, forklarte jeg at vi hadde fått bekreftet et intervju med Mary, men at vi ikke hadde fått kontakt med noen i landsbyen på mange dager. Sharon nikket, smilte og sa; *so, why didn't you come to the ceremony?* Jeg fikk øyeblikkelig følelsen av at jeg hadde blitt lurte. Jeg fortalte Sharon at vi trodde seremonien skulle begynne i dag, og at vi ikke hadde fått noen annen beskjed. Uten å si noe mer poengterte Sharon at vi dessverre hadde misforstått. Jeg spurte om det var greit at vi ble noen dager, og om det fortsatt ville være muligheter for å intervjuer Mary. Sharon sa at hun skulle hente Olé. Vi hadde hørt stemmen hans utenfor hele tiden, og når han kom inn ble jeg ikke overrasket over at han ikke så spesielt fornøyd ut. Han hilste raskt før han sa at vi hadde kommet for sent, da tiden for intervjuet hadde blitt satt til morgenen, og at Mary og AmOrg-følget hadde reist tilbake til hotellet de bodde på for å spise lunsj og slappe av. Jeg unnskyldte meg, forklarte at vi ikke hadde fått tak i noen i Kavu på mange dager, og spurte om det var mulighet for at han kunne kontakte Mary å spørre om hun hadde tid til å møte meg likevel. Olé var stram i ansiktet og rynket med øyenbrynene. Selv om han virket oppgitt over situasjonen, kunne jeg ikke unngå å tenke at han visste utmerket godt at vi ikke hadde fått kontakt med noen fra Kavu. Senere skulle jeg få bekreftet dette av Makini, og selv om Olé hadde forsøkt å holde oss unna, fikk jeg ikke klarhet i om det var etter anmodning fra AmOrg eller etter egen ambisjon.

Noen timer senere dukket Mary opp. Jeg kunne se henne fra avstand, og la merke til måten hun bevegde seg på og snakket til folk. På de få meterne fra bilen til skolen, verken hilste hun, eller snakket med noen av de mange kvinnene som var utenfor skolen. Mary var selvsikker i måten hun bevegde seg på, og i det hun så meg og forstod hvem jeg var henviste hun meg inn på kontoret til Sharon. Hun fortalte de som allerede var inne på kontoret at de måtte gå ut, og satt seg på plassen til Sharon bak det store skrivebordet. Mary gjorde det tydelig for meg at hun hadde ventet meg denne morgenen og at hun vanligvis ikke bare kunne «reschedule» på denne måten. For tredje gang denne dagen forklarte jeg situasjonen, og Mary svarte: *Yes, that is how it is. You should know that.* Jeg startet samtalen med å presentere meg

selv og hadde en ide om å få fortalt tidlig i samtalen at jeg hadde kontakt med NorOrg i forhold til deres arbeid i Kavu, og at det var slik jeg havnet i denne landsbyen. Selv om jeg visste at Mary åpenbart hadde denne informasjonen, tenkte jeg at det ville bidra til at hun ikke tenkte at jeg prøvde å snike meg inn i deres program som «spion» for NorOrg. Før jeg fikk sagt mer enn navnet mitt spurte hun: *Are you here with that Norwegian organization?* Jeg forklarte forholdene og at jeg hadde fått lov til å være til stede under seremonien deres, som tydeligvis var over. Mary svarte kort at arrangementet ikke var for noen utenfor AmOrg, og at jeg da måtte ha fått feil informasjon, men at dette ikke var hennes problem. Videre sa hun at det ikke alltid var så lett å kommunisere, og at man måtte ta hensyn til dette når man konverserte med masaiene. Jeg forstod ikke om hun mente dette i forhold til det språklige, eller noe annet, men da jeg spurte hva slags problemer de hadde hatt i kommunikasjonen forklarte hun at det var den store «kulturforskjellen» som skapte utfordringene. Mary ville ikke snakke om detaljene rundt ARP-seremonien, eller om hvor jentene som hadde gjennomgått seremonien nå befant seg. Hun gjorde det klart at det ikke var AmOrg som styrte seremoniene. Det var masaiene selv som stod for arrangementene rundt seremonien, og AmOrg bistod dem med penger til å dekke deres kostnader. Jeg hadde fortalt at jeg var antropologistudent, og jeg tolket det slik at Mary refererte til dette, med en antagelse om at jeg ville være uenig, da hun sa at AmOrg sin filosofi var å ikke blande seg inn i «kulturen» til masaiene, når jeg spurte hvordan kulturelle ulikheter påvirket samarbeidet deres med masaiene.

Mary uttrykte at hun var godt fornøyd med gjennomføringen av ARP-seremonien denne runden. Hun sa at det var færre som var omskåret denne gangen, enn da de avholdt den første seremonien. Jeg spurte hva hun mente med det, og Mary utdypet at AmOrg ikke hadde noen forventninger til at alle jentene som gjennomgikk ARP ikke ville bli omskåret, men at de håpte at antallet jenter som ble omskåret ville minske.

NorOrg hadde på sin side avbrutt seremonien når de fant ut at flere av jentene som deltok var omskåret. NorOrg var svært skuffet over utfallet av deres seremoni, som også skulle vise seg å påvirke det videre samarbeidet med masaiene i Kavu. Mange i NorOrg mistet motivasjonen til å fortsette arbeidet, og følte at de hadde blitt lurt og utnyttet. I e-posten jeg mottok fra daglig leder i NorOrg rett før min avreise, var det tydelig at frustrasjonen i organisasjonen var stor:

Utad til NorOrg har de hatt en fasade der de går høyt ut å sier at dette er noe de har sluttet med, i virkeligheten har de ikke gjort noen endringer. De tjener penger på

turisme og er ikke interessert i endringer i levesettet sitt da dette fører til mindre turisme til landsbyen. Men de ønsker fortsatt at NorOrg skal komme til landsbyen og har derfor gitt uttrykk for endring for å utnytte vårt engasjement til det fulle. Dette gjelder også for flere av jentene vi har på skole fra denne landsbyen, et av kriteriene for at NorOrg skal sponse jentenes skolegang er at disse jentene ikke skal omskjæres mens jentene er i utdanningsprogrammet. Det har nå kommet fram at flere av jentene har blitt omskjært mens de har gått på skole sponset av oss.

