

VID MISJONSHØGSKOLEN

KYR ELLER KYRKJE?

DATOGAFOLKETS IDENTITETSOPPLEVINGAR I KONTRASTEN

MELLOM KYRKJAS MONOGAME EKTESKAPSPOLITIKK OG

DATOGAFOLKETS POLYGAME EKTESKAPSTRADISJON I MBULU-

DISTRIKTET I TANZANIA

MASTEROPPGÅVE I GLOBALE STUDIAR

MGS-320

av

SILJE KARIN VATNAMOT ÅBERGE

Våren 2016

FORORD

Denne masteroppgåva har ikkje har blitt til som eit individualistisk prosjekt, men ved hjelp av mange viktige personar, som anten direkte eller indirekte har bidrege til dette ferdige resultatet. De fortener alle eit stort takk!

Først og fremst vil eg takke mine informantar som villig stilte opp og delte sine personlege opplevingar og unike erfaringar. Utan dykk ville denne oppgåva aldri blitt til. *Badischooda!* Eit stort takk går òg til min tolk, Magisaeli Manya, og til min alltid like trufaste medhjelpar, Herman Malleyeck, for all bistand og hjelp både under feltarbeidet og via e-post gjennom skriveprosessen. Elles vil eg takke alle tilsette ved kulturorganisasjonen Four Corners Cultural Programme (4CCP) for god hjelp og for lån og tilrettelegging av intervjulokale. *Asanteni sana!*

Eit takk går òg til Tomas Sundnes Drønen som rettleia meg gjennom feltførebuingar og feltarbeid. Eit særskilt takk til Asle Jøssang, for grundig rettleiing og konstruktive tilbakemeldingar gjennom heile skriveprosessen. Din kunnskap og di oppriktige interesse for denne oppgåva har betydd mykje!

Vidare vil eg takke familie, venner og klassekameratar for all oppmuntring og støtte. Takk for at de alltid har hatt trua på meg, og for at de har gitt meg gode klemmar og nødvendige pusterom.

Tusen takk til Birkelands legat for økonomisk støtte til gjennomføringa av feltarbeidet!

Stavanger, mai 2016

Silje Karin Vatnamot Åberge

INNHALDSLISTERE

1. INNLEING.....	s. 6
1.1. Bakgrunn for temaval.....	s. 6
1.2. Om Mbulu-distriktet.....	s. 6
1.3. Om datogafolket.....	s. 9
1.3.1. ‘Man without cattle’.....	s. 10
1.3.2. Fruktbarheit.....	s. 10
1.3.3. Andenes plass i tilveret.....	s. 12
1.3.4. Relasjonar til nabogrupper og styresmakter.....	s. 14
1.3.5. Relasjonar til misjon og kyrkje.....	s. 17
1.4. Avgrensing og problemstilling.....	s. 18
1.5. Oppgåvas struktur.....	s. 19
2. METODE.....	s. 20
2.1. Introduksjon.....	s. 20
2.2. Kvalitativ forsking.....	s. 20
2.2.1. Intervju.....	s. 21
2.2.2. Informantar.....	s. 24
2.3. Metodologiske utfordringar.....	s. 24
2.3.1. Sjølvpresentasjon.....	s. 24
2.3.2. Å bu på «arbeidsplassen».....	s. 25
2.3.3. Bruk av tolk.....	s. 26
2.3.4. Kulturforståing.....	s. 27
2.4. Etiske utfordringar.....	s. 28
2.5. Avslutning.....	s. 30
3. TEORI.....	s. 31
3.1. Introduksjon.....	s. 31
3.2. Sosialantropologiske perspektiv på slektskap, identitet, ekteskap og polygami.....	s. 31
3.2.1. Slektkap og gruppetilhørsle.....	s. 32
3.2.2. Identitet.....	s. 33
3.2.3. Ektekap og polygami.....	s. 36

3.3. Kristendom i Aust-Afrika.....	s. 39
3.3.1. Austafrikansk kyrkje- og misjonshistorie.....	s. 39
3.3.2. Polygami i det kristne Afrika.....	s. 42
3.4. Avslutning.....	s. 45
 4. PRESENTASJON AV DATA.....	s. 46
4.1. Introduksjon.....	s. 46
4.2. Førehandskunnskapar og opplevingskontekst.....	s. 46
4.2.1. Inngåing og vedlikehald av ekteskap.....	s. 47
4.3. Kyrkjas ekteskapspolitikk i praksis.....	s. 48
4.3.1. Annonsering av kommande ekteskap.....	s. 49
4.3.2. Forkynning frå innsida.....	s. 50
4.3.3. Forkynning til barn og unge.....	s. 50
4.4. Motivasjonar for å oppsøke kyrkjja.....	s. 53
4.5. Tradisjonell, kristen eller begge deler?.....	s. 54
4.5.1. Tradisjonens viktigkeit.....	s. 54
4.5.2. Polygami eller monogami?.....	s. 56
4.6. Framtida.....	s. 59
4.7. Avslutning.....	s. 61
 5. DRØFTING AV FUNN.....	s. 62
5.1. Introduksjon.....	s. 62
5.2. Meir enn «berre» kyrkje.....	s. 62
5.2.1. Påverknad frå fleire hald.....	s. 62
5.2.2. Kyrkjas mange roller.....	s. 64
5.3. Tidas slutt eller tids begynning?.....	s. 65
5.3.1. Ei kyrkje for alle?.....	s. 65
5.3.2. «Time has finished for these old men».....	s. 67
5.3.3. Kyrkja: Den nye familien.....	s. 68
5.3.4. Aktiv tilhørsle.....	s. 70
5.3.5. Å vere mor.....	s. 70
5.4. Ny identitet.....	s. 71
5.5. Avslutning.....	s. 74
 6. AVSLUTNING.....	s. 75

6.1. Refleksivitet.....	s. 75
6.2. Konklusjon.....	s. 75
6.3. Vidare forsking på området.....	s. 77
7. KJELDEHENVISNINGAR.....	s. 78

Kapittel 1

INNLEIING

1.1. Bakgrunn for temaval

Eg har hatt ei sterk dragning mot det afrikanske kontinent heilt sidan barnehagealder. I 2002 fekk eg oppfylt min største draum: Å besøke Afrika. Det har i ettertid blitt fleire reiser til Afrika, både privat og i studiesamanheng, og Tanzania må seiast å ligge mitt hjarte særleg nær. Spesielt har Haydom, som ligg i Mbulu-distriktet i det nordlege Tanzania, fascinert meg, då området fram til midten av 50-talet var «... en ubebodd bush.»¹ På 50-talet blei Haydom Lutheran Hospital bygd av misjonærar, noko som gjorde at det etablerte seg ein landsby, som i dag består av rundt 20 000 innbyggjarar tilhøyrande ulike etniske grupper, rundt sjukehuset.

Eg besøkte Haydom for første gong i 2011 gjennom ein studietur ved NLA Gimlekollen. Her fekk eg nærmare kjennskap til den seminomadiske og polygame folkegruppa datoga. Deira tradisjonelle og naturnære livsstil stod i ein kontrast til – og tidvis i konflikt med – storsamfunnet rundt. George Klima skriv at «Barabaig² tribal territory has always been concidered a ‘trouble area’ [...]»³, og denne konflikten har gjelde både tidlegare og noverande styresmakter, andre folkegrupper, samt statlege organ, kyrkje og utdanning. Denne spenninga mellom periferi og sentrum, småskala og storskala, finn eg interessant å studere nærmare i ei stadig meir global verd. Særleg er det ei pågåande spenning mellom den lutherske kyrkjas monogame ekteskapspolitikk i området og datogafolket som ei polygam folkegruppe med ein samfunnsstruktur basert på ein livsstil der fleire koner opplevast som viktig og til og med naudsynt. Eg finn det interessant å lære meir om korleis denne spenninga påverkar og opplevast av menneska som lever midt i den.

1.2. Om Mbulu-distriktet

Mbulu er eit av fem distrikt som ligg i Manyara-regionen i det nordlege Tanzania. Distriktet strekker seg frå Lake Eyasi i nord til Hanang i sør, omgitt av Babati i aust og Singida i vest.

¹ Bjørn Enes, *Eventyret i Haydom: Haydom Lutheran Hospital 1955-2005* (Kristiansand: Fædrelandsvennen, 2004), 3.

² I denne oppgåva bruker eg barabaig synonymt med datoga sjølv om barabaig eigentleg er ein klan under datogastammen. Barabaig er den største klanen tilhøyrande datoga, og både kulturelle tradisjonar og problematikk knytt til barabaig, synast å gjelde heile datogastammen.

³ George J. Klima, *The Barabaig: East African cattle-herders* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1970), 94.

Rundt 70% av datogafolket lever i Mbulu- og Hanang-distrikta.⁴ Bortsett frå vulkanfjellet Mount Hanang, på 3418 moh, er området stort sett prega av flate sletter og busklandskap.

Mbulu-distriktet er unikt då det er eit knutepunkt for folkegrupper tilhøyrande alle dei fire språkfamiliane på det afrikanske kontinent: *bantu*, *nilotisk*, *kushitisk* og *khoisan*. Av dei etniske gruppene i Mbulu-distriktet tilhører iramba og isanzu bantufolket, som innvandra frå Vest-Afrika, datoga nilotarane, som innvandra til området frå Aust-Sudan, medan iraqw tilhører det kushitiske folket, opphavleg frå Afrikas horn, og hadzabe tilhører den khoisanske språkfamilien, frå den sørlege delen av det afrikanske kontinent.⁵ Desse etniske gruppene har brukt med seg ulike preferansar i forhold til levemåte og bruk av landeområde, kor bantufolket og iraqw generelt lever som jordbrukskarar, datogafolket som kvegnomadar og hadzabe som jegerar og sankrar. Desse ulike preferansane i bruk av landeområdet må framleis i dag seiast å vera ei gjeldande utfordring og kjelde til konflikt.

Ikkje berre har grupper tilhøyrande afrikanske språkfamiliar innvandra til Mbulu-distriktet. Òg europearane har hatt interesser i området. Frå Europa kom først og fremst tyske kolonistar og britiske mandatar, men òg misjonærar busette seg i området. I starten gjekk kolonialismen og misjonen hand i hand, der begge hadde eit ønskje om å «sivilisere», men sjølv etter at Tanzania blei sjølvstendige frå kolonimaktene på 60-talet, har misjonen halde fram med å spele ei viktig rolle.⁶ Misjonærane har møtt på fleire utfordringar i området, og Fjose nemner polygami som eit eksempel: «[...] misjonen i Tanzania [fulgte] den praksis at om en mann med flere koner ville bli en kristen, måtte han leve i ekteskap bare med én. Samtidig hadde han forsørgeransvar for den – eller de – han ikke levde sammen med.»⁷ Praksisen om å forby polygami står i kontrast til – og i tillegg i konflikt med – den livsstil som er viktig i eit tradisjonelt datogasamfunn. Datogafolkets tradisjonelle livsstil vil bli gjort grundigare greie for under.

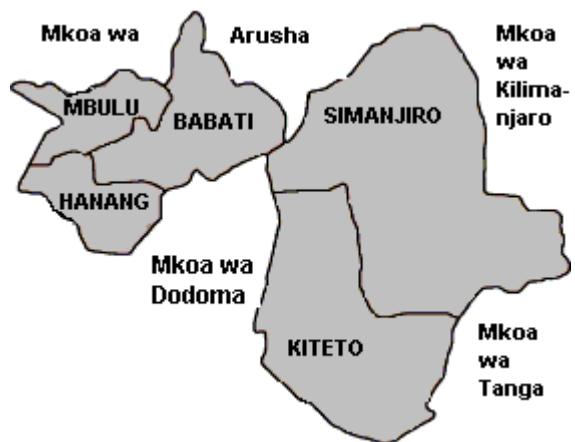
⁴ Daniel K. Ndagala, «The Unmaking of the Datoga: Decreasing Resources and Increasing Conflicts in Rural Tanzania», *Nomadic Peoples*, nr. 28 (1991), 71.

⁵ Four Corners Cultural Programme, «About our families», henta 02. februar 2016 frå <http://www.4ccp.org/index.php?page=about-our-families>.

⁶ Olav Fjose, *En ny gave - en ny oppgave: Norsk Luthersk Misionssambands arbeid i Tanzania* (Oslo: Norsk Luthersk Misionssamband, 1994), 19.

⁷ Fjose, *En ny gave*, 81.

Figur 1.1. Kart over Manyara-regionen med sine fem distrikt: Mbulu, Babati, Hanang, Simanjiro og Kieto.⁸



Figur 1.2. Slettelandskap i område særleg busatt av datoga i Mbulu-distriktet.⁹



⁸ Andrew Coe, «TZ Manyara wilaya», i *Wikipedia*, sist endra 21. februar 2006, https://sw.wikipedia.org/wiki/Picha:TZ_Manyara_wilaya.gif.

⁹ Alle fotografi som er brukte som illustrasjonar i denne oppgåva er private bilete eg har teke sjølv.

Figur 1.3. Yrande liv på den månadlege marknadssøndagen i Haydom. Her møtast både seljarar og kjøparar frå ulike etniske grupper.



1.3. Om datogafolket

Datogafolket tilhører som nemnt over nilotfolket som innvandra til mellom anna Nord-Tanzania frå Aust-Sudan.¹⁰ Talet på menneske tilhøyrande datoga varierer frå 30 000 til 75 000.¹¹ Tradisjonelt sett har datogafolket livnært seg gjennom å vere kvegnomadar, og dei lever i nær kontakt med naturen. Ei tradisjonell hushaldning er omringa av eit gjerde av tornebuskar – *hiligweanda* – som beskyttar både dyr og menneske. Ulike hus er bestemte for ulike menneske, og dei er bygde av «[...] thick wooden poles and branches covered with a mixture of cow dung, soil and water [...].¹² Mannens hus, *hulanda*, ligg nærmest inngangen, og så ligg kvinnenes hus lenger inne i inngjerdinga, med den første konas hus først. Tydeleg kjønnsdelte arbeidsoppgåver er vanleg, der kvinna tek seg av hushald, matlaging og barnepass. Kvinner og barn har i tillegg ansvar for å ta seg av småfe, medan mannen gjerne er ute og gjeter storflokken.

