

"Pachamama tillater det ikke": Om forholdet mellom bistand og kulturell bærekraftighet

ASLE F. JØSSANG

Det er et økende press om at bistand til utviklingsland må være effektiv og resultatorientert. Resultater skal dokumenteres slik at det også bygges kompetanse på hva som virker og ikke. Krav om dokumentasjon røper imidlertid en preferanse for kvantitative metoder som neppe vil evne å gå dypt og langt nok inn i spørsmål om hvilke sosiale og kulturelle krefter som beforder eller hindrer utvikling. Denne artikkelen vil peke på nødvendigheten av å situere bistandsprosjekter inn i større og dynamiske kompleksiteter, istedenfor kun å trekke ut noen målbare elementer. Med eksempler fra Latin-Amerika og Afrika vil jeg forsøke å vise hvordan sosialantropologisk perspektiv på helhet og sammenheng er nyttig til å sette seg inn i både åpenbare og skjulte - som ofte er de avgjørende - faktorene i endringsprosesser. Dette er særlig utfordrende i "sømløse" (Allen 1988) pre-moderne samfunn som ikke skiller en samfunnssektor fra en annen, og som i tillegg er pre-sekulære i den forstand at det religiøse har med alt å gjøre.

Økologisk perspektiv på samfunn og kultur

Fra naturvitenskapen har antropologien lånt et nyttig perspektiv; det *økologiske*, som har blick for hvordan ulike bestanddeler i et samfunn påvirker hverandre, og at alt må sees i sammenheng (eks. Barth 1994, Kaarhus 2000). Materielle forhold som ressursgrunnlag og teknologi, sosiale og politiske strukturer som regulerer tilgang til ressurser og produksjonsforhold, den kulturelle (inkludert religiøse) kunnskapsmassen som forklarer og begrunner tingenes tilstand, utgjør muligheter og begrensninger for livsforhold. Nye objekter, opplysninger og fenomener kastes kontinuerlig inn i tilværelsen, byr på nye muligheter som får ringvirkninger i andre deler av samfunnslivet. Samfunnets tilpasninger er alltid gjenstand for de rådende betingelsene for hva som er gjennomførbart sosialt, økonomisk og kulturelt. *Bærekraftighet* er et godt uttrykk for den grunnleggende drivkraften i samfunnsliv, som handler om at menneskene søker sosial, materiell og også forståelsesmessig viabilitet for sine liv.

Et nytt element som introduseres i én sektor av samfunnet; for eksempel forbedret vanntilførsel til en landsby som er ment å få ringvirkninger på andre områder slik som bedret helsetilstand. Slike årsak-virkningskjeder kan virke tilforlatelige og greie på bistandsarbeiderens tegnebrett, men kan støte på motstand i virkelighetens verden. Det økologiske perspektivet hjelper oss å fokusere på de samlede mulighetsbetingelser som må til for at endringer skal få levedyktig gjennomslag. Når noe stopper opp, skyldes det at det aktuelle tiltaket eller "leddet" i endringsprosessen ikke er gjennomførbart materielt, sosialt eller kulturelt. Et endringstiltak kan være materielt gjennomførbart, men ikke nødvendigvis sosialt eller kulturelt.

Et eksempel er bistandsprosjektet i Bolivia som forsøkte å gjeninnføre en jordbruksmetode som aymara-indianerne hadde forlatt for flere hundre år siden. Prosjektet forutsatte nybrott. De materielle vilkårene var tilgjengelig. Det var rikelig med ubrukt mark og man behøvde heller ikke benytte importerte arbeidsredskaper. Landsbyen kunne stille opp med nok arbeidskraft. Men da prosjektet skulle starte opp, protesterte bøndene kraftig likevel - det var ikke kulturelt og religiøst gjennomførbart. Pachamama (jordgudinnen) kunne ikke tillate pløying av ubrukt mark! Prosjektfolkene maktet etterhvert å overtale bøndene til å prøve. De erfarte

at den umiddelbare, guddommelige straffen uteble, og at avlingene faktisk ble veldig gode. Men etter et par års tids stoppet tiltaket likevel opp. Landsbybefolkningen var nemlig blitt vant til sesongmigrasjon til La Paz, og var ikke spesielt interessert i den krevende og vedvarende arbeidsinnsatsen som den gamle (eller egentlig nye) dyrkingsformen fordret. Frykten for guddommelige represalier satt også langt inne og kvelte til slutt interessen til de få som var igjen (Kolata 1996: 220).