Av mine informanter i Kavu ble jeg fortalt at oppleggene i AmOrgs ARP og NorOrgs alternative vokssenseremoni var nærmest helt like, da det var masaiene selv som stod for organiseringene av seremoniene. Den første tanken som slo meg når jeg fikk vite at AmOrg hadde avholdt en ARP-seremoni i august, var om NorOrg var bevisst på om det var de samme jentene som hadde gjennomgått ARP-seremonien som ville gjennomføre NorOrgs alternative vokssenseremoni. I samtaler med NorOrg virket det ikke som om de hadde reflektert over dette. Det kan tenkes at det var fordi dette var noe masaiene organiserte selv. De plukket selv ut jenter, foruten om de som er i NorOrgs utdanningsprogram, til å delta på seremoniene. Mary fortalte at hun hadde hørt at seremonien til NorOrg hadde blitt avbrutt fordi det var noen som hadde blitt omskåret, men utdypet ikke sine videre tanker om dette for meg. En av de store forskjellene mellom AmOrg og NorOrg har sitt utspring i deres seremonier. AmOrg har per i dag gjennomført to ARP-seremonier som de omtaler som suksessfulle, med begrunnelse i at det er færre og færre jenter som blir omskåret, og at de derfor får muligheten til å fullføre skolegangen sin. NorOrg avbrøt sin seremoni når de fant ut av at det var noen som hadde blitt omskåret. Til i dag er det vanskelig å vite hvor stor andel av gruppen med jenter som skulle gjennomføre denne seremonien som var omskåret fra før. Kunne det tenkes at det var de samme jentene, med tanke på at det er begrenset antall jenter i Kavu i alderen der det er aktuelt med omskjæring, som gjennomgikk begge seremoniene? I så fall, kan det tenkes at de som gjennomførte AmOrgs ARP ble omskåret etterpå, og at noen av dem ble «avslørt» i sammenheng med NorOrgs seremoni? Denne tanken støttes for øvrig av Miroslava Prazak, som i et studie av ARP-seremonier skriver om et tilfelle hvor deltagerne ble infibulerte på vei hjem fra en ARP-seremoni (2007:30).

For meg var det underlig at ingen av organisasjonene reflekterte over disse spørsmålene. AmOrg forholder seg ikke til NorOrg, og gjorde det klart for dem at «alternative seremonier» var deres område, slik jeg diskuterte i kapittel 3. Under mitt opphold bar NorOrg

preg av det de opplevde som tillitsbrudd, mer enn noe annet. De hadde fokus på hvordan videre arbeid skulle være mulig etter den «mislykkede» seremonien.

Organisasjonenes holdninger og fremtidens utfordringer

De fleste menn i Kavu som jeg snakket med om omskjæring av jenter, sa at jenter ikke trengte å omskjæres i dag. Mange sa at det ikke var nødvendig å omskjære døtrene sine lenger, og de så ikke noe problem i at deres fremtidige koner ikke var omskåret. Begrunnelsen som gikk igjen i slike samtaler var at de nå hadde mer kunnskap om hvilke helserisikoer omskjæring kunne medbringe, takket være organisasjonenes innsats på dette området. *There is no need for a woman to be circumcised to marry someone*, var strofen som gjentok seg. Etter å ha hørt dette flere ganger begynte jeg å tvile på om dette var sant. Setningen kunne virke innøvd, og i samtaler med jenter i spesielt alderen 12 til 17 år, fikk jeg som vist tidligere i kapittelet en annen oppfatning. Det var også noe med denne strofen som plaget meg. Direkte oversatt sier mennene at «kvinner ikke trenger å bli omskåret for å gifte seg med noen». Hovedpoenget med omskjæring er at jenter skal bli kvinner for å kunne inngå ekteskap, men mennene bruker ordet «woman», som da impliserer at de allerede er «kvinner».

En dag jeg og Leon skulle reise tilbake til Shamba etter å ha vært noen dager i Kavu, møtte vi to unge masaimenn i begynnelsen av 20-årene som vi ikke hadde hilst på tidligere. Den ene mannen var høy og sterk. Han gikk kledd i blå-rutete stoff, og lente seg på vandrekeppen som en eldre masaimann når han snakket. Den andre mannen var lavere, hadde en spedbygd kropp, og hadde en karakteristisk lue med logoen til fotballklubben FC Barcelona. Jeg hadde lagt merke til disse to mennene tidligere, da de nesten alltid var å se sammen. Mannen i de blå-rutete klærne inviterte oss på te hjemme hos han i nabomanyattaen. Vi takket høflig ja, og spaserte bortover mot huset hans sammen. Da vi ankom huset satt vi oss ned inntil husveggen i ly fra sola. De to mennene spurte ikke om hvorfor vi var i Kavu, eller om vi hadde noen tilknytning til NorOrg eller AmOrg. Det kunne virke som om de visste mye om oss fra før. Praten gikk lett, og etter å ha snakket en stund om internasjonal fotball, økonomikrisen i Sør-Europa og konspirasjonsteorier om skipet Titanic, kom vi inn på utdanning. De hadde begge fullført secondary school, og mente at det gjorde dem annerledes fra andre menn i deres aldersgruppe. Da jeg spurte hvorfor, og hva som gjorde dem annerledes, responderte mannen i blått at han for eksempel hadde lært at omskjæring av jenter kunne være farlig, og at monogami var bedre enn polygami.