¹⁰ Four Corner Cultural Programme, «About our families», henta 16. februar 2016 frå <http://www.4ccp.org/index.php?page=about-our-families>.

¹¹ Alyson G. Young, «Datoga», henta 25. januar 2016 frå <http://alysongyoung.org/datoga/>.

¹² Astrid Blystad, «Precarious Procreation: Datoga Pastoralists at the Late 20th Century» (Doktorgradsavhandling, Universitetet i Bergen, 2000), 152.

1.3.1. 'Man without cattle'

For datogafolket må storfe kunne seiast å vere ein viktig del av det å definere kven ein er, særleg for ein mann. For ein datogamann er storfeflokken med på å gi han både økonomisk tryggleik, ektefeller og innflytelse i samfunnet. Som Klima skriv: «A wealthy cattle owner, according to the Barabaig, is a man with approximately 500 head of cattle, four or more wives, many sons, and a few daughters.»¹³ Klima skreiv på 70-talet, og ting har endra seg noko sidan den gong, men at velstand er knytt til storleik på storfeflokk og familie, er framleis ein gjeldande tanke, særleg blant den eldre generasjonen av datogamenn. På den andre sida er fattigdom i forhold til storfe gjerne knytt til skam og det å vere mislykka: «Poverty in cattle is a social stigma carrying with it such reference names as 'Man without cattle', 'Man without a home' and 'Man without words'.»¹⁴ Slik sett er storfeflokken med på å legge grunnlaget for både biologisk og sosial eksistens for ein datogamann.

I forhold til ektesapsinngåing skil datoga mellom «bridewealth cattle» (brudepris), som er kyr gitt frå brudgommens familie til brudas familie, og «marriage cattle» (medgift), som er kyr gitt til ekteparet for å innrei eit livsopphald.¹⁵ På denne måten er storfe med på å skape og halde ved like relasjonar både mellom einskildmenneske og mellom familiar og grupper. Ein kan gjerne her dra ein link til den såkalla *allianseteorien* utvikla av den kjende strukturalisten Levi-Strauss.¹⁶ Hans allianseteori vil bli gjort grundigare greie for seinare, men den går kort forklart ut på at ekteskap fungerer som alliansebygging, og at «human societies had the choice of giving away their women to cement political alliances, or of keeping them to themselves and running the risk of being annihilated by superior enemies.»¹⁷ Denne forma for alliansebygging gjennom ekteskap er viktig i ektesapsinngåing blant datogafolket.

1.3.2. Fruktbarheit

Fruktbarheit er svært viktig hjå datogafolket, både når det kjem til menneske, dyr og landeområde, og Blystad skriv at «[t]he intense desire to have children is at the core of Datoga experience.»¹⁸ Ho knyter i si avhandling fruktbarheitskonseptet til heile livssyklusen til datogafolket, der det å få barn er ein viktig del av både den sosiale og biologiske

¹³ Klima, *The Barabaig*, 15.

¹⁴ Klima, *The Barabaig*, 32.

¹⁵ Klima, *The Barabaig*, 67-69.

¹⁶ Susan Voss, «CLAUDE LEVI-STRAUSS: The Man and His Works», *The Nebraska Anthropologist* 3 (1977), 28.

¹⁷ Voss, «CLAUDE LEVI-STRAUSS», 28.

¹⁸ Blystad, «Precarious Procreation», 11.

eksistensen, men kor fruktbarheitskonseptet òg er knytt til hushald og livet etter døden.¹⁹ «Both men and women need children to achieve adult status, and they gain prestige, renown, and influence with the birth of every additional child.»²⁰ Frukbarheit hjå ei kvinne er særleg knytt til det tradisjonelle skinnskjørtet *hanangweanda*.²¹ Ei gift kvinne skal alltid bære sitt skinnskjørt. At skinnskjørtet ikkje er tillat å bruke ved utdanningsanstalar, har truleg ført til at mange kvinner ikkje har teke utdanning.²² I tillegg har gjerne andre folkegrupper reagert negativt på skinnskjørtet, og skjørtet har blitt brukt som eit aktivt verkemiddel av andre folkegrupper i krigar og konfliktar. Eit eksempel er ein krig mellom folkegruppene datoga og sukuma på 80-talet: «[T]he raiders at times put confiscated Barabaig women's sacred leather skirts over their heads when the raiding took place, a move so frightening to the Barabaig men and women that it threatened to paralyse their resistance completely.»²³

Frukbarheitskonseptet rommar likevel meir enn berre det å få barn for datogafolket. Blystad argumenterer for at måten den tradisjonelle husstanden er bygd opp på heng saman med kroppens oppbygging:

«[...] I will show that these compound ‘bodies’ are perceived as intimately linked to people’s bodies, and are hence as vulnerable to encroachment as human bodies. Despite the variation in organisational forms, there are certain principles of organisation which appear fairly standardised in the ‘lay out’ of most compounds.»²⁴

Ulike deler av husstanden kan skildras som ulike kroppsdelar. Inngangspartiet kan snakkast om som «munnen», alt innanfor gjerdet er «magen», hustaka er «hovud» og så vidare.²⁵ Ei gift kvinnes rom, *gah*, kan seiast å vere den mest private delen av «kroppen», eller husstanden. «There is no direct entrance to the *gah* from the outside; it has no windows, and no strangers may enter the room uninvited.»²⁶ Det er i dette rommet at barn både blir laga og fødde.²⁷ «Hjartet» i husstanden er bålet som maten blir laga på, og mine kvinnelege informantar bekreftar «[...] the close tie between a woman and her heart.»²⁸

¹⁹ Blystad, «Precarious Procreation».

²⁰ Blystad, «Precarious Procreation», 110.

²¹ Astrid Blystad, «Challenging encounters: Datoga lives in independent Tanzania», i *Pastoralists and environment: experiences from the Greater Horn of Africa: proceedings of the regional workshops on African drylands, Addis Ababa and Jinja*, red. Leif Manger og Abdel Ghaffar M. Ahmed (Addis Ababa: Organization for Social Science Research in Eastern and Southern Africa (OSSREA), 2000), 161.

²² Blystad, «Challenging encounters», 161.

²³ Astrid Blystad, «Fertile Mortal Links: Reconsidering Barabaig Violence», i *Violence and Belonging: The Quest for Identity in Post-Colonial Africa*, red. Vigdis Broch-Due (London: Routledge, 2005), 119.

²⁴ Blystad, «Precarious Procreation», 154.

²⁵ Blystad, «Precarious Procreation», 173.

²⁶ Blystad, «Precarious Procreation», 156.

²⁷ Blystad, «Precarious Procreation», 157.

²⁸ Blystad, «Precarious Procreation», 156.

Det er ikkje berre husstanden som kan seiast å vere kroppsleggjort, men òg prosessen etter eit menneskes død. Dette vil bli gjort vidare greie for i neste avsnitt.

Figur 1.4. Tradisjonell datogahusstand.



1.3.3. Andenes plass i tilveret

I tillegg til Gud, *Aseeta*, som skapte himmel og jord,²⁹ har andene til forfedrane ei spesielt viktig rolle i det tradisjonelle datogasamfunnet:

«[...] spirits [...] are far more closely involved in peoples' lives than Aseeta; spirits are called upon in everyday and in a number of ritual settings, and they are continuously 'fed' with milk, oil, butter, meat, honey mead and tobacco in peoples' compounds and at sacred sights.»³⁰

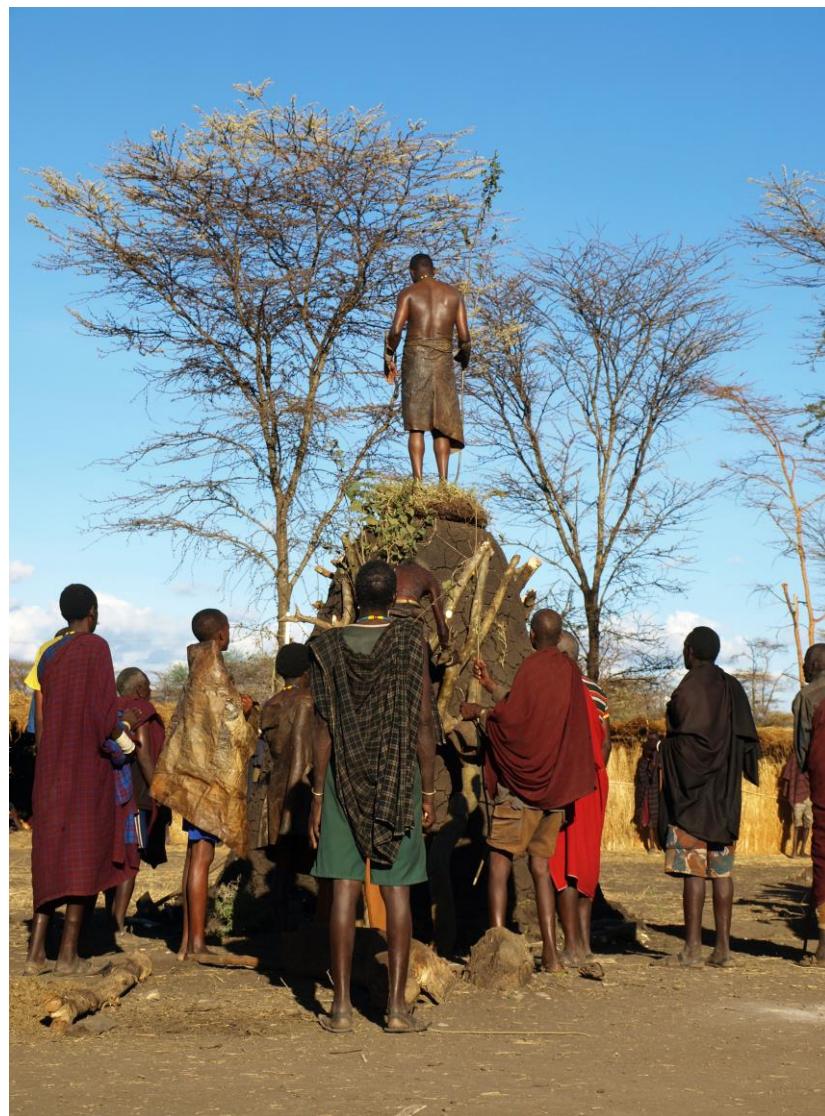
Andene blir «fødde» i store gravferder, *bung'eda*, som berre blir gitt til heilt spesielle personar, og er ein prosess på til saman ni månader. «These grand births of female and male spirits are largely facilitated by drawing upon the transformative potential of a pregnant

²⁹ Blystad, «Precarious Procreation», 194.

³⁰ Blystad, «Procreation Procreation», 195.

female body.»³¹ Her ser ein igjen korleis fruktbarheit òg er eit viktig element ved livets slutt. Folk har stor respekt for forfedrane sine ander, då dei kan gi både velsigning og straff for jordas attlevande menneske.

Figur 1.5. Datogamenn rundt grava under ein bung'eda-seremoni. Den førstefødde sonen til kvar kone skal plante ei grein på toppen av grava og framseie ei bøn.



³¹ Blystad, «Precarious Procreation», 195.

Figur 1.6. Datogajenter i *hanangweanda* under *bung’eda*-seremoni.



1.3.4. Relasjonar til nabogrupper og styresmakter

Datogafolkets relasjon til nabogrupper har variert frå plass til plass, og frå tidsperiode til tidsperiode, og ofte har det vore vanskeleg å skilje dei ulike etniske gruppene frå kvarandre, grunna både mellomgruppelege ekteskap og adopsjonar av tradisjonar.³² Det er nok truleg derfor eit klart tal på eksisterande datogafolk er vanskeleg å fastslå, og at det har variert frå alt mellom 30 – 75 000.³³ Dei konfliktane som har vore, har ifølgje Ndagala vore prega av «[...] competition for resources and historical mistrust arising from inference and ethical stereotypes.»³⁴ Børjeson skriv følgjande om relasjonen mellom dei etniske gruppene:

«During the middle of the twentieth century, the Iraqw settlement and political and economic influence expanded rapidly in the Mbulu Highlands and beyond, while the pastoral peoples (Datoga and Maasai) who had formerly dominated most of these areas were marginalised.»³⁵

³² Blystad, «Precarious Procreation», 50; Ndagala, «The Unmaking of the Datoga», 73.

³³ Alyson G. Young, «Datoga», henta 25. januar 2016 frå <http://alysongyoung.org/datoga/>.

³⁴ Ndagala, «The Unmaking of the Datoga», 71.

³⁵ Lowe Børjeson, «A History under Siege: Intensive Agriculture in the Mbulu Highlands, Tanzania, 19th Century to the Present», *Stockholm studies in human geography*, nr.12 (2004), 17.

Astrid Blystad trekk i si doktoravhandling linjer heilt tilbake til kolonimyndigheitene for å finne opphavet til stereotypiane og konfliktane mellom datogafolket og omliggande nabogrupper. «[T]he Europeans who entered the Mbulu area perceived its fertile potential, and the consequences were soon to be seen.»³⁶ Dei kortsiktige konsekvensane var eit mistillitsforhold til kolonimyndigiteitene. Datogafolket var lite samarbeidsvillige, og dette førte til at «[...] characterisations of these two peoples [datoga og iraqw] were soon fixed in images of docile and peaceful agro-pastoralists, and hostile and aggressive pastoralistst.»³⁷ Denne favoriseringa av bruk av landejord til jordbruk, første til at iraqw og andre omliggande jordbruksgrupper ved hjelp av kolonimyndigiteitene flytta inn i det som tidlegare var datogafolkets landeområde.³⁸

Overfor massaiane i nord, har det fiendtlege forholdet vore prega av både steling av storfe og drap.³⁹ For ein datoga er ein ikkje-datoga, på lik linje med ville dyr, ein potensiell storfetjuv, og Klima referer til dette som «ritual murder»,⁴⁰ då eit slikt drap gir drapsmannen ein viss status i samfunnet. Ndagala påpeiker at slike rituelle drap av menneske ikkje lenger førekjem blant datoga,⁴¹ men denne tradisjonen har likevel vore med på å bygge opp om både myndigheiters og nabogridders stereotypiar om datogafolket som «farlege». Datogafolket blir gjerne omtala som skitne, primitive og farlege,⁴² og eg opplevde sjølv at folk tilhøyrande andre etniske grupper hadde klare formeiningar om korleis datogafolket var. Til dømes vart eg under mitt førre felter arbeid i 2013 tidleg fortalt at eg måtte bruke ein iraqw som tolk i møte med datoga, då datogafolket «ikkje kunne engelsk». Noko av bakgrunnen for denne stereotypiske førestillinga, kan nok ligge i at datoga generelt sett har hatt därleg oppslutning om skulegang etter frigjeringa. «Official education was experienced by most Datoga as irrelevant and as almost incompatible with their life as cattle herders, in which physical movement children's herding capacities were vital.»⁴³ Ein annan årsak er truleg viktigheita av fruktbarheit knytt til *hanangweanda*, nemnd over.