I denne artikkelen vil jeg særlig fokusere på utfordringer vedrørende kulturell bærekraftighet. Som eksempelet fra Bolivia viser, er den kulturelle dimensjonen ofte avgjørende for et prosjekts gjennomslagskraft. Det hjelper lite om mange andre elementer er på plass hvis ikke kulturelle forestillinger samarbeider. I bistandsdiskursen blir tradisjonelle kulturelle forestillinger og praksiser ofte fremstilt som "stengsler" (obstacles) for utvikling (Snyder 2005: 8). Denne type kommentar viser nettopp en forståelse for den avgjørende betydning som ideer, oppfatninger og holdninger har for utvikling. Et tiltak må ikke bare være praktisk gjennomførbart, men også tenkbart.

Kulturell læring og kultur i kontekst

I slike sammenhenger kan det være fristende å sette inn et ensidig press mot de kulturelle forestillingene som skal erstattes med nye. En slik strategi virker mot sin hensikt av flere grunner. For det første kan det oppleves som en overkjøring av noe som erfarer som normalt og riktig, og som dermed skaper forvirring, avsky og motreaksjoner. For det andre er det et smalsporet blikk som overser at selv om kultur er et avgjørende anliggende, er det aldri isolert fra andre sider ved samfunnslivet. For det tredje overser man kraften som ligger i hvordan mennesker tilegner seg kulturell kunnskap. Av disse grunner, som forklares nærmere i fortsettelsen, ønsker jeg å bringe til torgs anliggendet om at kultur er noe man må samarbeide med istedenfor å motarbeide, og det gjelder særlig i pre-moderne og pre-sekulære kontekster.

Prosessen med å skape orden i tilværelsen og regulere sosio-kulturelle ordninger kan utvikle seg til å bli svært alvorlig dersom samfunnet er under press utenifra og har behov for å finne styrke i samhold. Dette er en vanlig situasjon i helt eller delvis pre-kapitalistiske samfunn som har produksjonssystemer der sam-

funnsmedlemmene er avhengige av samarbeid og gjensidig hjelp på en helt annen måte enn hvor man kjøper sosialt uforpliktende produkter og tjenester (Mayer 2002). Religiøse forestillinger er særlig effektive midler til å begrunne og sanksjonere reguleringer fordi de er egnet til å mobilisere dyp overbevisning, frykt og respekt. Den som forbryter seg mot religiøst forståtte forordninger, utsetter seg for guddommelig fordømmelse og straff. Religiøse forestillinger om hva som er riktig og troverdig, fester seg dypt i kropp og sinn og kan være seiglivede i behovet for å få forståelsesmessig kontroll også i møte med nye livssituasjoner. Andinsk forskning har eksempelvis studert hvordan overgang til markedsøkonomi handler om at fertilitetsritualer fra jordbrukslivet blir anvendt overfor nye produksjonsmidler som penger, taxier, butikker osv. (eks. Irarrázaval 1992, Harris 2000). I Bolivia gikk jeg en gang sammen med en indianer i retning av et juv som lokalbefolkningen oppfattet som tilholdssted for farlige ånder. Selv om min følgesvenn hadde vært kristen i mange år og ikke lenger "trodde" på slike forestillinger, følte han seg mer og mer ubekvem og også fysisk uvel dess nærmere vi kom.

Kroppsliggjort kultur (embodied culture) er et perspektiv som nettopp peker på hvorfor den kulturelle kunnskapen som mennesker tilegner seg, blir så seiglivet. Fra neurologisk forskning har man hentet innsikter i hvordan læring er et intrikat samspill mellom kropp og sinn og hvordan det er umulig å skille bevisst og ubevisst kunnskap (Csordas 1994). Den "økologiske hjernen" (Shore 1998) er et uttrykk for hvordan forestilling og mestring blir sammen i å skape dype psykosomatiske atferdsmønstre. Når kultur er mye mer enn teoretisk kunnskap, forstår vi bedre hvor traumatisk kulturell overkjøring utenifra kan oppleves.