Meg: Why is it better to be monogamous?

Mannen i blått: They say so in school, and that's what you do in Europe, isn't it?

Meg: Okay, but why should the way of life in Europe mean anything here in Kavuu?

Mannen i blått: I don't know. It's just what we learn in school. My father has seven wives, but I don't want more than one. Too much work you know!

En ung kvinne serverte oss te med fersk geitemelk, og mannen i blått introduserte henne som konen sin. Hun smilte forsiktig og gikk tilbake inn i huset. Jeg spurte hva de hadde lært om omskjæring av jenter på skolen, og hva deres tanker om dette var. Mannen i Barcelona-luen sa at de hadde lært at omskjæring kunne være veldig farlig, da det kunne oppstå mange komplikasjoner. Mannen i blått nikket og de var begge enige i at gutter så klart måtte omskjæres for å bli menn, men at jenter ikke trengte det lenger. Da jeg spurte om de kunne giftet seg med en uomskåret jente/kvinne, svarte mannen i blått nølende; *yes, but it's complicated.*

Begge mennene følte seg annerledes fra de andre i sin aldersgruppe, fordi de hadde gått på skole. I ettertid fikk jeg vite at fordi disse mennene gikk på skole, så hadde de ikke vært gjennom den tradisjonelle moranfasen. De var dog «moraner» mens de gikk på skolen, uten å måtte utføre pliktene til en moran eller la håret vokse. Det kan ses på slik at de har «hoppet» fra statusen som gutt til mann, uten å være moran. Siden de ikke gikk gjennom moranfasen slik de fleste masaimenn gjør, kan det tenkes at de har blitt omskåret uten at dette var forbundet med moranismen. Dette ser man også blant jenter som går på skole, og som blir omskåret uten at det er i forbindelse med inngåelse av ekteskap. Som jeg nevnte i kapittel 4, er det feriene som har blitt høysesong for omskjæring av skolejenter. NorOrg er derfor ekstra bekymret før de lange feriene, og gjør en ekstra innsats i ukene før. Skolegang kan sies at har medført endringer som dette. I kapittel 4 skrev jeg at jeg mange ganger spurte skolejenter om de opplevde å bli behandlet annerledes av jevnaldrende som ikke gikk på skole. Jeg fikk veldig sjeldent et konkret svar på dette. Selv observert jeg at skolejentene som var hjemme på ferie ofte var kledd i vestlige klær og at de oftere enn sine jevnaldrende som ikke gikk på skole, hadde sosiale tilstelninger med venninner. Dette kan selvsagt forklares i at de vanligvis ikke er verken gift eller har barn, og at de derfor har mer fritid. Kan det likevel tenkes at de blir behandlet annerledes av samfunnet, og at det har eller vil bli konstruert en ny «kategori» for dem? Som De Beauvoir og Moore argumenterer for, er det samfunnet som blant annet konstruerer den sosiale kategorien «kvinne», og dersom samfunnet ser på skolejenter og -gutter som noe annet enn «tradisjonelle» masaijenter og -gutter, kan det kanskje bety at det

oppstår en ny kategori, som er ulik det masaiene tradisjonelt betrakter som masaijente, -gutt, -kvinne eller -mann.

En ny slik sosial kategori kan dannes som et resultat av tilblivelsen av en udefinert rolle, eksempelvis masaijenter og -gutter som går på skole og utsetter/hopper over ulike modningsritualer som omskjæring og moranisme, eller jenter som kosmologisk sett ikke blir kvinner fordi de ikke er omskåret. Å observere dette fenomenet i tider som disse, på lang sikt, kunne vært et interessant oppfølgingsstudie da mange masaijenter og -gutter nå har fått muligheten til å gå på skole.

Både NorOrg og AmOrg arbeider etter en sammenheng mellom utdanning og avskaffelse av omskjæring av jenter. For AmOrg ligger hovedfokuset på at jenter skal få muligheten til å fullføre skolegangen sin, og jeg har nevnt ovenfor at en konsekvens av dette kan tenkes at fører til utsettelse av omskjæringen, fremfor avskaffelse av praksisen. NorOrg arbeider i større grad etter en kobling mellom utdanning og avskaffelse av omskjæring, der de mener at kunnskap vil føre til opplysning på mange felt og derfor et bredere perspektiv generelt. De to mennene jeg snakket med som hadde fullført skolegangen sin, uttrykte at det var komplisert å gifte seg med en jente/kvinne som ikke er omskåret. Det kan her trekkes en parallell til menn Talle snakket med i Mogadishu som egentlig var motstandere av praksisen, uten å skjønne hvordan de kunne gifte seg med en som ikke var omskåret (Talle 2003:124).

Modernisering og utdanning er i seg sjølv ikkje nok for å bryte sosiale konvensjoner som omskjæring [...] Sjølv om det blant utdanna grupper finst ein tydeleg tendens til motstand mot kvinneleg omskjæring, er det likevel mange også blant dei som framleis omskjer døtrene sine (Talle 2003:123).

Oppsummering

Jeg har i dette kapitlet belyst omskjæring som et kulturelt fenomen og vist ulike aspekter ved hvordan organisasjonene arbeider mot omskjæring av jenter. Jeg har forsøkt å vise hvordan NorOrg og AmOrg konstituerer omskjæringspraksisen utelukkende som noe som reflekterer «tradisjon», og hvordan en slik lesning kan problematiseres ved å i stedet analysere det i sammenheng med identitet og habitus. Jeg har argumentert for at organisasjonene ikke problematiserer hva det vil si å være en uomskåret masaikvinne. Sett i sammenheng med omskjæring som tilknyttet masaijentenes individuelle- og kollektive identitet, kunne det vært gunstig for organisasjonene å intervensere i lys av dette. Det kunne potensielt ført til økt

innsikt i praksisen og bedre muligheter for å lykkes i intervensjonene. I organisasjonenes arbeid mot omskjæring kan man se hvordan det som har vært noen av de sentrale temaene gjennom oppgaven; makt, kommunikasjon og kunnskap forenes som ulike aspekt i organisasjonenes arbeid mot denne praksisen.