Då Tanzania vart sjølvstendig på 60-talet med Nyerere som president, ønskja han å bygge landet gjennom samhald. «Grunnlaget for sosialismen er trua på at menneska høyrer saman og har ein sams historisk lagnad. Grunnlaget er med andre ord menneskeleg likskap,»

³⁶ Blystad, «Precarious Procreation», 59.

³⁷ Blystad, «Precarious Procreation», 59.

³⁸ Blystad, "Precarious Procreation", 61.

³⁹ Ndagala, «The Unmaking of the Datoga», 73.

⁴⁰ Klima, *The Barabaig*, 60.

⁴¹ Ndagala, «The Unmaking of the Datoga», 74.

⁴² Blystad, «Challenging encounters», 158.

⁴³ Blystad, «Challenging encounters», 161.

skriv Nyerere i ein av sine talar frå denne tida.⁴⁴ Jordbruket har ein særskilt plass i Nyereres sosialisme: «Jord er grunnlaget for menneskeleg liv, og alle tanzanianarar bør bruke jorda som ei verdfull investering for framtidig utvikling.»⁴⁵ I så måte vart jordbruk favorisert framfor ein meir nomadisk livsstil, og dette må i stor grad kunne seiast å ha påverka datogafolkets vidare relasjon til både nabogrupper og nasjonale styresmakter.

På midten av 70-talet starta styresmaktene eit villagization-program.⁴⁶ Dette programmet gjekk ut på å flytte folk til landsbyar for lettare å kunne tilby alle sosiale servicetenester. Programmet feila på å etablere datoga i landsbyar, og «the Datoga were labelled as a group too difficult to deal with and left alone.»⁴⁷ I denne prosessen mista datoga mykje verdifult land som no vart omgjort til jordbrukslandskap i det nye programmet.⁴⁸ Myndighetene gav likevel ikkje opp å etablere datogafolket i landsbyar, og frå 1978 starta tre år med «Operation Barabaig»⁴⁹, som gjekk ut på at styresmaktene stramma inn på sosiale godar og servicar for nomadiske grupper. Dette førte til at datoga vart ei endå meir stigmatisert folkegruppe.

Framleis i dag kan Klimas utsagn frå 70-talet om datogafolkets territorium som «[...] a ‘trouble area’ [...]»⁵⁰ seiast å vere gyldig, både når det kjem til ulike gruppars preferansar i bruk av landeområde, myndighetenes politikk, og stigmatiseringar og stereotypiar knytt til dei ulike etniske gruppene på både gruppenivå og individnivå. Å gi ein bestemt anstalt skulda for dagens situasjon for datogafolket, vil vere i overkant forenkla. Det er nok meir rett å seie at ulike grupper, av ulike grunnar, på ulike tidspunkt har hamna i konflikt med datogafolket, og at datogafolket – som ofte må seiast å ha kome ut av det som den «tapande» part – framleis i dag lever i ein spent relasjon i forhold til både styresmakter, offentlege anstalar og andre etniske grupper bastert på stereotypiar og stigmatisering.

⁴⁴ Julius Nyerere, *Sosialisme i Tanzania: artiklar og talar* (Oslo: Det Norske Samlaget, 1970), 59.

⁴⁵ Nyerere, *Sosialisme i Tanzania*, 27.

⁴⁶ Ndagala, «The Unmaking of the Datoga», 75.

⁴⁷ Ndagala, «The Unmaking of the Datoga», 75.

⁴⁸ Ndagala, «The Unmaking of the Datoga», 75.

⁴⁹ Ndagala, «The Unmaking of the Datoga», 75.

⁵⁰ Klima, *The Barabaig*, 94.

Figur 1.7. Datogamann som har teke livet av ei løve. Spydet han held i handa er drapsvåpenet, og kroppsdekorasjonane er gåver frå andre samfunnsmedlemmer, som visermannens høgtståande og ærefulle status etter drapet.



1.3.5. Relasjonar til misjon og kyrkje

Forholdet mellom kyrkja og datogafolket har på same måte som forholdet til styresmakter og nabogrupper, vore prega av utfordringar og vanskelege relasjonar, kanskje særleg i forhold til polygami/monogami-spørsmålet. Her vil temaet berre bli gjort kort greie for, då austafrikansk kyrkjehistorie og polygami i det kristne Afrika vil bli utdjupa grundigare i teorikapittelet.

Kristendommen i Afrika har i stor grad blitt innført av vestleg misjon, som dermed satte sitt preg på forståing og praksis. Protestantiske misjonærar kom til Aust-Afrika allereie

på midten av 1800-talet⁵¹ og etablerte seg i Mbulu-distriktet på slutten av 1930-talet.⁵²

Kontrasten mellom datogafolkets og iraqwfolkets forhold til styresmaktene må kunne seiast å vere overførbart til forholdet kyrkja har hatt til desse to folkegruppene, der iraqw generelt sett har hatt ein betre relasjon til, og posisjon i, kyrkja enn datoga. Statistikk for Haydom menighet viser at i tidsrommet 1961-71 blei 445 vakne iraqwar døypte mot berre 75 datogaer.⁵³ Misjonen køyerde tidleg ei restriktiv linje i forhold til polygamipraksisen: «[...] om en mann med flere koner ville bli kristen, måtte han leve i ekteskap med bare en.»⁵⁴ Denne restriktive ekteskapspolitikken står i kontrast til, og i konflikt med, datogafolkets polygame ekteskapstradisjon beskrive over, og i så måte har datogafolket tidleg vorte eit «problem» for kyrkja.

I overgangen mellom 50- og 60-talet blei ei eiga iraqw-kyrkje etablert, Iraqw Lutheran Church, og kyrkja fekk allereie i 1962 nasjonal leiar, og overtok rundt same tidsperiode ansvaret for helse- og utdanningsarbeidet.⁵⁵ Nasjonalgjeringa av kyrkja har truleg hatt samanheng med nasjonalgjeringa i landets politikk i same tidsperiode, men det er likevel interessant å sjå korleis iraqw òg her kjem i ein sterkare posisjon enn datogafolket, noko som vidare har lagt eit grunnlag for dagens relasjon mellom kyrkja og dei ulike etniske gruppene i området.

1.4. Avgrensing og problemstilling

Det er som sett ut frå dei utgreingar som er gjort ovanfor ein konflikt mellom datogafolket på den eine sida og andre etniske grupper, styresmakter og kyrkje på den andre sida. Den lutherske kyrkja står framleis i dag sterkt i Mbulu-distriktet, og eg finn kontrasten mellom kyrkjas restriktive og monogame ekteskapspolitikk på den eine sida og datogafolkets polygame ekteskapstradisjon på den andre sida interessant å studere nærmare. Mi problemstilling er derfor:

Korleis påverkar kontrasten mellom kyrkjas monogame ekteskapspolitikk og datogafolkets polygame ekteskapstradisjon identiteten til datogafolket?

⁵¹ Fjose, *En ny gave*, 19.

⁵² Fjose, *En ny gave*, 32.

⁵³ Mathias Mjølhus, *Mangati: Tanzanias krigerske nomader* (Oslo: A/S Lunde & Co's Forlag, 1972), 53.

⁵⁴ Fjose, *En ny gave*, 81.

⁵⁵ Fjose, *En ny gave*, 108-109.

1.5. Oppgåvas struktur

Oppgåva er inndelt i ulike kapittel i form av eit metodekapittel, som gjer greie for kvalitativ metode og metodologiske og etiske utfordringar knytt til dette prosjektet, eit teorikapittel, som belyser oppgåvas tematikk frå relevante teoretiske perspektiv, og vidare presentasjon av etnografiske data, drøfting av funn, og til slutt ein konklusjon og ei avslutning kor det blir gjort greie for nytteverdi og framtidsutsikter for dei problemstillingar som er behandla i denne oppgåva. Kvart kapittel vil starte med ei innleiing og avslutte med ein kort konklusjon som bru mellom dei ulike kapitla.

Kapittel 2

METODE

2.1. Introduksjon

Dette kapittelet vil først gjere greie for kva kvalitativ forsking er, inkludert kritikkar av dette, for så å knytte det meir opp mot mitt eige feltarbeid, i form av å gjere greie for metodiske tilnærmingar og metodologiske utfordringar eg sjølv erfarte under mitt feltarbeid i Tanzania. Då eg har gjennomført forsking i ein annan kulturell kontekst enn min eigen, synast òg etiske utfordringar eg møtte på å vere særleg relevante å utdjupe.

2.2. Kvalitativ forsking

Då denne oppgåvas mål er i størst mogeleg grad å forstå datogafolket på datogafolkets eigne premissar, kjem den innunder eit kvalitativt studie, kor den sosiale verda i størst mogeleg grad skal studerast i sin «naturlege» kontekst, upåverka av forskaren.⁵⁶ For å greie dette, må forskaren oppsøke den sosiale verda han eller ho ønskjer å studere, og eg valte derfor å leve tre månader i Mbulu-distriktet i Tanzania, som kan beskrivast som eit kulturelt knutepunkt for folkegrupper frå alle dei fire «hjørna» av Afrika, meir detaljert beskrive over.

Hovudkritikken av eit kvalitativt studie er gjerne knytt til realismeproblematikk og refleksivitet. Ein anerkjend kritikar er Thomas Kuhn som meiner «at det ikke finnes et teori-nøytralt oberverbart grunnlag teoriene kan testes mot, og at en vurdering av teoriers gyldighet ikke kan avgjøres ved hjelp av fakta.»⁵⁷ Kuhns realismekritikk kan gjerne sjåast i samanheng med refleksivetskritisikken. Denne kritikken går ut på at forskaren ikkje kan lausrive seg frå si kulturelle og sosio-historiske plassering i den sosiale verda han eller ho studerer, og at dette vil påverke dei funn som blir gjort.⁵⁸ Begge desse kritikkane kan summerast opp i at «det er ikke mulig å rømme fra den sosiale verden for å studere den,»⁵⁹ og at dette faktum vil ha påverknad for forskinga og dei funn som blir gjort.

Eg kan derfor ikkje påstå at eg har stått utanfor den sosiale verda eg har studert i Tanzania, og truleg har mitt nærvær påverka både korleis mine informantar har oppført seg og ordlagt seg, samt påverka korleis eg har oppfatta det dei har sagt og gjort. Å konkludere med at forsking av sosiale fenomen derfor ikkje har nokon nytteverdi, vil vere i overkant

⁵⁶ Hammersley og Atkinson, *Feltmetodikk*, 36.

⁵⁷ Hammersley og Atkinson, *Feltmetodikk*, 42.

⁵⁸ Hammersley og Atkinson, *Feltmetodikk*, 46.

⁵⁹ Hammersley og Atkinson, *Feltmetodikk*, 47.

kritisk. Dette kan illustrerast med eit eksempel frå eit av mine første intervju, der eg var fast bestemt på å vere «nøytral» og «objektiv»:

Etter å ha gjennomført intervjuet, opnar eg opp for at informanten kan stille meg spørsmål i retur. Datogakvinna som sit framfor meg lurer på om eg kunne tenkt meg å leve i eit polygam ekteskap sjølv. Eg blir stressa. Kva skal eg svare? Eg vil jo ikkje «avsløre» kva eg personleg meiner då eg ønskjer å stå fram som ein profesjonell og objektiv forskar! Eg prøver å vri meg unna spørsmålet ved å svare ut frå norsk lov; at det ikkje er tillate å vere gift med meir enn ein person om gongen der eg kjem frå. Kvinnen er tilsynelatande ikkje nøgd med svaret mitt, og gjentek spørsmålet sitt. *Ville* eg ha levd i eit polygam ekteskap? Eg ser ingen annan utveg enn å vere ærleg med henne, og fortel henne mine personlege tankar rundt det å sjølv skulle ha gifta meg polygam.

Eg var nok, som inngår i refleksivitetskriticke, redd for at det at eg ikkje greidde å stå utanfor den verda og det temaet eg ønskja å studere, ville påverke mine informantar og deira måte å uttrykke seg på. Til mi overrasking opplevde eg det som berre positivt å vere personleg i møte med mine informantar. Eg opplevde ei menneskeleggjering av meg sjølv som forskar, og parallelt med at eg vart meir open og personleg under intervjeta, vart òg mine informantar meir opne og personlege tilbake. I så måte vil eg våge påstå at refleksitivet ikkje berre er negativt, men at det heller er ei potensiell fallgruve som ein må vere bevisst på. Ved å vere bevisst på at ein sjølv er ein del av den sosiale verda ein studerer, kan dette nærværet, og denne felles konstruksjonen av ei sosial verd mellom forskar og informantar, gi interessante funn og lærdom.

2.2.1. Intervju

Min hovudmetode for innsamling av data har vore intervju, og nærmere bestemt semistrukturerte eller halvstrukturerte intervju. «Det kjennetegnes ved at man på forhånd har satt opp hovedspørsmål og saker eller tema, men uten å fastlegge i detalj spørsmålsformuleringer og rekkefølgen av spørsmålne.»⁶⁰ Eg har valt denne intervjuforma då prosjektet mitt, med tanke på problemstilling og fagfelt, er nærmast knytt til kvalitativ forsking, og eg ønskjer «... å minimere så langt som mulig forskerens innvirkning på det som sies, og dermed gi informanten mulighet til å fritt uttrykke sitt perspektiv på verden.»⁶¹ Med tanke på Kuhns refleksivitetskriticikk vil det ikkje vere mogeleg for meg som forskar å stå utanfor den sosiale verda eg studerer, og Ryen skriv vidare at «[i] kvalitativ forsking viser det seg at mye av de data man får, er avhengige av hvordan man spør eller formulerer

⁶⁰ Anne Ryen, *Det kvalitative intervjuet: Fra vitenskapsteori til feltarbeid* (Bergen: Fagbokforlaget, 2002), 99.