Viktigst er kanskje den nye innsikten i hvordan kulturell læring faktisk foregår, nemlig som *gradvis* overgang fra det bestående og til det nye. Læring og mestring av nye ting handler om å etablere forbindelser (connections) gjennom å skape metaforiske eller analoge "brohoder" til et eller annet i det nye som en kan dra kjensel på (Strauss og Quinn 1997: 48-82, Lakoff and Johnson 1999). Hvis det nye kommer for brått på og er for fremmed, kan det være vanskelig, enn si umulig, å finne noen brohoder. Studier av kulturelle blandingsformer som hybridisering og religiøs synkretisme har med dette fått ny aktualitet. Skal endringstiltak lykkes,

må de i beste fall handle om tålmodige og forståelsesmessig ikke-truende overgangsstrategier. Fredrik Barth (1987) illustrerer godt dette anliggende i sin etnografiske fremstilling av pedagogikken til de religiøse lederne blant ok-folket på Papua Ny Guinea. Fra tid til annen introduserer lederne nye elementer i sin opplæring av nye generasjoner ok-medlemmer, men innovasjonene er ikke mer radikale enn at de oppfattes som forenlige med den gjeldende troverdighetsstrukturen. De nye elementene utgjør instanser i en prosess som former kunnskapsuniverset kontinuerlig, men som folk knapt merker

Antropologi hjelper oss å se kulturelle og religiøse forestillinger i deres samfunnsmessige sammenheng ved å forholde oss til dem *i bruk*. Når vi betrakter et sosialt samhandlingsmønster vet vi at det ligger kulturelle føringer bak, og dessuten vet vi at der mennesker gjør noe, skjer det flere ting. Sosiale sekvenser er *multi-funksjonelle*. Eksempelvis har utførelsen av et rituale til Pachamama før pløying opplagt en religiøs hensikt, men det handler samtidig om produksjon og reproduksjon av kunnskap om natur, jordbruk og teknologi, markering av sosialt samhold og eiendomsrett for de som deltar, manifestasjon av politisk kontroll osv. Mange interesser som teller med, glir inn i og forsterker hverandre, og gjør at kulturelle forestillinger får gode levevilkår. Det er stor kraft i religiøse forestillinger som markerer grenser for det forståelige og som samtidig brukes til å mobilisere sosio-politisk samhold og dermed også skillelinjer overfor utenforstående.

Etiske anliggender

Denne korte innføringen i antropologiske perspektiv på hvordan ulike sosiale, materielle og kulturelle forhold står i sammenheng handler om å understreke at endringsagenter gjør klokt i å finne ut av hvordan et samfunn fungerer i alle sine bestanddeler før man setter i verk endringstiltak. Å ta hensyn til bærekraftighet er å spore opp samfunnets smertegrenser, og det bevisstgjør på nødvendigheten av å introdusere tilpassede innsatser som samarbeider med, istedenfor å utfordre samfunnsformasjoner utover tålegrensen. Nye tiltak som byr på gjennomførbare og tenkbare overganger, har større sjanser til å lykkes med å få gjennomslag og generere nye bærekraftige konfigurasjoner.

Ikke minst kan dette anføres som et etisk anliggende, og det

er aspekt som dessverre ikke har vært særlig framme i den faglige diskusjonen om bistand. Bistandshistorien er full av tiltak som var godt ment, men som var reduksjonistiske i den forstand at de ikke var plassert inn i en større sammenheng og dermed ikke hadde oversikt over ringvirkningene de genererte. Noen umiddelbare resultater kunne kanskje fortone seg som positive, men samlet sett tålte ikke samfunnet presset på bærekraftigheten, og mennesker ble tvunget ut i for eksempel fattigdom og retts- og eiendomsløs tilstand. Misjonskirker som gikk hardt fram for å avskaffe polygami, er et klassisk eksempel. Man tvang gjennom monogami med det som følger at polygame hushold gikk i oppløsning. Overflødige koner, og i tilfeller også barn, ble rettsløse, og produksjonssystemer kunne ikke lenger opprettholdes pga. mangel på arbeidskraft. Det kunne ta lang tid før slike familier tilpasset seg de nye forholdene, og i mellomtiden hadde menneskeliv gått til grunne (eks. Fasholé-Luke 1978: 109). Samtidig som kirke- og bistandsorganisasjoner ikke kan ta på seg ansvaret for samfunnsutvikling, er det likevel et etisk anliggende å ha så helhetlige planer som mulig.