Makten i denne sammenheng er «gaven», i form av økonomiske og helsefremmende tilbud fra organisasjonene. AmOrg har bygd skolen i Kavu, utdanner og sertifiserer lærere, sponser barn fra landsbyen med skolegang og bidrar med økonomiske ressurser til arrangementer som ARP-seremonien. NorOrg har helt frem til desember 2012 avholdt mobile helseklinikker, sponser barn med skolegang, og driver undervisning i helserelaterte temaer i landsbyen. Disse tilskuddene kan tenkes at i hovedsak fremstår som midler for å nå målene de har i arbeidene deres, slik som målet med å avskaffe omskjæringspraksisen. Eksempelvis hadde NorOrg gjennom organiseringen av mobile helseklinikker en arena der de kunne både undervise, og gjøre rede for ulike helserelaterte utfordringer i landsbyen. Da samarbeidet mellom NorOrg og masaiene i Kavu nådde et usikkert punkt, etter NorOrgs avbrutte seremoni i 2012, ønsket masaiene fremfor noe annet at NorOrg skulle fortsette med de mobile helseklinikkene. NorOrg på sin side, ønsket å utarbeide hvordan de kunne bruke denne etterspørselen til å fremme arbeidet mot omskjæring. Dette er således enda et eksempel hvor den asymmetriske relasjonen mellom NorOrg og masaiene både kommer til syne og blir forsterket. Tidligere i kapittelet viste jeg hvordan Solveig omtalte kunnskap om omskjæring, gjennom historier hun hadde blitt fortalt av kvinner som hadde erfart omskjæring. Jeg har videre i kapittelet argumentert for at kunnskapen NorOrg besitter uttrykkes noe ensidig i arbeidet deres. Med det mener jeg at de opererer ut i fra én side av praksisen – konsekvensene av å *være* omskåret.

Om man skal bruke kommunikasjonsaspektet kan man kanskje si at NorOrg, på bakgrunn av kunnskap som kun hensyntar den ene siden av praksisen, har en «top-down» kommunikasjon med masaiene. Til tross for at de selv uttrykker et ønske om dialog, fremstår de som belærende i møte med masaiene, og kan kanskje tolkes som noe fordømmende ovenfor deres praksis. Dette gjenspeiles i begrepsapparatet deres, hvor de blant annet benytter uttrykket FGM, som jeg har diskutert tidligere. AmOrg fremstår i kommunikasjonen med masaiene som enda mer belærende og instruerende, og det kan se ut som det er en slik ramme rundt «dialog» de ønsker. Uansett, begge organisasjonenes ensidige fokus bidrar til at de ikke ser omskjæring i sin fulle kontekst, og det kan fremstå slik Talle problematiserer det: «Vi dreg så altfor lett slutninga at ein slik uhyggeleg skikk berre kan utførast av uhyggelege menneske – og av ein uhyggeleg ‘kultur’» (2003:23).

Tidligere i kapitlet stilte jeg spørsmål ved hvilke konsekvenser organisasjonenes holdning mot omskjæring kan få i deres arbeid. Holdningene deres kan betraktes som et produkt av blant annet aspektene som jeg nå har diskutert. Ut fra hvordan de benytter sin makt, hvordan de anvender den kunnskapen de besitter og hvordan de kommuniserer med, eller til, masaiene, kan man påstå at holdningen deres – og motstanden mot det som for masaiene er en tungt forankret kulturell praksis – kan, som tidligere nevnt, føre til fornyet kraft mot intervensjonene internt blant masaiene. Sett i lys av NorOrgs «mislykkede» seremoni, og at både masaimenn, -jenter og -kvinner anser det som problematisk å være en uomskåret masaikvinne, virker ikke dette usannsynlig.

Kapittel 5

Avslutning

I denne oppgaven har organisasjonenes parallelle arbeid og intervensjoner stått sentralt. Gjennom å studere hvordan NorOrg og AmOrg definerer «kultur», «kunnskap» og «kommunikasjon», og hvilke konsekvenser dette får i deres praktiske arbeid, har jeg forsøkt å belyse ulike utfordringer som gjorde seg gjeldende enten for organisasjonene eller masaiene under mitt feltarbeid. Jeg har vist hvordan NorOrg og AmOrg både er forskjellige og like i deres lesning og konstruksjon av «masaikultur» og -samfunn, så vel som i det praktiske intervensjonsarbeidet. Likeledes har jeg vist at konkurransen og spenningen mellom organisasjonene har fått konsekvenser – spesielt for NorOrg: Da konflikten mellom organisasjonene nådde et klimaks, i e-postkorrespondansen mellom de to lederne, Solveig og Mary, gjorde AmOrg det klart at de verken ønsket å samarbeide, eller at NorOrg skulle fortsette sitt arbeid i landsbyen. På samme tid fikk NorOrg økonomiske utfordringer, og etter den «mislykkede» seremonien slet folk i organisasjonen med motivasjonen til å fortsette arbeidet. En konsekvens av dette, som nevnt tidligere, var at de månedlige mobile helseklinikkene midlertidig ble lagt på is. Det var tydelig at denne delen av NorOrgs prosjekt var av stor verdi for masaiene. I takt med at det ble mer åpenbart at NorOrg ikke kom til å gjenoppta denne aktiviteten ble NorOrgs innflytelse i Kavu svekket. Dette bygger under påstanden om at en gave i bistandssammenheng kan være et maktmiddel, som jeg diskuterte avslutningsvis i kapittel 2.