⁶¹ Hammersley og Atkinson, *Feltmetodikk*, 156.

spørsmål.»⁶² Då eg ikkje kan stå utanfor den sosiale verda eg studerer, har det derfor vore viktig for meg å prøve å etablere tillit mellom meg og mine informantar, for å la dei kunne uttrykke seg mest mogeleg fritt og minst mogeleg påverka av meg som forskar.

Eg bygde opp min intervjuguide med utgangspunkt McCrackens intervjuguide som er gjengitt av Ryen, med opning, hovuddel og avslutning.⁶³ Eg hadde hovudsakleg få, men vide spørsmål, med meir konkrete punkt eller spørsmål for min eigen del, som eg eventuelt kunne følgje opp med dersom informanten ikkje snakka om dette gjennom fri tale.

I opningsfasen hadde eg hovudsakleg biografiske og deskriptive spørsmål, medan eg i hovuddelen gjekk meir direkte inn på oppgåvas tematikk. Òg under hovuddelen av intervjuet starta eg med spørsmål eg såg som «ufarlege» og tok meir «sensitive» spørsmål litt lenger ute i intervjuet då noko tillit var blitt etablert. Ryen påpeiker at ein berre skal bruke omgrep som informanten sjølv har brukt først.⁶⁴ I nokre av mine første intervju hadde eg eit spørsmål som gjekk på skilsisse, kor eg brukte ordet «divorced» då eg stilte spørsmålet. Etter nokre intervju merka eg meg at ingen av mine informantar brukte dette ordet sjølve, men at dei heller brukte ordet «separated». Eg endra derfor i så stor grad som mogeleg ordlyden i spørsmåla, slik at dei skulle vere på same «språk» som mine informantar snakka.

Det er truleg ikkje berre refleksiviteten som har vore med på å påverke korleis mine informantar har oppført seg og ordlagt seg, men òg sjølve konteksten som intervjeta tok plass i. Grunna ein nært føreståande valkamp, hadde eg ikkje anledning til å reise fritt rundt for å besøke mine informantar i deira heimlege kontekstar. Dette var både grunna sikkerheit, då det var potensiell fare for uro i løpet av valkampen, men òg at offentleg tilsette ville sjå det som mistenkeleg om eg reiste rundt i lokalmiljøet og intervjeta og observerte i denne tidsperioden. Alle informantane blei derfor inviterte til Haydom, kor eg hadde min base, og dei fleste intervjeta blei gjennomførte på eit kultursenter som ligg der. Grunnen til dette var både at eg her fekk låne eit uforstyrra rom, samt at det var ein representant for organisasjonen som heldt til på kultursenteret som hjelpte meg med å skaffe både tolk og informantar, så det var naturleg å bruke deira arena for intervju i tillegg. Sjølv om dette senteret har ein positiv assosiasjon hjå dei fleste menneska i området, kjem eg ikkje utanom kontekst påverknaden. Som Hammersley og Atkinson påpeiker, vil ulike kontekstar innanfor eit kvart miljø krevje ulik atferd.⁶⁵ At eg ikkje hadde anledning til å intervju mine informantar i deira heimlege kontekst, har nok derfor ført til at dei har oppført seg annleis enn dei gjerne ville gjort heime.

⁶² Ryen, *Det kvalitative intervjuet*, 107.

⁶³ Ryen, *Det kvalitative intervjuet*, 100-109.

⁶⁴ Ryen, *Det kvalitative intervjuet*, 103.

⁶⁵ Hammersley og Atkinson, *Feltmetodikk*, 80.

Ein kan nok her snakke om det Goffman beskriv som «foran og bak scenen.»⁶⁶ Eg må derfor ta høgde for at dei svara eg har fått er påverka av at mine informantar er intervjua «foran scenen.»

Sjølv om intervju har vore min hovudinnsamlingsmetode, må òg observasjonar gjort av datogafolkets daglegliv seiast å vere relevante. Grunna valkampen hadde eg som sagt ikkje anledning til å besøke meir rurale område under feltarbeidet, men tidlegare observasjonar gjort i rurale og meir tradisjonelle datogakontekstar under mitt førre feltarbeid i 2013 må framleis seiast å vere relevante som bakgrunnskunnskap. Under noverande feltarbeid har dei fleste obervasjonar blitt gjort i Haydom landsby, som er ein meir urban kontekst, kor dei ulike etniske gruppene i større grad har glidd inn i kvarandre når det kjem til levesett. Ein finn for eksempel ikkje tradisjonelle datogabustader i landsbyen. Dette har naturleg nok samanheng med at ein treng store, folketomme område for å gjete ein stor dyreflokk, men det har òg samanheng med påverknad frå og assimilasjon til andre etniske grupper, gjerne særleg til iraqw som er ei majoritetsgruppe i Haydom. I urbane område, som Haydom, kan ein likevel gjenkjenne datoga ut frå utsjånadsmessige kjenneteikn, som tradisjonelt sett er utskjærte tatoveringar rundt augo, store hol i øyrene, bruk av tradisjonelle armband for å symbolisere at dei er gifte, og særleg hjå dei eldre kvinnene eit skinnskjørt – *hanangweanda* – som stikk ut nedanfor *kangaen*⁶⁷.

Intervju gjort i ein «kunstig» intervrukontekst i tillegg til observasjonar gjort i informantanes heimlege kontekst, kan forhåpentlegvis gi innsikt i «[...] hvordan deltakerne ville handle i andre sammenhenger, for eksempel hvis de går ut av miljøet eller hvis miljøet endrer seg.»⁶⁸ Då datogasamfunnet må seiast å vere i endring, kan det derfor vere særleg interessant å sjå korleis informantane framstiller det å vere datoga i ein ikkje-heimleg kontekst. Det er igjen relevant å påpeike at «[...] the concepts of ‘reality’ are co-constructed through cooperation between the researcher and the researched/cultural informants.»⁶⁹ I så måte ville truleg mine informantar ordlagt seg annleis i sin heimlege kontekst, enn saman med meg i intervrukonteksten. Heller enn å sjå dette som negativt, kan ein ved å samanlikne funn gjort gjennom observasjonar i heimleg kontekst og intervju i ikkje-heimleg kontekst,

⁶⁶ Hammersley og Atkinson, *Feltmetodikk*, 80.

⁶⁷ Kanga består som regel av to tøystykke, der det eine blir surra rundt kroppen som eit omslagsskjørt, og det andre blir brukt som sjal over skuldrer eller hår. Kvinner med små barn bær gjerne barnet sitt i eit knytt kangatøystykke på ryggen.

⁶⁸ Hammersley og Atkinson, *Feltmetodikk*, 167.

⁶⁹ Eila Isotalus, «Power and Constructed Realities in Research», i *Bridges of Understanding: Perspectives on Intercultural Communication*, red. Øyvind Dahl, Iben Jensen og Peter Nynäs (Oslo: Unipub forlag/Oslo Academic Press, 2006), 238.

snakke om det Hammersley og Atkinson kallar for «teknikktriangulering», kor ein samanliknar data samla inn med ulike metodar.⁷⁰

2.2.2. *Informantar*

Bruken av kultursenteret som intervjukontekst var som nemnt over meir eit resultat av tilgang enn av eit fritt val frå mi side. Tilgangen har òg i stor grad vore med på å bestemme kven som blei spurte om å vere informantar. Eg intervjuia totalt 15 informantar, kor 13 av desse vil bli brukte i denne oppgåva. Av desse 13 er 2 mannlege pastorar og dei resterande 11 fordelt på 7 kvinner og 4 menn. I tillegg har eg fått nyttig informasjon og hjelp frå min trufaste feltmedhjelpar, Herman Malleyeck. Eg hadde grunna eit tidsperspektiv på tre månader ikkje anledning til å «drive omkring», som Hammersley og Atkinson beskriv det,⁷¹ i altfor lang tid. Eg kunne heller ikkje tilstrekkeleg med swahili til å gjennomføre intervjuet utan tolk. Dermed vart eg relativt prisgiven den tilgangen portvaktene valde å gi meg til felten. Dei portvaktene eg fekk nærest møte med, var kulturorganisasjonen som hjelpte meg med å skaffe både tolk, informantar og intervjuarena. Då fleire av representantane for kulturorganisasjonen sjølve var datoga, er det utvilsamt at dei har vore opptekne av kva slags bilete eg vil gi av både samfunnet og datogafolket,⁷² og dette har truleg vore med på å påverke deira utval av informantar.

Dei informantane som ikkje vart plukka ut av kulturorganisasjonen, var hovudsakleg eit resultat av «snøball-effekten», kor eg gjennom å ha kome i kontakt med nokre, vidare fekk kontakt med andre.⁷³

2.3. Metodologiske utfordringar

Hovudsakleg møtte eg på fire metodologiske utfordringar: 1) sjølvpresentasjon, 2) å bu på «arbeidspllassen», 3) bruk av tolk, og 4) kulturforståing. Desse vil bli gjort nærare greie for under.

2.3.1. *Sjølvpresentasjon*

Hammersley og Atkinson skriv om forskarens personlege karaktertrekk, og korleis desse kan påverke tilgang og gjennomføring av feltarbeid. Nokre av karaktertrekkene er såkalla «tilskrivne trekk», som ikkje kan endrast.⁷⁴ Eg kan for eksempel ikkje endre det at eg er ein

⁷⁰ Hammersley og Atkinson, *Feltmetodikk*, 259.

⁷¹ Hammersley og Atkinson, *Feltmetodikk*, 86.

⁷² Hammersley og Atkinson, *Feltmetodikk*, 95.

⁷³ Hammersley og Atkinson, *Feltmetodikk*, 162.

⁷⁴ Hammersley og Atkinson, *Feltmetodikk*, 121.

ung, kvinneleg forskar med ein europeisk utsjånad. Dei fleste menneska tilhøyrande området eg gjennomførte feltarbeidet i har klare førestillingar – eller stereotypiar – baserte på min hufarge. Desse førestillingane går gjerne på ei forventing om at europearen – eller *mzungu* som ein kvit person blir kalla på swahili – er rik og ein potensiell veg ut av fattigdom. Eg ser det som ein fordel at eg har vore i Mbulu-distriktet før, og derfor hadde kjennskap til desse førestillingane før eg kom. Slik sett hadde eg noko førehandskjennskap til kva som er sett som ein «normal» og «ordentleg» person i den kulturelle konteksten eg skulle inn i. Eg lærte meg i så stor grad som mogeleg swahili, og prøvde aktivt å bruke dette både i møte med informantar og under private ærend i landsbyen. I tillegg lærte eg meg helsingar og høfleghetsfrasar på datoga. Eg overheldt bevisst dei sosiale og kulturelle kodane for kvinneleg bruk av klede, og dekka alltid skuldrer og kne, noko som er sett som «anstendig». Som regel gjekk eg kledd i kanga. Eg prøvde med andre ord å framstå som ein «'normal', 'vanlig' og 'ordentlig' person»⁷⁵ i den sosiale og kulturelle konteksten eg forska i, og eg håpar og trur at dette har vore med på å gi meg både tilgang og tillit. Sjølv om eg ikkje kjem unna det faktum at eg alltid vil vere *mzungu* i den gitte konteksten, opplevde eg det som positivt då folk omtala meg som tanzanianar, berre med feil hufarge!

2.3.2. Å bu på «arbeidsplassen»

Sjølv om eg var bevisst på sjølpresentasjon, var eg ikkje tilstrekkeleg førebudd på kor slitsamt det ville bli å bu midt i studiefeltet. Då eg budde i same kontekst som eg intervjuja i, og dagleg var omgitt av folk som kunne vere aktuelle informantar, eller folk som hadde relasjonar til aktuelle informantar, kunne eg ikkje avkle meg rolla eg var i kor eg prøvde å framstå som ein «'normal', 'vanlig' og 'ordentlig' person»⁷⁶ for menneska rundt meg, sjølv om eg var ute på private ærend og i og for seg hadde «fri» frå feltarbeidet. Dette opplevde eg som svært utmattande, og eg var avhengig av å finne «friområde» kor eg kunne legge frå meg forskarblikket. Det var hovudsakleg to ting som hjelpte meg med å kome meg gjennom det å bu på «arbeidsplassen» i tre månader, og det var å få lokale venner i landsbyen og å bruke humor, gjerne i form av å le av meg sjølv og kulturelle «tabbar» eg gjorde. Eg fekk etter kvart lokale venner, som ikkje hadde noko med forskinga å gjere, og det var ei enorm støtte å kunne lufte frustrasjonar for desse, samt få forklaringar på kulturelle og sosiale kodar eg ikkje forstod. I møte med mine informantar brukte eg mykje humor for å «overleve». Til dømes hadde eg kjøpt meg nokre tradisjonelle datogaarmband som eg brukte (og framleis bruker). Fleire av mine informantar som var eldre, respekterte menn i samfunnet påpeika at eg brukte

⁷⁵ Hammersley og Atkinson, *Feltmetodikk*, 118.

⁷⁶ Hammersley og Atkinson, *Feltmetodikk*, 118.

desse armbanda «feil» då dei er eit symbol på at ein er gift, og eg framleis var ugift. Då lo me ilag av mi «dumheit», og det faktum at eg ikkje ville kunne finne meg ein ektemann, no som alle trudde at eg allereie var gift!

Figur 2.1. Datogakvinne med tradisjonelle armband som symboliserer at ho er gift.



2.3.3. Bruk av tolk

Då eg ikkje kunne tilstrekkeleg med swahili til å gjennomføre intervjuet mine utan tolk, var eg avhengig av dette i møte med informantar som ikkje snakka engelsk. Nokre av mine informantar snakka heller ikkje swahili, så eg var avhengig av å ha ein tolk som snakka datoga. Eg brukte ein kvinneleg tolk, då eg i utgangspunktet ønskja å intervju kvinner, og helt fram med å bruke henne òg etter at eg inkluderte mannlege informantar, med unntak av eitt intervju kor eg hadde mannleg tolk. Eg ser det at eg var avhengig av tolk som den klart største svakheita med dette prosjektet.