Videre er det problematisk når bistandsprosjekter har den effekt å stille en befolkning i kulturell-religiøs skammekrok. "The best way to cause people long-lasting pain is to humiliate them by making the things that seem most important to them look futile, obsolete and powerless", hevdet filosofen Richard Rorty (Edwards 1999: 199). Ydmykelse er en av de farligste politiske drivkreftene i vår tid (Lindner 2006), og nettopp omtrentlig håndtering av religion er en vesentlig bidragsyter til det. Det er tragisk når internasjonalt utviklingssamarbeid blir arena for å anskueliggjøre og institusjonalisere overlegenhet. Selv om et bistandsprosjekt utenifra mener å kunne tilføre et lokalsamfunn noe som er objektivt bedre, må vi ikke glemme hvordan utvikling alltid har foregått i vårt eget samfunn, og det bør prege både holdning og metode: Utvikling er en kontinuerlig, evolusjonistisk prosess. Nye innsikter og løsninger er videreføring av gamle. Tålmodig tilnærming er særlig krevende i samfunn som av utenforstående oppleves å være styrt av "overtro" eller av normer som oppleves å stride mot kristne og humanistiske idealer.

I det følgende skal jeg presentere tre kasi som aktualiserer spørsmål om kulturell bærekraftighet i møte med utenlandske

endringstiltak. I alle tre eksemplene spiller det religiøse en sentral rolle i befolkningens kunnskapshorisont, og vi ser tre forskjellige utviklingsforløp.

Kamouflert religion i Peru

Vilque Chico heter en landsby i det sørlige Peru som kom i kontakt med en utenlandsk bistandsorganisasjon. Utlendingene la merke til vannet som rant fra et oppkomme i fjellsiden, forbi noen bosetninger og inn i en større elv nede på slettelandet. Landsbybeboerne hentet drikkevann fra bekken, vasket sine klær langs bredden og husdyr drakk av den. Vannressursene burde utnyttes mer effektivt, syntes både utlendingene og organisasjonens peruanske ingeniører. Vannet kunne f.eks. føres i kanaler fra oppkommet direkte til bosetningene og videre benyttes til å vanne åkerlappene bortenfor husene. Permanent vanntilførsel kunne til og med gi muligheter til å utvide jordbruksproduksjonen til to dyrkingssesonger.

Ideelt sett skulle utviklingstiltak komme som initiativ fra lokalbefolkningen. I dette tilfellet kom nok idéen om kanalene strengt tatt utenfra, men gjennom samtaler gikk det ikke så lang tid før landsbybefolkningen ga den sin tilslutning. Bistandsorganisasjonen skulle ha det tekniske ansvaret og levere sementen som trengtes, mens lokalbefolkningen skulle levere sand og stein og gjøre det manuelle arbeidet. Etter noen ukers intens og entusiastisk jobbing, var kanalene ferdig.

Jeg besøkte Vilque Chico noen år etter at kanalprosjektet var ferdig. Vannet rant i kanalene, men det ble ikke benyttet til så mye, i hvert fall ikke til to jordbruks sesonger. I sin frustrasjon over manglende interesse for "utvikling", hadde den utenlandske prosjektledelsen karakterisert befolkningen som lat og tiltaksløs. Men hovedårsaken til at jordbruksproduksjonen fortsatte som før, var egentlig ganske opplagt: i den andinske, religiøse virkelighetsforståelsen og den rituelle kalenderen er det rett og slett ikke plass til to dyrkingssesonger! Pachamama er bare mottakelig for befruktning én gang i året, i august måned.