En av mine hensikter har vært å forsøke å forstå hvordan organisasjonene tenker og handler, og hvorvidt det her har oppstått et gap mellom hva de ønsker å gjøre og hva de uttrykker at de gjør, som da ikke alltid er forenlig med hva de gjør i praksis. I kapittel 2 diskuterte jeg ut ifra Eriksens (1995:605) beskrivelser av teknokrati- og dialogparadigme, hvordan man kan se at organisasjonene «hører til» ulike paradigmer, samtidig som jeg i tråd med Eriksen, poengterer at å omsette spesielt dialogparadigmet til praksis, kan være vanskelig. Selv om NorOrg er bygd på en genuin grunntanke om dialog og gjensidig læreutbytte, er det, som nevnt tidligere, vanskelig å spore denne ideologien i deres praktiske arbeid. Spenning oppstår som følge av gapet mellom ideologi og praksis, og dette er med på å underbygge den asymmetriske relasjonen mellom NorOrg og masaiene; organisasjonen

ønsker å ta høyde for «masaikulturen», men samtidig framstår organisasjonen som høymodernistisk.

Et sentralt spørsmål gjennom denne oppgaven har vært hvilke virkninger organisasjonenes vestlige utgangspunkt får i denne konteksten. Like gjeldende har det vært å svare på spørsmålet om det i det hele tatt er mulig å fristille seg fra dette utgangspunktet, som vestlig bistandsarbeider. Dette fører meg til den generelle bistand- og utviklingsdebatten i antropologien, som har, som nevnt i kapittel 1, fått stor oppmerksomhet:

Since the emergence of the term in its current usage after the Second World War, the concept of development went on to become one of the dominant ideas of the twentieth century, embodying a set of aspirations and techniques aimed at bringing about positive change or progress in Africa, Asia, Latin America and other areas of the world (Lewis 2005:1).

I kapittel 2 diskuterte jeg hvorfor et vestlig perspektiv kan være problematisk i tolkningen av roller og begrep som er tilknyttet de ulike kjønnene, og i kapittel 3 viser jeg, blant annet, hvordan organisasjonenes vestlige perspektiv får utløp i praksis, gjennom deres forståelse av «kultur», «kunnskap» og «kommunikasjon». Den største forskjellen mellom organisasjonene viser seg i denne sammenheng. Der NorOrg forholder seg til det de omtaler som «masaikultur», mener AmOrg at det er unødvendig i deres arbeid, å forholde seg til masaienes «kultur». Denne holdningen bekrefter dog at AmOrg mener at det finnes en «masaikultur» – men de valoriserer denne lavere enn NorOrg. I kapittel 4 forenes organisasjonenes forståelser av «kultur», «kunnskap» og «kommunikasjon» i arbeidet mot omskjæring. Hvordan de forstår omskjæring som en tradisjonell- og kulturell praksis, og at de på bakgrunn av dette, mener at praksisen må intervenseres mot, for å endre eller fjerne den. Som nevnt i kapittel 4, ligger det derfor en grunntanke om forståelsen av tradisjon som statisk. Det kan tenkes at det nettopp er ut i fra denne ideen at organisasjonene skaper deres moralske grunnlag for intervensjon. Vestens bilde av Afrika er, som Rekdal poengterer, dominert av en ide om Afrika som statisk og uten potensial og evne til endringer (1999:1).

Med dette bilde av Afrika som bakgrunn, som jeg har diskutert i kapittel 4 at viser seg i både NorOrg og AmOrgs arbeid, kan det se ut som de styres etter ideen om at intervensjon er en nødvendighet for å først og fremst stoppe helseskadelige praksiser, men også for å vende masaiene mot *moderniteten*. Etter dette bilde som Rekdal illustrerer, vil det si at uten organisasjonenes hjelp, vil ikke masaiene ha noen forutsetninger for å kunne endre levemåten

sin. Friksjonen som oppstår i denne sammenheng, har sitt utspring fra organisasjonenes ambivalente holdninger. NorOrg og AmOrg ønsker at masaiene skal holde på sitt tradisjonelle levesett, samtidig som de ønsker å fjerne enkeltelementer, eksempelvis omskjæring av jenter og vold mot kvinner utført av menn. Det må nevnes at AmOrg, som jeg har vist gjennom oppgaven, i mye større grad er fokusert på å modernisere masaiene. I kapittel 3 gav jeg et eksempel på hvordan AmOrg forsøker å modernisere masaiene, da de innførte lesebrettene i skolen i Kavu. Hensikten med lesebrettene var at barna på skolen skulle få tilgang til flere bøker (som ville bedre leseferdighetene), og at bøker som var nedlastet på et lesebrett verken ville bli borte eller ødelagt. Under møtet som ble holdt i sammenheng med innføringen av lesebrettene, ble det ikke nevnt noe om hva som ville skje dersom lesebrettene ble ødelagt. Det man kan finne noe ironisk, er hvordan AmOrg, samtidig som de har som formål å modernisere masaiene, ønsker at masaiene skal holde på sitt tradisjonelle levesett utenom de endringene AmOrg innfører. I Kavu ble det etablert en «business manyatta»²¹ i kontekst med at AmOrg skulle bringe turister til landsbyen slik at masaiene og organisasjonen kunne tjene økonomisk på besøkene. I så måte er dette en variant av en folklorifiserende tilnærming, hvor annerledesheten til «masaikulturen» minsker og man sitter igjen med en estetisk tilfredsstillende salgbar turistvare (Bruner 2001:895).