Den første utfordringa eg møtte på i forhold til bruk av tolk gjekk på å betale lønn til henne. Ho ønskja ein langt høgare sum enn mitt budsjett kunne tillate, og dette heng nok saman med hennar førestillingar knytt til meg som *mzungu*. Då me etter kvart vart einige om det formelle, kom dei utfordringane som hadde meir direkte konsekvensar for feltarbeidet, og særleg for dei funn som har blitt gjort. Her synast det relevant å dra ein link til den

hermeneutiske sirkel. Den hermeneutiske sirkel består enkelt forklart av førehandsforståing, forståing og etterhandsforståing. I forhold til ein intervjustituasjon er førehandsforståinga kunnskap og forventingar forskaren har før intervjuet. Desse forståingane kan sjåast i samanheng med refleksivitetskritikken, der forskarens sosiale og historiske plassering vil påverke føresetnadane for forståing under sjølve intervjuet. Gadamer påpeiker at «the task of hermeneutics is to clarify this miracle of understanding, which is not a mysterious communion of souls, but sharing in a common meaning.»⁷⁷ Då eg var avhengig av tolk, kunne eg ikkje aktivt ta del i denne sirkelen av forståing mellom meg og informanten, og blei i staden prisgiven den førehandsforståinga tolken hadde, og korleis ho forstod det som blei sagt under intervjuet. Då eg likevel var avhengig av tolk, synast det å vere positivt at tolken sjølv var datoga, og at ho derfor hadde kjennskap til konteksten og den kulturelle bakgrunnen som informantane snakka utifrå.

2.3.4. Kulturforståing

Kulturforståinga heng i denne samanhengen saman med bruk av tolk, fordi det handlar om å forstå meir enn berre orda som blir sagt. Drønen, som sjølv har gjort mykje kvalitativ forsking i Afrika, skriv om viktigheita av kulturforståing, og argumenterer for ein samanheng mellom språk og kultur. Han argumenterer for at ein må kjenne settinga og kunne dekode det som blir sagt.⁷⁸ Det er med andre ord ein samanheng mellom orda i eit språk og den kulturelle konteksten språket blir brukt i. Eit klassisk eksempel er korleis inuitane på Grønland har mange ulike ord for snø, basert på snøens kvalitet. Her ser ein korleis språket heng saman med konteksten språket blir brukt i. I ein afrikansk kontekst nemner Drønen rom, tid, verdsbilete og bruken av tal som relevante konsept ein bør ha kjennskap til for å kunne forstå det som blir sagt.⁷⁹ Dette kan illustrerast med eit eksempel frå mitt eige feltarbeid:

Eg fekk telefon om at ein informant kunne møte meg klokka 4. Eg ringde derfor tolken og informerte henne om dette. Sidan eg dermed hadde føremiddagen fri, la eg att mobilen på rommet og gjekk ein fjelltur. Då eg kom tilbake, og det begynte å nærme seg tida for intervjuet, såg eg at eg hadde eit høgt tal med telefonoppringingar frå tolken, frå rundt klokka 10 om føremiddagen. Først forstod eg ingenting, men så gjekk det opp for meg at tid blei rekna på ein heilt annan måte i den lokale konteksten enn i min vestlege kontekst...

⁷⁷ Hans-Georg Gadamer, *Truth and method* (New York: Continuum, 1989), 292.

⁷⁸ Tomas Sundnes Drønen, «Anthropological Historical Research in Africa: How Do We Ask?» *History in Africa* 33 (2006), 11.

⁷⁹ Drønen, «Anthropological Historical Research in Africa», 7-9.

I Tanzania begynner ein å rekne tida når sola står opp. Det som i Vesten vert kalla klokka 07:00 vert på swahili kalla *saa moja* (klokka 1), fordi sola då har vore oppe i ein time. Vidare er klokka 08:00 *saa mbili* (klokka 2), klokka 09:00 *saa tatu* (klokka 3) og så vidare. I så måte ser ein korleis konteksten, som gjerne er prega av sol i Tanzania, heng saman med tidsforståinga. Dette forklarer kvifor tolken etterlyste meg klokka 10 om føremiddagen då eg hadde sagt at intervjuet begynte klokka 4! I ein vestleg kontekst forstår ein gjerne tid som noko lineært:

«I en lineær tidsoppfatning må vi se for oss tiden som en akse som vi kan sette streker på fremover mot fremtiden og bakover mot fortiden. Vi kan regne fremover og bakover på denne aksen. Tiden blir målbar og forutsigbar. Vi bruker ur, kalendere og datakaskiner for å hjelpe oss med målingen.»⁸⁰

I ein afrikansk kontekst kan ein gjerne snakke om det Dahl referer til som «hendelsestid»: Hendingar set i gang aktivitetar: Møtet startar når alle har kome, bussen går når den er full og dagen begynner når sola står opp.⁸¹ Vidare opplevde eg i møte med mine informantar at tid og rom ikkje åleine var knytt til det menneskelege livet her på jorda, som det gjerne er i ein vestleg kontekst, men at andeverda var minst like viktig, og at den i stor grad påverka menneska her og no. Dette gjer det igjen utfordrande, og kanskje tidvis umogeleg, å oversetje mellom to ulike språk som blir brukte i to ulike kontekstar. I mitt tilfelle blei eg igjen prisgiven tolkens ordval i hennar oversetjing frå swahili/datoga til engelsk. Igjen synast det å vere ein fordel at ho sjølv er datoga, og at ho kjenner til den kulturelle konteksten, men det må likevel sjåast som ei utfordring for mitt prosjekt å forstå informantane «rett» då ein ikkje kan ta høgde for at dei orda som blir brukte på swahili eller datoga nødvendigvis er samsvarande med ord på engelsk eller norsk.

2.4. Etiske utfordringar

Dei utfordringane eg møtte på under feltarbeidet var ikkje berre metodologiske, men òg etiske. Sjølv om prosjektet på førehand var godkjent av NSD, har det i gjennomføringa av feltarbeidet vore viktig for meg å vere bevisst på NESH sine forskningsetiske retningslinjer. Eg har i så stor grad som mogeleg overhalde dei retningslinjer som går på omsyn til personar, i form av respekt for menneskeverdet, å unngå skade/belasting, informert og fritt samtykke

⁸⁰ Øyvind Dahl, *Møter mellom mennesker: Interkulturell kommunikasjon* (Oslo: Gyldendal Norsk Forlag AS, 2001), 165.

⁸¹ Dahl, *Møter mellom mennesker*, 168.

og respekt for integritet, fridom og medråderett.⁸² Eg har fått informert samtykke av alle mine informantar til å bruke deira namn i denne oppgåva, og eg opplevde at dei synast det var viktig å stå fram som autonome «eigarar» av sine eigne historier og opplevingar. Som ein informant entusiastisk svara då eg spurte om tillating til å bruke namnet hennar i oppgåva: «Yes! This is *my song.*»

I forhold til NESH sine retningslinjer har det for mitt prosjekt vore ekstra viktig å ta omsyn til punkt C 25 i deira skriv: «Forsking i andre kulturer og tider». ⁸³ Dette punktet omfattar mellom anna at kravet om informert samtykke «må kombineres med kunnskap om og respekt for lokale tradisjoner og etablerte autoritetsforhold.»⁸⁴ Dette omfattar at ein må vere særleg varsam i forhold til urimeleg generalisering når det kjem til minoritetskulturar.⁸⁵ Desse retningslinjene har vore særleg viktige for meg å vere bevisst på, både i gjennomføringa av feltarbeidet og under skrivinga no i ettertid.

Eit eksempel på ei etisk utfordring eg møtte på i løpet av feltarbeidet, var i forhold til betaling til informantar som deltok i intervju. Eg bestemte meg på førehand for ikkje å betale informantar i form av pengar, sjølv om eg forstod på lokale portvakter at dette var forventa. Grunnen til at eg likevel valde å la vere å betale, er at inkludert i det å gi informert samtykke til å delta, må òg retten til å trekke seg etter at intervjuet er gjennomført vere. Dersom ein informant då har fått betalt, kan det sjåast som vanskelegare for han/henne å trekke seg i ettertid. Eg ser det òg som grunnleggande umoralsk å «kjøpe» informasjon hjå informantar, og valde derfor heller å gi mine informantar ei symbolsk gåve i form av sukker eller brus, samt å tilbakebetale transportkostnader. Dette fungerte fint fram til eg hadde eit intervju med ein respektert og høgtståande datogaleiar:

Etter at intervjuet var gjennomført gav eg som vanleg den symbolske gåva i form av sukker, samt pengar for transportutgifter. Eg merka raskt at dette ikkje samsvara med dei forventingane mannen som stod framfor meg hadde, og han spurte etter kvart om han kunne få meir pengar. Eg måtte tenke raskt. Skulle eg bryte med mine etiske prinsipp eller skulle eg seie nei, og risikere å fornærme denne høgtståande mannen? Eg enda med å gjere som eg blei bedt om og gav ekstra pengar.

Grunnen til at eg her valde å bryte med mitt eige etiske prinsipp heng saman med det Hammersley og Atkinson skriv om at «[d]eltakerne kan i noen tilfeller begynne å forvente

⁸² NESH, «Forskingsetiske retningslinjer for samfunnsvitenskap, humaniora, juss og teologi», henta 05.02.2016 frå <https://www.etikkom.no/forskingsetiske-retningslinjer/Samfunnsvitenskap-jus-og-humaniora/>.

⁸³ NESH, 2.

⁸⁴ NESH, 24.

⁸⁵ NESH, 24.

seg visse tjenester, og det kan koste forskeren dyrt å skuffe dem.»⁸⁶ Då denne mannen var ein høgtståande og respektert mann i samfunnet, og i tillegg var i familie med min hovudmedhjelpar i kulturorganisasjonen, såg eg dei eventuelle konsekvensane av å skuffe han som alvorlege for prosjektet. Det kan sjølv sagt diskuterast kor vidt det kan forsvarast å bryte med etiske prinsipp i fare for å øydelegge feltrelasjonar, men i mitt tilfelle kan ingen personar seiast å ha teke skade av at eg betalte vedkommande meir pengar, og slik sett må «brotet» kunne sjåast som mindre alvorleg.

2.5. Avslutning

Dette kapittelet har gjort greie for og diskutert kvalitativ metode og metodologiske utfordringar med eksempel frå mitt eige feltarbeid. I tillegg har etiske utfordringar knytt til feltarbeid – og særleg til feltarbeid i ein annan kulturell kontekst – blitt diskutert. I neste kapittel vil relevant teori knytt til prosjektets tema bli gjort greie for. Kanskje kan det synast noko kunstig å skilje metode og teori så tydeleg, då metodekapittelet òg i stor grad er eit teorikapittel. Det synast likevel ryddigast med dette skiljet, då teorikapittelet hovudsakleg vil behandle overordna tematikk og tidlegare forsking, medan metodekapittelet i større grad har vore knytt til teori i forhold til gjennomføringa av eit kvalitativt feltarbeid.

⁸⁶ Hammersley og Atkinson, *Feltmetodikk*, 117.

Kapittel 3

TEORI

3.1. Introduksjon

Dette kapittelet vil omhandle relevante teoretiske aspekt knytt til oppgåvas tematikk, som er identitetspåverknad i kontrasten mellom kyrkas monogame ekteskapspolitikk og datogafolkets polygame ekteskapstradisjon. Først vil sentrale omgrep som slektskap, identitet, ekteskap og polygami bli forklart og diskutert ut frå ein sosialantropologisk synsvinkel, med vekt på sentrale teoretikarar som Robin Fox, Fredrik Barth, Thomas Hylland Eriksen, Claude Levi-Strauss, Inge Wittrup, Ester Boserup og George Klima. Det vil naturlegvis vere fleire aktuelle namn å trekke fram, men desse teoretikarane må seiast å vere særleg relevante i forhold til å forklare omgrepa nemnt ovanfor i eit relevant lys i forhold til denne oppgåvas problemstilling. Vidare vil det bli gjort greie for kristendom i Tanzania, der polygamiproblematikken vil bli prøvd plassert inn i ein historisk, kristen kontekst, gjennom mellom anna å sjå på litteratur skriven frå ein afrikansk synsvinkel, då problemstillinga har som formål i størst mogeleg grad å sjå temaet frå datogafolkets innsideperspektiv.

3.2. Sosialantropologiske perspektiv på slektskap, identitet, ekteskap og polygami

I praksis vil slektskap, ekteskap (her med hovudvekt på polygami) og identitet gli over i kvarandre. Ein av sosialantropologiens hovedoppgåver er å sjå samanhengen mellom kultur og samfunn, og «[...] å gjøre rede for sammenhengene mellom ulike sider ved den menneskelige tilværelse [...]»⁸⁷ I så måte vert alle dei nemnte tema – slektskap, ekteskap, polygami og identitet – deler av den meir overordna samfunnsstrukturen. Det kan derfor verke noko stilisert og mekanisk med måten det blir framstilt på her, men det synast likevel ryddigast å skilje desse frå kvarandre i ei teoretisk framstilling.

Ut frå Thomas Hylland Eriksens identitetsmodell, er både individualitet og slektskap deler av eit menneskes identitet, og identitet kan vidare delast opp i personleg identitet og sosial identitet.⁸⁸ Sidan identitet ikkje kan lausrivast frå resten av samfunnsstrukturen, er det nødvendig å sjå på samfunn i eit større perspektiv for å forstå korleis datogafolkets identitet har blitt påverka av kontrasten mellom kyrkje og tradisjon.

⁸⁷ Thomas Hylland Eriksen, *Små steder – store spørsmål: innføring i sosialantropologi* (Oslo: Universitetsforlaget, 2010), 14.

⁸⁸ Thomas Hylland Eriksen, «Identitet», i *Flerkulturell forståelse*, red. Thoms Hylland Eriksen (Oslo: Universitetsforlaget, 2001), 38-39.