Det var vanskelig å få svar på spørsmålet om hvorfor befolkningen hadde gått god for prosjektets hovedidé hvis de likevel visste at den ikke var gjennomførbar. Noen antydte at politiske interesser hadde vært utslagsgivende. Det var f.eks. viktig for

landsbylederne å vise mobiliseringsevne og demonstrere kompetanse til å forhandle med representanter fra utenverdenen. Videre hadde bistandsprosjekt en symbolfunksjon i form av å redusere den utviklingsmessige avstanden mellom landsbyen og den moderne verden der ute. Men jeg merket med særlig interesse følgende kommentar: "Vi er vant til at utlendinger og utdannede folk fra byene ser ned på oss. Hvis vi hadde protestert mot planene fordi de ikke passet med vår tro, ville vi ha blitt utsatt for latterliggjøring. Derfor lot vi være å si noe om det. Noen forsøkte å si det til forsiktig til ingeniørene, men skjønte fort at det ikke nyttet."

Det ble altså ikke noe av økt jordbruksproduksjon i Vilque Chico fordi lokalbefolkningens virkelighetsforståelse ikke tillot det. De utenlandske bistandsekspertene hadde ikke foretatt nok forundersøkelser og var blinde for dette forholdet. De trodde at landsbybeboernes tilslutning var enighet om at den utenlandske idéen var bedre, og syntes nok at det ikke var nødvendig å sette seg inn i gjeldende tekning og praksis siden dette nå likevel skulle erstattes med noe nytt. Det prosjektet i hvert fall oppnådde var å stille befolkningen i forlegenhet.

Vique Chico-samfunnet har et rikt rituellet liv. Overgangene mellom pløying, vekst og innhøstning markeres med fester som også handler om at lokalbefolkningen samles for å vedlikeholde fellesskap og tilhørighet. Blant annet er det viktig at migranter kommer tilbake til festen for skytshelgenen for dermed å vedlikeholde rettigheter til jordeiendommer. Folk vi snakket med var fornøyd med hvordan året var innrettet, og hadde ikke til hensikt å endre religionen. Hvis de skulle ha ønsket seg hjelp til utviklingstiltak måtte det være bedring av skolehuset, svarte en representant for landsbyen.

Dualistisk misjon i Argentina

Misjonæren og antropologen Elmer S. Miller skapte reaksjoner da han i 1970 publiserte en artikkel hvor han karakteriserte misjonærer som "sekulariseringsagenter" (Miller 1970). Hans anliggende var at den nordamerikanske mennonitt-misjonen han arbeidet for, hadde etablert sin virksomhet blant toba-indianerne i det nordre Argentina etter en modell som kolliderte fullstendig med den lokale kulturelle-religiøse forestillingsverden. Misjonen baser-

te seg på en sekularisert modell som konseptuelt og praktisk skilte mellom åndelige og materielle virksomheter. Menighetsarbeidet med søndagsgudstjeneste som hovedaktivitet tok seg av åndelige spørsmål, mens helseklinikk og jordbruksprosjekt arbeidet etter naturvitenskapelige prinsipper. Toba-indianerne ble forvirret av denne dualistiske oppstillingen. Den ene delen av virksomheten refererte til det guddommelige, men ikke den andre, samtidig som misjonærpersonellet operasjonaliserte begge.

Et utviklingsforløp som den vestlige verden hadde brukt generasjoner på, ble her presset inn i en urimelig kort tidshorison, hevdet Miller. Han postulerte at presset som misjonærenes dualisme skapte, ville kaste befolkningen ut i en anomisk eller krisebetont forståelse og som ville avstedkomme en ukontrollert sekulariseringsprosess.

30 år senere vender Miller tilbake til nordre Argentina. I likhet med Peter Berger (1999) og andre forskere, erkjenner han at deres nokså mekaniske og programmatisk sekulariseringsmodeller ikke har slått til (Miller 2003). Krisebetont sekularisering har skjedd i noen grad, men bildet som tegnet seg handler heller om hvordan lokalbefolkningen maktet å absorbere det nye inn i deres holistiske forståelse. Tobaene har evnet å omtolke, omkategorisere og inkorporere misjonærenes budskap og praksis i hybridiserte former. Tobaene har selv funnet egne brohoder inn i naturvitenskapelig medisin og jordbrukspraksis. Spørsmål knyttet til helse og produksjonsmessig forhold er tatt inn i kirkens ritualer, og religiøse seanser er blitt en del av helbredelsesregimet. Miller medgir at han undervurderte tobaenes kulturelle elastisitet (ibid.: 6).