Tord Larsen diskuterer i kapittelet «Kultur og utvikling» i *Hvor mange hvite elefanter*, hvorvidt det er mulig å finne fram til strategier i bistandsarbeid som oppveier eller motvirker det kulturelle meningstap. Larsen hevder dette er mulig «[...] fordi vi vet at kulturelle systemer ikke er statiske [...]» (Larsen 1990:23). Kulturelle systemer er dynamiske og endrebare, og de kan derfor ta opp i seg nye elementer som kan inkorporeres i de eksisterende meningsstrukturene, men som Larsen poengterer, forutsetter det bruk og utvikling av de sosiale og kulturelle ressursene som folk besitter (1990:23).

NorOrg uttrykker at de ønsker å ivareta sosiokulturell kontinuitet i Kavu, men viser gjennom det praktiske arbeidet at det råder en tankegang om at endringer ikke vil forekomme uten ytre påvirkning. I arbeidet mot omskjæring av jenter ville NorOrg finne en strategi for å fjerne kuttingen i praksisen, samtidig som de hindret kulturelt meningstap. Med dette som bakgrunn mente de at en alternativ voksseremoni ville være en god måte å løse dette på. Ved å organisere en seremoni som skulle bestå av de samme elementene som en vanlig omskjæringsseremoni, ville man kunne fjerne kuttingen, men fremdeles ivareta den sosiokulturelle strukturen. Derimot er AmOrg, som nevnt og vist tidligere, lite opptatt av hva

²¹ Et begrep masaiene selv bruker om en av Kavus manyattaer, hvor bosetningens hovedformål er økonomisk gevinst gjennom besøkende turister.

kulturelle meningstap innebærer. De avholder sine alternative seremonier, også på grunnlag av den opprinnelige emuratate, men med den formening om at dette er en enkel og effektiv løsning, uten å nødvendigvis hensynta de kulturelle implikasjonene.

Tross sine ulike tilnærminger og lesning av «masaikultur» og -samfunn, så gjør organisasjonene i praksis det samme: De avholder begge mer eller mindre identiske alternative seremonier basert på den opprinnelige emuratate, men med vidt forskjellig ideologiske prinsipper. Slik jeg ser det, er begge organisasjonene konsentrert på omskjæringspraksisen som tradisjon – «handed down» – som gjør at andre meningsstrukturer praksisen består av overses. Det jeg har funnet mest problematisk er hvordan den identitetsskapende siden av praksisen, ikke tas i betraktning. Hvorfor denne siden utelukkes, kan være et resultat av organisasjonenes ensprede syn på både tradisjon og utvikling i Afrika som statisk, utenom ved påvirkning fra ytre krefter. «No term has been more closely associated with the static qualities attributed to African societies than ‘tradition’» (Rekdal 1999:9).

Til stadighet fremstilles tradisjonelle folkegrupper i Afrika, og kanskje spesielt masaiene, av Vesten, som folk som har hatt et statisk levesett i «tusener av år», uten å forholde seg til verden rundt dem som har gjennomgått store endringer. Dette synet ble institusjonalisert gjennom kolonitiden, og preger fremdeles synet på «Afrika» (Broch-Due 1999:17, Lewis 2005:5). Som Rekdal påpeker:

«In the eyes of outsiders, African societies have often been so inextricably bound up to static qualities that this stasis has become a defining characteristic. If they change, according to this view, they simply cease to exist» (Rekdal 1999:5).

At utviklingsarbeid styres etter dette synet på Afrika, som jeg argumenterer for at organisasjonene jeg har studert gjør, illustrerer hvorfor det er et spenningsforhold mellom antropologisk analyse og utviklingsdiskurser og -praksiser. Den alminnelige oppfattelsen av begrepet utvikling omfavner fremgang ut fra en ensidig utviklingssti – den Vesten har etablert som riktig. Arturo Escobar fremholder at utvikling i dag åpner for en type nærhet, lik den antropologisk feltarbeid er basert på, men likevel sørger for at forholdet er «ensidig» og «forsørgende», til tross for at mottakeren kommuniserer tilbake (Escobar 1995:14). Dette er i tråd med min egen slutning, om at organisasjonene arbeider etter den tankegang at de selv sitter på *sannheten*, og ønsker å bringe dem nærmere et «utviklet samfunn». Her ser man en

fellesnevner til kolonimaktens opptreden, slik Lewis skriver: «By the colonial era, it was common for the colonisers to construct themselves as rational agents of progress, while local people were portrayed as child-like or backward» (Lewis 2005:3). Om dette «fenomenet», eller andre fellestrekk fra kolonitiden, kan observeres hos majoriteten av bistandsorganisasjoner som driver utviklingsarbeid blant tradisjonelle folkegrupper i Afrika, kan således være et interessant felt for videre forskning.

Ettertanker

Det er flere forhold jeg skulle ønske jeg hadde hatt mulighet til å se nærmere på i kontekst av dette prosjektet, og/eller som det av plasshensyn ikke var mulig å ta med. Fra første øyeblikk har jeg fundert på hva de langsiktige virkningene av organisasjonenes intervensjoner kan være. Vil jenter som har gjennomført, eller vil gjennomføre, en alternativ voksenseremoni eller ARP betrakte seg selv som annerledes enn forgjengerne deres? Eller vil mange bli omskåret, enten frivillig eller etter press, ved endt skolegang?

Kanskje vil det oppstå en rangering av «koneemner», hvor uomskårede kvinner er mindre attraktive å gifte seg med? Selv har jeg et inntrykk av at de fleste masaimenn ønsker å gifte seg med en omskåret kvinne, men kan det tenkes at dette vil endre seg over tid? Når jeg diskuterte med «mannen i blått» var han åpen for tanken om å gifte seg med en uomskåret kvinne, men presiserte at dette var komplisert. Når man tar i betraktning at denne mannen uttrykte at han ønsket et monogamt partnerskap, som i utviklingens øyne er mer moderne enn den polygamistiske ekteskapsformen masaier flest fører, ser mulighetene for uomskårede kvinner å gifte seg i dag dystre ut.