3.2.1. Slekskap og gruppetilhørsle

«Slekskap har alltid vore eit viktig tema i sosialantropologien.⁸⁹ Robin Fox påpeiker at interessa for slekskap som sosial struktur først og fremst oppstod i jus-miljøet, då alle samfunn «[...] make[s] some provosion for the transfer of property and social position on death and the transfer is usually to kinsman.»⁹⁰ Slekskap er med andre ord eit universelt tema, og tilhørsela slekskap gir må seiast å vere viktig for alle menneske uavhengig av kulturell kontekst. «Uten sine slektninger står man ribbet og naken i verden.»⁹¹ Denne oppgåva vil med omsyn til problemstillinga hovudsakleg sjå på slekskap ut frå eit gruppetilhørsleperspektiv.

Ein kan skilje mellom ulike former for slekskap, der dei tre vanlegaste må seiast å vere 1) *patrilineært slekskap*, nedstamming gjennom far, 2) *matrilineært slekskap*, nedstamming gjennom mor, og 3) *dobbelt slekskap*, nedstamming gjennom både far og mor.⁹² Her må datogafolket seiast å tilhøyre den patrilineære kategorien med nedstamming gjennom far. Fox påpeiker at eit samfunns val av nedstammingssyn ikkje er eit bevisst val, men at det heng saman med omgivnader og andre grupper.⁹³ I så måte er slekskapsstrukturen ein del av resten av samfunnsstrukturen. Ein skil vidare mellom *eksogami*, ekteskap utanfor gruppa, og *endogami*, ekteskap innanfor gruppa.⁹⁴ Datogafolket vert i denne samanheng ei eksogam folkegruppe då ekteskap skjer utanfor same klan. Samtidig er det føretrukke med ekteskap innanfor same etniske gruppe. Fleire teoretikarar knyter eksogami-/endogamispørsmålet til det såkalla *incesttabuet*.⁹⁵ Sjølv om det varierer kven ein reknar som slektning, eksisterer forbodet mot incest i alle samfunn, og særleg Claude Levi-Strauss knyter incestforbodet til eksogami/endogami-problematikken, kor grupper som praktiserer endogami står i fare for å bli utsletta av fiendtlege grupper, og at incesttabuet, som fører til eksogame ekteskap, derfor er naudsynt for ei gruppens overleving.⁹⁶ Dette er vidare nært knytt til Levi-Strauss' ekteskaplege allianseteori som vil bli grundigare utdjupa nedanfor.

Fox argumenterer for at uavhengig av slekskapssynet til eit samfunn, er mor/barn-forholdet er det mest fundamentale og basiske av alle sosiale band.⁹⁷ «The mother-child tie is

⁸⁹ Eriksen, *Små steder – store spørsmål*, 99.

⁹⁰ Robin Fox, *Kinship and Marriage: An Anthropological Perspective* (New York/Melbourne: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1967), 16.

⁹¹ Eriksen, *Små steder – store spørsmål*, 99.

⁹² Eriksen, *Små steder – store spørsmål*, 103.

⁹³ Fox, *Kinship and Marriage*, 77.

⁹⁴ Eriksen, *Små steder – store spørsmål*, 101.

⁹⁵ Eriksen, *Små steder – store spørsmål*, 100; Fox, *Kinship and Marriage*, 55; Claude Levi-Strauss, *The Elementary Structure of Kinship* (Boston: Beacon Press, 1969).

⁹⁶ Voss, «CLAUDE LEVI-STRAUSS», 28.

⁹⁷ Fox, *Kinship and Marriage*, 27.

inevitable and given. The ‘conjugal’ tie is variable.»⁹⁸ I så måte er det foreldre/barn-relasjonen som er fundamentet i slektskapet og ikkje forholdet mellom eventuelle ektefeller. Fox argumenterer likevel for at det er forholdet mellom søsken, og ikkje mor/barn som er fundamentet i slektskapets gruppetilhørsle.⁹⁹ «The ‘sisters’ have to be impregnated for survival,»¹⁰⁰ og for isolerte grupper er den einaste måten å sikre dette på ved å «[...] link male and female in a fairly permanent sexual union,»¹⁰¹ som vidare legg grunnlaget for ekteskapet. Fox ser i så måte ekteskapet som eit trygt grunnlag for å sikre reproduksjon.

Fox skreiv på 60-talet, og lest med vestlege auger over 50 år seinare, kan det vere lett å kritisere hans mekaniske tilnærming til ekteskap som åleine knytt til reproduksjon. Han synast å ignorere andre årsaker til ekteskapsinngåing. Ein kan likevel sjå likskapstrekk mellom hans teori og viktigheita av fruktbarheit og reproduksjon i eit tradisjonelt datogasamfunn beskrive nærmare i innleiingskapittelet, så sjølv om hans ekteskapsframstilling kan verke noko mekanisk, må likevel teorien hans framleis seiast å vere relevant.

3.2.2. Identitet

Slektskap er vidare knytt til kven ein er; altså identitet. Identitet er eit viktig aspekt når det kjem til forståing av både bibeltekstar og samfunnsmessige fenomen. I så måte er det relevant å seie noko meir om korleis identitet blir forstått i sosialantropologien, og korleis denne forståinga kan knytast til ei etnisk gruppe som datogafolket. Identitet er i sin enklaste definisjon «[...] det man ser når man ser seg i speilet.»¹⁰² Det handlar om kven ein er. Kven ein er kan ikkje snakkast om isolert frå det faktum at alle menneske er del av den sosiale verda som omgir dei. Identitet må med andre ord forståast sosialt. «Ethvert identitetsfellesskap vektlegger likhet innad og forskjell utad.»¹⁰³

Eriksen skriv at folk har tre alternativ i forhold til identitet: *rein identitet*, *bindestreksidenitet* og *kreolsk identitet*.¹⁰⁴ (Sjå figur 3.1.) Desse tre alternativa må seiast å vere særleg aktuelle for ei etnisk gruppe som datoga, som opplever press mot sin kulturelle og etniske identitet både av nabogrupper, offentlege anstalar, kyrkje og styresmakter. Den reine identiteten bygger på ein kontrast, og gjerne ein konflikt eller eit fiendebilete av «dei andre». Fordelen er at eit slikt identitetsval skaper orden, oversikt og forutsigbarheit.¹⁰⁵ I

⁹⁸ Fox, *Kinship and Marriage*, 40.

⁹⁹ Fox, *Kinship and Marriage*, 79.

¹⁰⁰ Fox, *Kinship and Marriage*, 80.

¹⁰¹ Fox, *Kinship and Marriage*, 80.

¹⁰² Eriksen, «Identitet», 36.

¹⁰³ Eriksen, «Identitet», 43.

¹⁰⁴ Eriksen, «Identitet», 53.

¹⁰⁵ Eriksen, «Identitet», 53.

forhold til datogafolket, har denne identitetskategorien vore dominerande blant datogafolket i møte med mellom anna kolonimaktene. Kolonimaktene kan også seiast å ha vore med på å drive fram reine kategoriar gjennom si stigmatisering av mellom anna datogafolket. Framleis i dag står denne reine identiteten sterkt hjå nokre datogaer, særleg i tradisjonelle, rurale miljø.

«Bindestreksidenitetene er et forsøk på å bygge bro mellom to atskilte kategorier.»¹⁰⁶ Eriksen skriv at denne identitetskategorien gjerne er vanleg blant etiske minoritetsgrupper. Dei har sitt morsmål og sine kulturelle tradisjonar, men samtidig har dei mått tilpasse seg eit nytt miljø.¹⁰⁷ I forhold til datogafolket passar denne identitetskategorien for datogaer som lever i samfunn dominerte av andre etniske grupper, som for eksempel i Haydom. Fleire datogaer i Haydom snakkar både datoga og iraqw, og dei deltek på tradisjonelle datogaseremoniar, samtidig som dei har tilpassa seg eit daglegliv i ein meir urban setting, der nokre av deira tradisjonar ikkje har fått plass. Ein kan gjerne snakke om ei privatisering av tradisjon og kultur.

Den kreolske identiteten skil seg frå dei to andre gjennom at den ikkje anerkjenner eksistensen av reine, åtskilde kulturar. Her er det ikkje lenger mogeleg å setje opp like klare grenser mellom utanfor og innanfor som ved dei to andre identitetane.¹⁰⁸ Denne identitetskategorien er gjerne, som bindestreksidentiteten, relevant for datogaer som lever i samfunn dominerte av andre etniske grupper. Igjen kan Haydom trekkast fram som eit eksempel. Sjølv om nokre datogaer er veldig tydelege på skiljet mellom datoga og ikkje-datoga, lever andre i ei blandingsform av datoga- og iraqwkultur, kor det er vanskeleg å lausrive desse tradisjonane frå kvarandre. Vanlegast har det vore at datogaer har blitt assimilert inn i iraqw i denne samanheng. På den andre sida forsøker gjerne medlemmer av den oppveksande generasjonen datoga å halde fast på si etniske tilhøyrsls gjennom å revitalisere det å vere datoga gjennom å nytte nye symbolske uttrykksformer.

Hylland Eriksen påpeiker at eit menneske har fleire identitetar samtidig, som avhengig av den sosiale konteksten, er meir eller mindre dominerande:

«[...] mennesker har *et stort antall identiteter* som kan være meir eller mindre viktige i *ulike situasjoner*, at et identitetsfelleskap er avhengig av *ytre press* og *interne ressurser*, at identitet alltid er en *relasjon* som bygger på *grenser* og *kontraster*, og at identitet både defineres *utenfra* og *innenfra*.»¹⁰⁹

¹⁰⁶ Eriksen, «Identitet», 54.

¹⁰⁷ Eriksen, «Identitet», 54.

¹⁰⁸ Eriksen, «Identitet», 54.

¹⁰⁹ Eriksen, «Identitet», 47.

Ein viktig del av den sosiale identiteten, som særleg er relevant i forhold til datogafolket, er etnisk identitet. «[E]tnisitet er *relasjonell* og *prosessuell*; den er ikke en ‘ting’, men et aspekt ved en sosial prosess.»¹¹⁰ Den blir viktig når kulturelle forskjellar blir gjort relevante, og særleg mellom grupper som står kvarandre kulturelt nær. Det er først gjennom kontakt med andre at etnisitet blir gjort relevant, og dess likare folk blir, dess viktigare er det å vise at dei er forskjellige. Det er derfor meiningslaust å snakke om isolerte etniske grupper. Gjennom kontakt mellom grupper, ligg det også eit grunnlag for fellesskap og likskap mellom gruppene, i tillegg til konkurranse.¹¹¹ Etniske grupper er kategoriserte og identifiserte av medlemmene sjølv.¹¹² Ein anerkjent teoretikar innan etnisitet er Fredrik Barth, som fokuserer på grenser mellom etniske grupper. Han knyter etnisitet til to ulike aspekt: *kultur* og *materiell ressurstilgang*, gjerne uttrykt gjennom tilhørsle til territorium. «Given the emphasis on the culture-bearing aspect, the classification of persons and local groups as members of an ethnic group must depend on their exhibiting the particular traits of the culture.»¹¹³ Kultur og materiell ressurstilgang står i eit dynamisk forhold til kvarandre, kor den same gruppa menneske ville ha utvikla eit anna levesett og ei anna sosial organisering i eit anna miljø.¹¹⁴ Slik sett kan ikkje kultur og miljø lausrivast frå kvarandre. Gjerne handlar det derfor ikkje om eit fritt val mellom Eriksens identetskategoriar, men snarare at identitet er eit resultat av tilgang og avgrensingar. Som nemnt over handlar det i stor grad om at kulturelle og miljømessige forskjellane blir gjort relevante i sosiale interaksjonar mellom ulike etniske grupper. I forhold til datogafolket må det å vere datoga seiast å stå i ein dynamisk relasjon mellom kultur og materielle omgivnader, der iblant kontakt med andre etniske grupper. Det å vere datoga får ulike identitetsmessige uttrykk for ulike menneske i ulike miljø, og det er ikkje ein bestemt måte å vere datoga på. Det verka på mine informantar som om det i stor grad handla om å ha ein felles kulturell tradisjon og ei felles historie, og særleg for den yngre generasjonen datoga handla det gjerne i større grad om *kjensla* av å vere datoga enn faktisk å leve som tradisjonelle kvegnomadar.

¹¹⁰ Eriksen, *Små steder – store spørsmål*, 260.

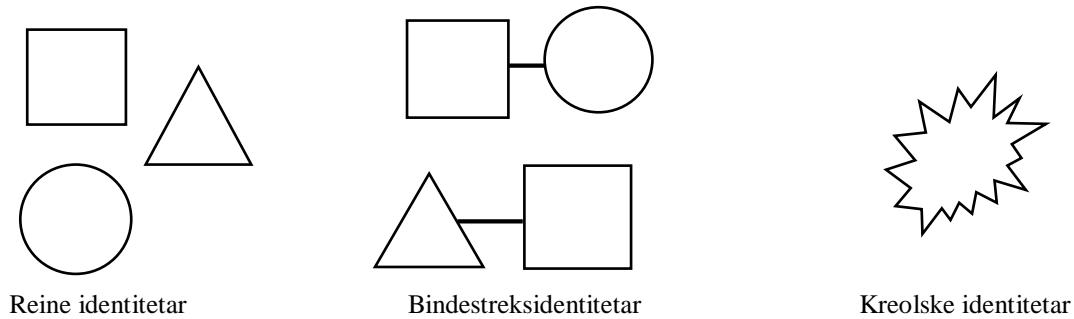
¹¹¹ Eriksen, *Små steder – store spørsmål*, 256.

¹¹² Fredrik Barth, «Introduction», i *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, red. Fredrik Barth, (Bergen/Oslo/Tromsø: Universitetsforlaget; Boston: Little, Brown and Company; London: George Allen & Unwin, 1969), 10.

¹¹³ Barth, «Introduction», 12.

¹¹⁴ Barth, «Introduction», 12.

Figur 3.1. Thomas Hylland Eriksens tre identitetsalternativ.¹¹⁵



3.2.3. Ekteskap og polygami

Encyclopedia of Anthropology definerer polygami på følgjande måte: «Polygamy allows marriage to more than one person at the same time. The practice of polygamy, or plural marriage, includes polygyny and polyandry.»¹¹⁶ Polygyni tillèt ein mann å vere gift med fleire kvinner, og vert gjerne sett som synonymt med polygami på folkemunn.