Renhet og urenhet i Tanzania

Utviklingsforløpet til Haydom misjonssykehus i nordre Tanzania de siste 50 årene er et av de mest fascinerende eksemplene i norsk bistandshistorie. Det var i begynnelsen av 1950-årene at Norsk Luthersk Misjonssamband ønsket å starte helsearbeid på sitt nye misjonsfelt i Mbulu-høylandet og fikk anvist av de britiske kolonimyndighetene et fullstendig fraflyttet sletteland flere mil unna nærmeste bosetning. Området var blitt nedhogt og rensket for tsetse-fluen, og myndighetenes strategi var at sykehuset ville tiltrekke både tilbakeflytting og ny bosetning. Planen slo til – i dag bor ca. 500 000 mennesker i dette området (Enes 2004).

Foruten selve sykehusdriften, har sykehuset og dets eier (tidligere NLM, nå Mbulu bispedømme i Tanzanias lutherske kirke) stått bak opprettelsen av en omfattende skolevirksomhet (grunnskole, videregående skole, hjelpepleierskole og sykepleierskole) og utbyggingen av vegnett og vannforsyningssystemer m.m. Haydom er blitt en "booming city", slik en stolt tanzanianer uttrykker det, som har tiltrukket seg handelsvirksomhet og servicenæringer. Det er fortsatt de etniske gruppene iraqw og datoga som utgjør det største befolkningsgrunnlaget, men tilflyttingen fra andre områder har skapt et flerkulturelt samfunn.

Sykehuset hadde imidlertid en vanskelig oppstart som skyldtes at virksomheten representerte en formidabel utfordring av iraqwenes kulturelle og religiøse virkelighetsforståelse. Iraqwene praktiserte strenge rituelle forordninger mot urenheter, *meeta*. Man ble uren av forhold som det å ha berørt et menneskelig, berøre blod frembrakt av metall og bruke vann fra farlige kilder som for eksempel en brønn. Det var tilholdssted for urenheters ånd Netlaangw. Sykehuset fikk vann fra en brønn som en av de norske misjonærene hadde bygd. Det er ikke vanskelig å forestille seg at sykehuset ble oppfattet som svært urent, og bare pasienter som fra før var urene eller døden nær, våget å komme dit (ibid.: 78-86).

Misjonærene hadde ingen forståelse for iraqwenes *meeta*-forordninger, som de opplevde brøt klart med et kristent menneskesyn. I sin reportasjebok *Seier ved grensene*, skrevet etter en reise til Tanzania i 1967, målbar eksempelvis misjonslederen Steinar Hunnestad det som var datidens tankegang: "I hedenskapet rår Satan. Gjennom sine åndemakter, sin åndehær (Ef 6) styrer han folks tanker og tro, behersker dem gjennom frykt og tilbedelse, ofringer og tjenester, gjennom vankunnighetens ubeskrivelige hjelpeløshet" (siteret i ibid., s. 81). Helsearbeidets hensikt var ikke bare å lindre sykdom og nød. Det skulle også virke til å "åpne dører for evangeliet". Gjennom møtevirksomhet ved kirken i Haydom og sengebisøker hos pasientene, ble kristen påvirkning formidlet. Det har i alle år vært et tett samvirke mellom sykehuset og den kirkelige aktiviteten i hele området, slik at det er de færreste som ikke forstår at sykehuset er en kristen virksomhet.

Det er ikke vanskelig å forestille seg at misjonens praksis var svært kontroversiell blant befolkningen de første årene, og at

mange iraqwere ble satt under et eksistensielt press, tilsvarende det Miller beretter om fra Argentina. Misjonsarbeidet og sykehusets 50 år lange historie i området synes å vise at *meeta* reglene lot seg overvinne. Og da kan det være grunn til å anfekte poengene i denne artikkelen; som handler om hensyntagen til de stedegne kulturelle kategorier. Er det ikke utvikling i henhold til overordnede verdier som teller, om det så koster noen overkjøringer av sosio-kulturelle forestillinger?