Det ville også sannsynligvis vært fruktbart for studiet mitt om jeg hadde fått muligheten til å følge AmOrg tettere i deres arbeid i Kavu. Kanskje hadde jeg forstått mer av tankene bak deres handlinger dersom jeg kunne observert dem i planleggingsfasen? AmOrg har en plan om å trekke seg ut av Kavu i 2018. Deres mål er å gi masaiene kompetansen og ressursene til å kunne gjennomføre ARP-seremonier på egen hånd innen den tid, med hensikt i at masaiene selv skal ta valget om å avskaffe omskjæringspraksisen. Skjønt at AmOrg legger lite eller ingen vekt på kulturens rolle i møte med masaiene, vil de etterlate seg spor av deres arbeid når de trekker seg ut?

Siden jeg forlot Kenya for, i skrivende stund, omtrent 11 måneder siden har mye eller lite hendt i Shamba og Kavu, alt ettersom hvordan man ser på det. I en telefonsamtale²² med en av mine informanter får jeg en kort oppdatering på hva som har hendt den siste tiden.

Meg: How is NorOrg doing? And how are the girls?

Informanten: Uhm... A lot has happened since you left. You know, NorOrg decided to close the office. It seems there is no money. [...] The girls are okay. Claire and Linda finished form four.²³

Meg: Okay, but what are they doing now that they finished secondary?

Informanten: They went home.

Meg: So are they waiting for anything? Are they going to college?

Informanten: Eh... I don't know. They have applied for college, but they are still waiting back in the village.

Meg: Then they will be pregnant for sure!

Informanten: Yes, I know. But at least they have a diploma from secondary school so they can apply for jobs or computer schools, and things like that.

Med de få midlene som er igjen forsøker NorOrg å støtte jentene i programmet gjennom resten av deres skolegang, som hele tiden var Isaac og Solveigs plan dersom NorOrg måtte avvikles.

I det lille kontoret som for halvannet år siden var ansiktet til en ambisiøs organisasjon som ville utrette en forskjell, holder nå en av den lille byens tretten skreddere til.

²² Denne telefonsamtalen tok sted april 2014.

²³ Det siste klassetrinnet i den videregående skolen («secondary school»).

Litteraturliste

- Abu-Lughod, Lila.** 1991. «Writing against Culture». I *Recapturing Anthropology: Working in the present*, redigert av Richard Fox, 137-62. Santa Fe: School of American Research Press.
- Abu-Lughod, Lila.** 2002. «Do muslim women really need saving?». *American Anthropologist* 104, (3): 783-790.
- Barth, Fredrik.** 1960. «The system of social stratification in Swat, North Pakistan». I *Aspects Of Caste In South India, Ceylon and North-West Pakistan*, redigert av Edmund Leach, 113-148. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beauvoir, Simone de.** 2005. *Det annet kjønn*. Pöbneck: GGP Media GmbH.
- Bernard, Russel.** 1994. «Participant Observation». I *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*, redigert av Bernard Russel, 136-154. London: Sage Publications.
- Bernard, Russel.** 1994. «Structured and Semistructured Interviewing». I *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*, redigert av Bernard Russel, 210-220. London: Sage Publications.
- Bourdieu, Pierre.** 1990. *In Other Words: Essays Towards a reflexive Sociology*. Oxford: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre.** 1999. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Broch-Due, Vigdis.** 1999. *The Poor are Not Us: Poverty & Pastoralism in Eastern Africa*. Ohio: Ohio University Press.
- Broch-Due, Vigdis.** 2000. «Producing Nature and Poverty in Africa: An Introduction». I *Producing Nature and Poverty in Africa*, redigert av Vigdis Broch-Due og Richard A. Schroeder, 11-52. Stockholm: Nordiska Afrikainstitutet.
- Bruner, Edward.** 2001. «the Maasai and the Lion King: authenticity, nationalism, and globalization in African tourism». *American Ethnologist* 28, (4): 881-908.

-
- Bruner, Edward og Barbara Kirshenblatt-Gimblett.** 1994. «Maasai on the Lawn: Tourist Realism in East Africa». *Cultural Anthropology* 9, (4): 435-470.
- Caplan, Pat.** 1988. «Engendering Knowledge: The politics of Ethnography, Part 1 and 2». *Anthropology Today* 4, (5): 8-12 & (6): 14-17.
- Dalton, George.** 1966. «Bridewealth» vs. «Brideprice». *American Anthropologist* 68, (3): 732-738.
- Eriksen, Thomas Hylland.** 1995. «Kulturkontakten». I *Afrika – natur, samfunn og bistand*, redigert av Nils Chr. Stenseth, Kjetil Paulsen og Rolf Karlsen, 605-617. Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- Eriksen, Thomas Hylland.** 2007. *Små steder – Store spørsmål: Innføring i sosialantropologi*. Oslo: Universitetsforlaget AS.
- Escobar, Arturo.** 1995. *Encountering Development*. Princeton: Princeton University Press.
- Evans-Pritchard, Edward.** 1968 [1940]. *The Nuer*. Oxford: Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, Edward.** 1985 [1937]. *Witchcraft Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Ferguson, Isaac.** 2009. *The Anti-Politics Machine*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Foucault, Michel.** 1976. «Disciplinary power and subjection». I *Power*, redigert av Steven Lukes, 229-249. Oxford: Basil Blackwell.
- Geertz, Clifford.** 1973. «Thick description: Toward an interpretive theory of culture». I *The interpretation of culture*, redigert av Clifford Geertz, 3-30. New York: Basic Books.
- Green, Maia og Claire Mercer.** 2012. «Making civil society work: Contracting, cosmopolitanism and community development in Tanzania». *Geoforum* 45, (1): 106-115.
- Gupta, Akhil og James Ferguson.** 1997. «Discipline and Practice: 'The field' as a Site, Method and Location in Anthropology». I *Anthropological Locations*, redigert av Akhil Gupta og James Ferguson, 1-46. Berkeley: University of California Press.