Sosialantropologien har bevega seg frå ei kulturevolusjonistisk retning til ei meir kulturrelativistisk retning, og tidleg sosialantropologi frå 1800-talet såg kultur på følgjande måte: «[...] the idea of cultural evolution: cultures were considered to move through various stages of development, ending up with the pinnacle of human development, Euro-American civilization.»¹¹⁷ På toppen av denne utviklingsstigen fanst den vestlege sivilisasjon, inkludert monogami. Polygami vart sett som tilhøyrande eit lågare stadium i utviklinga. Moderne sosialantropologi ser på polygami frå to hovudtilnærmingar: 1) *produksjon og reproduksjon* og 2) *politikk, makt og prestisje*. Etter kvart har òg ei tredje tilnærming 3) *kjønn* fått fokus.¹¹⁸ Desse tre tilnærmingane vil bli forklart nærmare nedanfor. Det synast naudsynt å påpeike at det i praksis truleg er realistisk å snakke om ei blanding av desse tre faktorane, og ikkje så åtskilte kategoriar som det kan verke som her.

1) *Produksjon og reproduksjon*. Som argumentert for gjennom Fox si teoretiske tilnærming til slektskap under punkt 3.2.1. er det å få barn, og å vidareføre slekta, ein viktig del av ekteskapet. «Childlessness is seen as a great misfortune for which women are usually held responsible,»¹¹⁹ og barnlausheit i eit monogamt ekteskap er ein vanleg årsak til at mannen gifter seg med ei kone til.¹²⁰ Det kan nok vere fleire årsaker til at det å få barn er

¹¹⁵ Fritt skissert etter Eriksen, «Identitet», 53-54.

¹¹⁶ James H. Birx, *Encyclopedia of Anthropology* (California/London/New Delhi: Sage Publications, 2006), 1882.

¹¹⁷ Zeitzen, *Polygamy A Cross-Cultural Analysis*, 41.

¹¹⁸ Zeitzen, *Polygamy A Cross-Cultural Analysis*, 47.

¹¹⁹ Zeitzen, *Polygamy A Cross-Cultural Analysis*, 60.

¹²⁰ Zeitzen, *Polygamy A Cross-Cultural Analysis*, 60.

vikting, og ein kan argumentere både biologisk, gjennom vidareføring av arvestoff, og økonomisk, nærmere beskrive under, for dette. Det må òg seinast å vere knytt til identitet: «Because motherhood is considered such a natural and necessary part of womanhood worldwide, not being able to have children becomes a major problem for women, not only as individuals, but also as social persons.»¹²¹ Det å få barn må altså seiast å vere universelt viktig, og i nokre samfunn, som til dømes hjå datogafolket, kor fruktbarheitskonseptet ikkje berre omhandlar menneskeleg reproduksjon, men òg dei fleste andre aspekt ved livet, vert det gjerne ekstra viktig.

Ei gruppe teoretikarar har ei økonomisk tilnærming til polygami, og den danske økonomen Ester Boserup er eit viktig namn her. Boserup har ei økonomisk tilnærming til polygami, og knyter dei økonomiske aspekta ved polygami til jordbruk: «[...] a man can get more food if he has more land and more wives to cultivate it.»¹²² Dette er ifølgje Boserup særleg gjeldande på det afrikanske kontinent, og ho argumenterer for at dette heng saman med at landejorda gjerne er distribuert av bestemte etniske grupper heller enn einskildindivid.¹²³

Ein annan teoretikar, George Klima, knyter polygami til økologi. Han har sjølv hatt feltarbeid blant datogafolket, og knyter si økologiske tilnærming til to aspekt: Fysisk miljø og kulturell aktivitet. Som pastoralistar er datogafolket svært avhengige av det fysiske miljøet, og både kraftige regnskurar og insektangrep er eksempel på økologiske asepkt som er med på å påverke datogafolkets levesettsgrunnlag.¹²⁴ Storfe er gjerne med på å skape stabilitet i datogafolkets liv, og Klima skriv at «[c]attle are singularly important to the Barabaig in terms of making possible a biological and social existence.»¹²⁵

Basert på Boserups og Klimas teroriar ser ein korleis polygami må seiast å vere meir «lønnsamt» i nokre samfunn enn i andre, avhengig av resten av samfunnsstrukturen og arbeidsfordelinga.

2) *Politikk, makt og prestisje.* Andre teoretikarar fokuserer meir på politiske, maktmessige og prestisjemessige aspekt ved polygami. «[...] the practice of polygamy [that] confers political and social power on an individual is the idea that it serves as a marker of prestige. Within polygamous societies, multiple wives are typically status symbols denoting wealth and power for the husband.»¹²⁶ Her ser ein heilt klart ein link til dei økonomiske

¹²¹ Zeitzen, *Polygamy A Cross-Cultural Analysis*, 60.

¹²² Ester Boserup, *Woman's role in economic development* (London: Earthscan, 1970), 25.

¹²³ Boserup, *Women's role in economic development*, 25.

¹²⁴ Klima, *The Barabaig*, 5.

¹²⁵ Klima, *The Barabaig*, 6.

¹²⁶ Zeitzen, *Polygamy A Cross-Cultural Analysis*, 53.

aspekta ved polygami nemnt over, og det viser igjen at dei ulike aspekta ved og tilnærmingane til polygami i realiteten ikkje er så stilistisk åtskilde som framstilt her. Ein relevant kritikk mot denne prestisjemessige tilnærminga til polygami, kjem frå Betzig, som påpeiker at prestisje er knytt til bestemte aspekt som ein søker å oppnå, og at det ikkje er universelt gjeldande for alle menn at dei ønskjer å oppnå eit polygamt ekteskap.¹²⁷ Likevel må prestisjebiten seiast å vere eit viktig aspekt for dei menn som faktisk ønskjer polygame ekteskap. Eit eksempel frå datogafolket er korleis det å ha mange koner gir mannen høgare sosial status i samfunnet.

Ekteskapet er ein del av den politiske organiseringa av samfunnet, og polygami sikrar gruppetilhörsle og fred gjennom å etablere alliansar.¹²⁸ Her må særleg Claude Levi-Strauss' allianseteori seinast å vere dominerande. Han knyter slektskap til incesttabuet. Incesttabuet kan ifølgje Levi-Strauss ikkje berre forståast som ein relasjon mellom to individ, men som ein relasjon mellom grupper: «Considered as a prohibition of incest merely affirms, in a field vital to the group's survival, the pre-eminence of the social over the natural, the collective over the individual, organization over the arbitrary.»¹²⁹ Levi-Strauss knyter dette vidare til eksogam utveksling av ektefeller mellom grupper, gjerne kjent som allianseteori. Han argumenterer for at ei utveksling av ektefeller mellom grupper er nødvendig for at gruppa ikkje skal bli utsletta, og at slike utvekslinger av ektefeller mellom gruppene skaper politiske alliansar og sikrar gruppas overleving og økonomiske interesser.¹³⁰ I så måte vert Levi-Strauss' allianseteori ein del av den heilskaplege samfunnsstrukturen, og ekteskapet vert «limet» i fredelege relasjonar mellom grupper. Her kan datogafolket trekkast fram som eit eksempel på ei gruppe som nyttar eksogame ekteskap for å skape og vedlikehalde viktige økonomiske og sosiale alliansar mellom klanar.

3) *Kjønn*. Alle tilnærmingane nemnde ovanfor synast å sjå polygami frå ein mannleg synsvinkel. Nokre teoretikarar har fokusert på kjønnsaspektet ved polygami, og særleg asymmetrien både mellom kjønna, men òg innanfor same kjønn.¹³¹ Inge Wittrup argumenterer gjennom sitt eige feltarbeid for korleis «[...] we need to look into the economic, political, and social aspect of gender relations.»¹³² Ho viser til korleis gutter og jenter i nokre samfunn blir behandla ulikt allereie frå fødselen av, og korleis denne

¹²⁷ Zeitzen, *Polygamy A Cross-Cultural Analysis*, 55.

¹²⁸ Zeitzen, *Polygamy A Cross-Cultural Analysis*, 47-48.

¹²⁹ Levi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, 45.

¹³⁰ Voss, «CLAUDE LEVI-STRAUSS», 28.

¹³¹ Zeitzen, *Polygamy A Cross-Cultural Analysis*, 125-126.

¹³² Inge Wittrup, «Me and my husband's wife: an analysis of polygyny among Mandinka in the Gambia», *Folk: dansk etnografisk tidsskrift*, nr. 32 (1990), 118-119.

asymmetrien er ein viktig del av det å skape ein kjønnsidentitet.¹³³ Hennar fokus er særleg påmannens dominans, og ho påpeiker at argumenta om at kvinnene sjølv ønskjer fleire koner, og at det at fleire kvinner hjelper kvarandre og gir dei større grad av autonomi, fridom og mobilitet, er mannlege mytar.¹³⁴

Konklusjonen basert på dei ulike teoretiske tilnærmingane til polygami nemnt ovanfor, kan ikkje seiast å vere at ei tilnærming er meir rett enn ei anna. Det er meir nærliggande å konkludere med at polygami er eit komplekst felt, som både påverkar og er påverka av andre deler av samfunnsstrukturen – både biologiske, økonomiske, sosiale og kjønnsmessige. Ein kan derfor ikkje sjå på polygami berre frå ein synsvinkel viss ein ønskjer å forstå det, men i staden ta inn fleire aspekt, for å få eit meir komplekst og heilskapleg bilde. Wittrup argumenterer for at «[w]omen are not the same at all times and all places. They are different with respect to their age, their structural position in the household, and to their overall socio-economic situation.»¹³⁵ Det kan ikkje berre seiast å vere gjeldande for kvinner, men òg for menn og for samfunn generelt. Det er derfor vanskeleg å gi ein endeleg konklusjon i forhold til polygami, då det må seiast å vere eit dynamisk, sosio-kulturelt og historisk avhengig omgrep. I forhold til datogafolket er det ei pågåande endring i form av at fleire datagar flyttar til meir urbane område, noko som endrar leveforholda, og dermed òg livsgrunnlaget for polygami.

3.3. Kristendom i Aust-Afrika

På lik linje med slektskap, identitet, ekteskap og polygami, må religion seiast å vere ein del av den heilskaplege samfunnsstrukturen, og kan i så måte ikkje lausrivast og snakkast om isolert frå andre samfunnsfenomen. Dei historiske, sosiale og kulturelle aspekt ved kristendom i Aust-Afrika som vil blir gjort greie for her, må derfor seiast å vere del av ein større kontekst, påverka av samtidshistorisk tenking og politikk. Det kan vere lett å kritisere misjon og kyrkje for tidvis å ha køyrt ein etnosentrisk politikk overfor ikkje-kristne grupper. Denne oppgåva har ikkje som hensikt å gjere nokon etiske vurderingar, men snarare å prøve å forstå dei handlingar som blei gjort i ein samtidshistorisk og kulturell kontekst.

3.3.1. Austafrikansk kyrkje- og misjonshistorie

Kristendommen i Afrika er i stor grad påverka av europeiske misjonærar. Den første protestantiske misjonären i Aust-Afrika var tyskaren Johann Ludvig Krapf, som kom til

¹³³ Wittrup, «Me and my husband's wife», 121.

¹³⁴ Wittrup, «Me and my husband's wife», 129-131.

¹³⁵ Wittrup, «Me and my husband's wife», 133.

kontinentet på 1800-talet.¹³⁶ Tidleg misjon i Afrika hang saman med eit ønskje om å «sivilisere».¹³⁷ Denne «siviliseringa» kom mellom anna til uttrykk gjennom ein kristen opposisjon mot slavehandelen.¹³⁸ Ønskjet om å «sivilisere» kan seiast å henge saman med det evolusjonistiske samfunnssynet som var dominerande innan euro-amerikansk tankegang, kor kultur vart plassert langs ei evolusjonistisk linje som gjekk frå villskap og barbarisme til sivilisasjon.¹³⁹ Dette har vore med på å påverke europeisk tankegang i forhold til koloniseringa av det afrikanske kontinent, som òg føregjekk i denne tidsperioden. Det kan med andre ord seiast å vere ein samanheng mellom samtidas menneskesyn i Vesten, og misjonærane og kolonistane verke i Afrika.

Sjølv om det kan seiast å vere ein samanheng mellom samtidas menneskesyn og ulike hendingar i verdssamfunnet, vert det i overkant forenkla å setje alle misjonærar i ein og same bås. William Anderson, som har skrive ei bok med mål om å fremje relevante teologiske refleksjonar i utviklingsland, påpeiker at misjonærane hovudsakleg har hatt tre ulike tilnærmingar i sitt møte med Afrika: 1) *The catholic emphasis*, 2) *The nationalist emphasis* og 3) *The vernacular emphasis*.¹⁴⁰ Førstnemnde går ut på at kyrkja er universal, og ikkje lokal, der målet er å etablere ei kyrkje basert på universelle prinsipp.¹⁴¹ Her gir Anderson eksempelet med polygami, kor polygami skal fordømmast fordi dette er den universelle kristne haldninga.¹⁴² Den andre tilnærminga er, som namnet tilseier, meir nasjonal, og tilnærminga går ut på at kyrkja må gjerast lokal. «[I]t must be self-governing, self-supporting and self-propagating.»¹⁴³ Den tredje tilnærminga er påverka av tysk protestantisme, og legg mellom anna vekt på bibeloversetjing.¹⁴⁴ I tillegg til dei tre hovudtilnærmingane nemnd over, har det òg vore ein forskjell mellom kor vidt misjonærane har sett det som si oppgåve berre å spreie evangeliet, eller òg å bidra elles i samfunnet. Anderson skil her mellom *civilizing approach* og *evangelistic approach*.¹⁴⁵ Anderson skreiv på 70-talet, og ein ville gjerne valt eit anna ord enn «sivilisering» i dag, men uavhengig av ordval må det generelt seiast å ha vore eit sterkt samfunnsengasjement knytt til misjonen i Aust-Afrika, hovudsakleg gjennom utdanning og helse.¹⁴⁶

¹³⁶ Fjose, *En ny gave*, 19; William B. Anderson, *The Church in East Africa 1840-1974* (Dodoma: Central Tanganyika Press, 1977), 1.