Det er ingen tvil om at kirkens totale og massive tilstedeværelse i Haydom-området har hatt stor innvirkning på utviklingsforløp. I sin bok trekker imidlertid Enes frem et til da utkjent forhold som setter oss på sporet av anliggendet i denne artikkelen; nemlig hvordan kunnskapsbygging og utvikling alltid handler om gradvis forståelsesmessig ekspansjon, slik Strauss og Quinn (op. cit.) hevder. Enes har nemlig evnet å "gå bak" fortellingen om normativ hensikt og synlig utvikling. Han trekker fram en historie som skal ha skjedd relativt kort tid etter at sykehusdriften på Haydom var i gang og kontroversene om *meeta*-spørsmålet var et faktum. Det fortelles at de ledende religiøse og politiske aktørene blant iraqw-folket besluttet å unnta Haydom-området fra *meeta*-reglene, og dermed fikk ingenting av alt som foregikk ved sykehuset farlige konsekvenser. Haydom ble erklært som "rent". Et av forholdene som bidro til å trekke en slik konklusjon, var ledernes vurdering at vannet som ble pumpet fra en brønn og frem til sykehuset ikke var urent likevel fordi Netlaangw neppe kunne forflytte seg gjennom maskineri og rør (ibid.: 86).

De lokale ledernes beslutning bekreftet *meeta*-ideologiens gyldighet samtidig som det er et eksempel på iraqw-folkets fleksible evne til å inkorporere nye ting og fenomener på egne premisser (Rekdal 1999: 80-83). Kan hende lå det også politiske og pragmatiske hensikter bak ledernes beslutning. *Meeta* er generelt sett blitt svekket blant iraqw-folket i løpet av de femti årene som har gått og synes å være helt borte noen steder. Noen steder har det endret form ved at for eksempel jenter som blir gravide utenom ekteskapet ikke lenger blir isolert ute i skogen, men blir forvist noen måneder til Arusha eller satt bort en tid til kristne familier. Men selv mange kristne synes å være engstelige for bestemte typer dødsfall som for eksempel av diende spedbarn. Et interessant trekk er at mens *meeta* er blitt svekket blant iraqwene, er det

blitt innført blant datogaene, der det kalles *metida* (Selvik 1998, Rekdal op. cit., Blystad 2000).

Oppsummering

Det stilles økte krav til effektivisering og resultatproduksjon i bistanden. Denne artikkelen har forsøkt å peke på at metoden som den nye tankegangen er plassert inn i, bør evne å fange inn dynamisk kompleksitet og sammenheng på en helt annen måte en hva lineære og selektive metoder makter. Det er paradoksalt dersom ønsket om å bygge opp kompetanse amputeres pga reduksjonistiske metoder. Antropologi kan bidra med tilnærming-er til både planlegging, gjennomføring og monitoring som ikke mister totalblikket av syne. Fokus på forskjellige former for bærekraftighet; materiell, sosial og kulturell som må ivaretas samtidig, er et anvendelig grep. Tiltak som settes i verk må ikke sprengre grensene for hva som er gjennomførbart, men tålmodig finne evolusjonistiske former som er operasjonaliserbare og meningsfulle underveis, og ikke bare som "sluttprodukt".

I denne artikkelen har jeg særlig pekt på nødvendigheten av ta hensyn til kulturell-religiøs bærekraftighet, og å se den i materiell og sosial sammenheng. Empiriske eksempler har illustrert at bistandsprosjekter som ikke er forankret i lokalt meningsfulle strukturer, har lett for å gå i stå. I noen sammenhenger er de lokale variablene slik at grenseoppgangene synes uoverstigelige. Andre ganger, som i eksemplene fra Argentina og Tanzania, ser vi at selv om kulturelle forestillinger er seiglivede, kan de også være fleksible når forholdene for endringer legges til rette på forståelige måter. Til overmål viser de to eksemplene hvordan det var lokalbefolkningen selv som fant måter å overkomme utlendingenes kulturelle stengsler.

Å komme utenfra diskvalifiserer selvsagt ikke fra å kunne ha idéer og løsninger som objektivt sett er riktige eller riktigere. Men god bistand tar hensyn til de lokale forutsetningene inkludert kultur og religion, istedenfor å motarbeide dem. Det skaper det beste grunnlaget for tillitsfullt samarbeid og robust utvikling. For, som det heter blant ewe-folket i Ghana; "tilværelsen er som baobab-treet; et enkeltmenneske greier ikke rekke rundt det."