-
- Jenkins, Richard.** 2000. «Categorization: Identity, Social Process and Epistemology». *Current Sociology* 48, (3): 7-25.
- Keesing, Roger og Andrew Strathern.** 1998. *Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective*. Belmont: Wadsworth/Thomson Learning.
- Keesing, Roger.** 1994. «Theory of culture revised». I *Assessing Cultural Anthropology*, redigert av Robert Borofsky, 301-312. New York: McGraw-Hill.
- Larsen, Tord.** 1990. «Kultur og utvikling». I *Hvor mange hvite elefanter?*, redigert av Thomas Hylland Eriksen, 19-25. Oslo: Notam forlag AS.
- Lévy-Bruhl, Lucien.** 1923. *Primitive Mentality*. London: Unwin Brothers.
- Lewis, David.** 2005. «Anthropology and development: the uneasy relationship». London: LSE Research Online.
<http://eprints.lse.ac.uk/253/> [Hentet 11. april 2014].
- Malinowski, Bronislaw.** 1960 [1922]. *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge & Kegan Paul LTD.
- Mauss, Marcel.** 1995 [1923]. *Gaven*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag AS.
- Moore, Henrietta.** 1988. *Feminism and Anthropology*. Oxford: Polity Press.
- Moore, Henrietta.** 1996. *Space, Text and Gender: An Anthropological Study of the Marakwet of Kenya*. Cambridge: Cambridge University Press 1986.
- Moore, Henrietta.** 2007. *The subject of anthropology*. Cambridge: Polity Press.
- Myhre, Knut Christian.** 2007. «Om ritualer og sosiale relasjoner: Refleksjoner rundt et kraftfullt bytte». *Norsk antropologisk tidsskrift* 18, (3-4): 253-256.
- Ortner, Sherry.** 2001. «SPECIFYING AGENCY: The Comaroffs and Their Critics». *Intervention: International Journal of Postcolonial Studies* 3, (1): 76-84.
- Overå, Stian.** 2007. *Kultur som forestilling og vare: Oppfatninger om historie og autentisitet blant mayaindianere og internasjonale turister i Antigua, Guatemala*. Masteroppgave, Universitetet i Oslo.

-
- Pina-Cabral, Joao de.** 2009. «The All-or-Nothing- Syndrom and the Human Condition». *Social Analysis* 53, (2): 163-176.
- Prazak, Miroslava.** 2007. «Introducing Alternative Rites of Passage». *Africa Today* 53, (4): 19-40.
- Prieur, Annick.** 2002. «Frihet til å forme seg selv?». *Køn og Kultur i Europa* 6.
<http://www.hum.au.dk/cek/kontur/arkiv.html> [Hentet 10. mars 2014].
- Rekdal, Ole Bjørn.** 1999. *The invention by tradition: Creativity and change among the Iraqw of northern Tanzania*. Doktorgradsavhandling, Universitetet i Bergen.
- Sewell, William.** 1992. «A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation». *American Journal of Sociology* 98, (1): 1-29.
- Sobania, Neal.** 2003. *Culture and Customs of Kenya*. Westport: Greenwood Press.
- Sokolowski, Robert.** 2000. *Introduction to Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Steen, Johan og Esben Riddervold.** 1993. *The Masai People*. Oslo: Riddervold Foto a.s.
- Stokke, Olav.** 1995. «Hjelper bistanden?». I *Afrika – natur, samfunn og bistand*, redigert av Nils Chr. Stenseth, Kjetil Paulsen og Rolf Karlsen, 525-538. Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- Talle, Aud.** 2010. *Kulturens makt*. Kristiansand: Høyskoleforlaget AS.
- Talle, Aud.** 2003. *Om kvinneleg omskjering*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Walker, John Frederick.** 2002. *A Certain Curve of Horn: The Hundred-Year Quest for the Giant Sable Antelope of Angola*. New York: Grove Press.
- Wangila, Mary.** 2007. *Female Circumcision: The Interplay of Religion, Culture, and Gender in Kenya*. New York: Orbis Books.
- Wikan, Unni.** 1992. «beyond the words: The Power of Resonance». *American Ethnologist* 19 (3): 460-482.
- Wilken, Lisanne.** 2008. *Pierre Bourdieu*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.

Wolf, Eric. 1990. «Facing Power – Old Insights, New Questions» in *American Anthropologist* 92, (3): 586-596.

Yarrow, Thomas og Soumhya Venkatesan. 2012. «Anthropology and Development: Critical Framings». I *Differentiating development: beyond an anthropology of critique*, redigert av Thomas Yarrow og Soumhya Venkatesan, 1-20. New York: Berghahn.

Andre kilder

IRIN. 2005. «Razor's Edge: The Controversy of Female Genital Mutilation». IRIN Web Special 2005.

<http://www.irinnews.org/pdf/in-depth/fgm-irin-in-depth.pdf> [Hentet 17. april 2014].

Proff.no. 2012. «Redd Barna»

<http://www.proff.no/selskap/redd-barna/oslo/foreninger-og-forbund-%C3%B8vrige/Z0I3KOCM/> [Hentet 30. april 2014].

Straffeloven. *Lov om seksualforbrytelser av 25. juni 2010 nr. 46.*

http://www.lovdatab.no/dokument/NL/lov/1902-05-22-10/KAPITTEL_2-12#§203 [Hentet 5. mars 2014]