Referanser

- Allen, Catherine 1988 *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*, Washington: The Smithsonian Institution
- Barth, Fredrik 1987 *Cosmologies in the Making, A Generative Approach to Cultural Variation in Inner Guinea*, Cambridge: Cambridge University Press
- 1994 *Manifestasjon og prosess*, Oslo: Universitetsforlaget
- Berger, Peter 1999. "Introduction: secularization reconsidered" i Berger, Peter L. (red.): *The Desecularization of the World: Resurgent religion and world politics*. Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center.
- Blystad, Astrid 2000 *Precarious Procreation: Datoga Pastoralists in the Late 20th Century*, Dr. polit. avhandling i sosialantropologi, Bergen: Universitetet i Bergen
- Enes, Bjørn 2004 *Eventyret i Haydom, Haydom Lutheran Hospital 1955 – 2005*, Kristiansand: Fædrelandsvennen forlag
- Edwards, Tony 1999 "Religion, Explanation and the Askesis of Inquiry", i Russell McCutcheon (red.): *The Inside/Outside Problem in the Study of Religion*, London: Cassell
- Fasholé-Luke, Edward 1978 *Christianity in Independent Africa*, London: Rex Collings
- Kaarhus, Randi 2000 "Økologisk antropologi. Natur, kultur og subsistensformer", i Finn Sivert Nielsen og Olaf H. Smedal (red.): *Mellom himmel og jord, tradisjoner, teorier og tendenser i sosialantropologien*, Bergen: Fagbokforlaget
- Kolata, Alan 1996 *Valley of the Spirits, A Journey into the Lost Realm of the Aymara*, New York: John Wiley & Sons.
- Lakoff, George og Mark Johnson 1999 *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books
- Lindner, Evelin 2006 *Making Enemies: Humiliation and International Conflicts*. Westport: Praeger
- Miller, Elmer S 1970 "The Christian Missionary. Agent of Secularization", *Anthropological Quarterly*, 43(1): 14-22.
- 2003 "Secularization Theory Reconsidered – Perspectives from the Argentine Chaco", *Acta Americana*, 11(2): 5-18.

- Rekdal, Ole Bjørn 1999 *The invention by tradition: creativity and change among the Iraqw of northern Tanzania*, Dr. polit. avhandling i sosialantropologi, Bergen: Universitet i Bergen
- Selvik, Ellen 1998 *Channeling flows of blood and water. A study of gender, fertility and seclusion practices among Irawq people in Tanzania*, hovedfagsoppgave i sosialantropologi, Oslo: Universitetet I Oslo
- Shore, Bradd 1996 *Culture in Mind: Cognition, Culture and the Problem of Meaning*, New York: Oxford University Press.
- Snyder, Katherine A. 2005 *The Iraqw of Tanzania: Negotiating Rural Development*, New York: Westview
- Strauss, Claudia og Naomi Quinn 1997 *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*, Cambridge: Cambridge University Press.

Asle F. Jøssang, 1956. Sosialantropolog. Faglig leder for tverrkulturell kommunikasjon ved Mediehøgskolen Gimlekollen, Kristiansand. Prosjektkoordinator for mastergrad i interkulturell kommunikasjon for utvikling ved Universidad San Fransisco Xavier, Sucre, Bolivia.

"Pachama will not allow it": The relationship between development aid and cultural viability

Norwegian development aid is being subject to increasing demands for producing tangible results, and for building competence about effective processes of generating change. A recurring problem is that projects fail because one or various elements are not feasible or operational. This article advocates applying the anthropological perspective on how the different components of society co-exist and interact ecologically, together with qualitative research methods in order to identify the material, social and cultural conditions that facilitate or restrain changes. Referring to empirical cases from Latin America and Africa, and emphasizing insights from embodiment theory on how cultural knowledge is produced, the principal argument of the article is that development projects ought to take seriously the need to operate in ecological and evolutionary fashion to the existing cultural (including the religious) perceptions of viability.