¹³⁷ Anderson, *The Church in East Africa*, 9.

¹³⁸ Anderson, *The Church in East Africa*, 13.

¹³⁹ Miriam Koktvedgaard Zeitzen, *Polygamy A Cross-Cultural Analysis* (Oxford: Berg, 2008), 41.

¹⁴⁰ Anderson, *The Church in East Africa*, 47-48.

¹⁴¹ Anderson, *The Church in East Africa*, 47.

¹⁴² Anderson, *The Church in East Africa*, 48.

¹⁴³ Anderson, *The Church in East Africa*, 48.

¹⁴⁴ Anderson, *The Church in East Africa*, 48-49.

¹⁴⁵ Anderson, *The Church in East Africa*, 49.

¹⁴⁶ Anderson, *The Church in East Africa*, 80-86; Fjose, *En ny gave*, 44-51.

Både utdannings- og helseengasjement har vore knytt til særleg engasjement innan misjonen. At det akkurat var desse felta som bidrog til engasjementet hjå misjonærane kan det sikkert vere fleire årsaker til, men i forhold til utdanning var det ifølgje Fjose ein samanheng med myndigheitenes utbygging av utdanningssystemet. I Mbulu-distriktet skulle det byggast 65 skular, der misjonærane blei inviterte med på utføringa av dette.¹⁴⁷ Det har med andre ord vore eit samarbeid mellom stat og misjon, kor myndighetene bevisst har brukta misjonen for å spreie utdanning. Det same kan truleg seiast om helse og sjukehusbygging, noko som kan lesast meir om i Fjose og Enes sine bøker om mellom anna bygginga av Haydom lutherske sjukehus på 50-talet.¹⁴⁸ Sjukehuset har etter kvart fått nasjonal direktør, og den kristne profilen står framleis sterkt mellom anna uttrykt gjennom morgenandakt og bønn/salmesong i førekant av arbeidsdagen. Som skrive på sjukehusets eigne nettsider: «HLH works under the vision that the hospital should cater for the needs of the whole human being – physically, mentally, spiritually and socially.»¹⁴⁹

Med Nyerere som president etter frigjeringa på 60-talet har Tanzania blitt meir nasjonalistisk. Dette er nok ikkje unikt for Tanzania, men ein naturleg reaksjon for eit land som har vore kolonisert over lengre tid. Likevel kan Nyerere og Tanzania trekkast fram som eit eksempel som i særleg grad har «[...] gjort alvorlege forsøk på å bryte radikalt med mønsteret frå kolonitida.»¹⁵⁰ Det vil ikkje vere relevant å gå djupare inn i Nyereres nasjonalistiske politikk her, men snarare sjå kva slags konsekvensar denne politikken har fått for misjonsarbeidet og kyrkja. «Det ble sendt ut mye politisk propaganda med sterkt vektlegging av afrikanisering. Utlendinger ble holdt under oppsikt, og bruk av hemmelig politi var utbredt. Sensur var vanlig, så en måtte være forsiktig med hva som ble skrevet.»¹⁵¹ I så måte vart det truleg vanskelegare å vere utanlandsk misjonær, men kyrkja stod framleis sterkt, og det må seiast å ha skjedd ei nasjonalisering – eller afrikanisering – av kyrkja òg. I denne samanheng blir afrikanisering sett som synonymt ei kontekstuell bevisstgjering og ei lokal plassering av kyrkja – at kyrkja vert lokalt forankra. Til tross for ein periode med vanskelege forhold mellom utanlandske misjonærar og nasjonalstaten, har eit godt samarbeid med den nasjonale kyrkja fortsatt, mellom anna gjennom å stille med misjonærar til felles luthersk arbeid.¹⁵² Ifølgje ELCT sine eigne heimesider, var det sju kyrkjer som i 1938 forma ein føderasjon, og den same føderasjonen som i 1963 slo seg saman for å danne den nasjonale

¹⁴⁷ Fjose, *En ny gave*, 44.

¹⁴⁸ Fjose, *En ny gave*; Enes, *Eventyret i Haydom*.

¹⁴⁹ Haydom Lutheran Hospital, «About HLH», henta 04 mars 2016 frå <http://www.haydom.com/about-hlh/>.

¹⁵⁰ Nyerere, *Sosialisme i Tanzania*, 8.

¹⁵¹ Fjose, *En ny gave*, 143.

¹⁵² Fjose, *En ny gave*, 182.

lutherske kyrkja. Misjon er mellom anna eit viktig kyrkjeleg arbeidsfelt, og kyrkja driv misjon både nasjonalt og i Tanzanias naboland.¹⁵³ I så måte kan ikkje misjon seiast å ha blitt mindre viktig, men heller i større grad å ha blitt afrikanisert, og lokalt forankra. Òg gudstenesta må seiast å ha vorte meir lokalt forankra. Anderson skriv om dette, og nemner særleg musikk som eit eksempel. Kyrkjemusikken vart prega av både tekstar på lokalspråket og lokale rytmar og dans.¹⁵⁴

Figur 3.2. Gudstenestene i ELCT si kyrkje i Haydom er prega av afrikansk song, dans og rytme.



3.3.2. Polygami i det kristne Afrika

Polygami er eit tema som engasjerer, og mykje har vorte skrive om det, både i sosialantropologisk og teologisk samanheng. Den teologiske hovudutfordringa i forhold til dette har vore kor vidt polygamistar skal kunne døypast eller ikkje.¹⁵⁵ Her finst det hovudsakleg tre tilnærmingar: *Det strenge standpunktet* som krev at polygamisten må sende vekk alle konene utanom ei før han kan bli døypt, *middelstandpunktet* som gir polygamisten

¹⁵³ ELCT Evangelical Lutheran Church in Tanzania, «Mission & Evangelism», henta 11. februar 2016 frå <http://www.elct.org/mission.html>.

¹⁵⁴ Anderson, *The Church in East Africa*, 178-180.

¹⁵⁵ Trygve Ødegaard, «Polygami – som problem på misjonsmarken», *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap* (1985), 96.

halvveis medlemsskap i kyrkja, gjennom til dømes å kunne bli døypt, men samtidig ikkje kunne ha ei leiarrolle i kyrkja, og *det liberale standpunkte* som gir polygamisten fullstendig medlemsskap i kyrkja.¹⁵⁶ Misjonenssambandets verke i Tanzania følgde praksisen om at for å bli døypt måtte mannen velje å leve ilag med berre éi av konene sine. Samtidig hadde han eit økonomisk og moralsk ansvar overfor dei resterande kvinnene og barna.¹⁵⁷ Det har òg vore vanleg praksis å la konene frå polygame ekteskap bli døypte, då desse i praksis berre lever ilag med éin mann.

Wilbur O'Donovan Jr. har 25 års erfaring som misjonær på det afrikanske kontinent, og skriv om bibelsk kristendom i samarbeid med afrikanske pastorar og teologar. Boka er frå 90-talet, og lest med kulturrelativistiske auger kan den nok opplevast som noko etnosentrisk. Den er likevel representativ både for Misjonssambandets og andre vestlege misjonars standpunkt frå den tida. Seinare har ein del sjølvstendiggjorde kyrkjer liberalisert sitt syn, medan den lutherske kyrkja i Mbulu-distriktet framleis er har eit konservativt standpunkt. O'Donovans bok legg ikkje skjul på å vere skriven frå ein gitt synsvinkel, og gjerne kan den plasserast inn under den Anderson kallar for *the catholic emphasis*¹⁵⁸ nemnd ovanfor, då den argumenterer for at Bibelen er veldig tydeleg i sin tale om ekteskap og familie, og slik sett ikkje gir rom for kulturell tolking:

«Marriage was established by God before all other social institutions. Marriage was established before man's fall into sin. This shows us that marriage is the will of God. This shows us that marriage is holy. It shows us that marriage is the foundation of human society. Marriage is the basis for a morally stable culture.»¹⁵⁹

O'Donovan Jr. skriv òg om polygami. Han påpeiker at polygami ikkje er Guds vilje, og at Gud let polygamistar lide i det Gamle Testamentet.¹⁶⁰ Då O'Donovan legg inn lite rom for tolking, kan det gjerne verke noko overraskande når han konkluderer med at løysinga på «polygamiproblemet» *ikkje* er at polygamisten skal kvitte seg med alle utanom ei kone. Han påpeiker at dette er uansvarlege og urettferdige handlingar, og meiner at løysinga i staden må vere å søke råd og forbønn hjå pastoren og dei eldste i den lokale kyrkja.¹⁶¹ I så måte heller han truleg meir mot ei kulturrelativistisk forståing av Andersons *the nationalist emphasis*.

¹⁵⁶ Ødegaard, «Polygami», 100-101.

¹⁵⁷ Fjose, *En ny gave*, 81.

¹⁵⁸ Anderson, *The Church in East Africa*, 47.

¹⁵⁹ Wilbur O'Donovan Jr., *Introduction to Biblical Christianity from an African perspective* (Ilorin: Nigeria Evangelical Fellowship, 1992), 315.

¹⁶⁰ O'Donovan Jr., *Introduction to Biblical Christianity*, 317.

¹⁶¹ O'Donovan Jr., *Introduction to Biblical Christianity*, 328.

The Will to Arise: Women, Traditional and the Church in Africa er skriven frå ein kristen, afrikansk synsvinkel.¹⁶² Boka er interessant då den er skriven av afrikanske, kvinnelege teologar, og er eit eksempel på diskusjonen rundt polygami som føregår i dagens afrikanske kyrkjer. Felles for dei ulike kapittelforfattarane er at dei knyter polygami til identitet. Musimbi Kanyoro påpeiker mellom anna at det er ein samanheng mellom bibeloversetjaren og bibeloversetjinga: «The dilemma of Bible translation and interpretation hinges on whether to mold a text to conform to one's cultural value system, or whether to translate a passage literally at the expense of not being understood or making confusion.»¹⁶³ Ho meiner at språket i Bibelen er maskulint, då dei fleste bibeloversetjarar framleis er menn.¹⁶⁴ Ho bruker slavinna Hagar som eksempel.¹⁶⁵ I så måte kan ikkje bibelteksten sjåast som lausriven frå vedkommande som har oversett den, og Kanyoros tilnærming til Bibelen må slik sett sjåast som meir kulturrelativistisk enn O'Donovan Jr. si tilnærming. Òg Anne Nasimiyu-Wasike knyter polygami til identitet: «In the patriarchal system, women were valued only in relation to men.»¹⁶⁶ «It was believed that those who die are reborn in their children»¹⁶⁷, og i så måte vert det å få barn ein viktig del av det å bli «udødeleg» for ein mann. Dess fleire koner ein mann har, dess fleire barn kan han få, og dess større er sjansen for å bli «udødeleg». Nasimiyu-Wasike påpeier at denne tankegangen gjer kvinna til «[...] a field of production [...]»¹⁶⁸ Eit barnlaust ekteskap vart sett som verdilaust,¹⁶⁹ og «[u]nmarried or childless women were cinsidered incomplete.»¹⁷⁰ Sjølv om desse teologane gjerne kan kritisera for å vere i overkant generaliserande, viser dei korleis polygami ikkje kan lausrivast frå resten av samfunnsstrukturen, men at den heng saman med det gjeldande verdi- og identitetssynet i eit samfunn.

Basert på dei ulike tilnærmingane til polygami i ein kristen, afrikansk kontekst nemnt ovanfor, er det ikkje mogeleg å snakke om éi afrikansk tilnærming. Dei ulike tilnærmingane må seiast å vere påverka av forfattaranes kulturelle identitetar og kjønn. Kanskje er det nettopp desse sprikande tilnærmingane til både bibellesing og polygami forstått i ein kristen

¹⁶² Mercy Amba Oduyoye og Rachel Angogo Kanyoro, *The Will to Arise: Women, Tradition, and the Church in Africa* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1992).

¹⁶³ Musimbi R. A. Kanyoro, «Interpreting Old Testament Polygamy through African Eyes», i *The Will to Arise: Women, Tradition, and the Church in Africa*, red. Mercy Amba Oduyoye og Rachel Angogo Kanyoro (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1992), 99.

¹⁶⁴ Kanyoro, «Interpreting Old Testament Polygamy», 99.

¹⁶⁵ Kanyoro, «Interpreting Old Testament Polygamy», 93.

¹⁶⁶ Anne Nasimiyu-Wasike, «Polygamy: A Feminist Critique», i *The Will to Arise: Women, Tradition, and the Church in Africa*, red. Mercy Amba Oduyoye og Rachel Angogo Kanyoro (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1992), 102.

¹⁶⁷ Nasimiyu-Wasike, «Polygamy», 102.

¹⁶⁸ Nasimiyu-Wasike, «Polygamy», 102.

¹⁶⁹ Nasimiyu-Wasike, «Polygamy», 103.

¹⁷⁰ Nasimiyu-Wasike, «Polygamy», 107.

samanheng som gjer at temaet framleis i dag er høgst aktuelt i dei afrikanske kyrkjene. Synet varierer til og med innanfor same kyrkje, og sjølv om ELCT i Tanzania forbyr polygami, varierer det frå bispedøme til bispedøme korleis dei forheld seg til dette. Ut frå samtalar og intervju med pastorar, synast det òg å vere individuelle forskjellar innanfor same bispedøme. I staden for å omtale det eine synet som «rett» og det andre som «feil», kan det heller seiast å botne i det som Kanyoro er inne på, om at identitet, historisk, sosio-kulturell og teologisk plassering påverkar bibellesinga og forståinga av ulike tema.

3.4. Avslutning

I dette kapittelet har ein sett korleis ulike deler av samfunnsstrukturen ikkje kan lausrivast frå kvarandre, men korleis dei er ein del av ein samansett, dynamisk og kompleks heilskap. Teoretikarane som har skrive om dei ulike aspekta, kan heller ikkje lausrivast frå den historiske og sosio-kulturelle konteksten dei skreiv i. I så måte er det vanskeleg å fastslå noko endeleg om dei emnene som har blitt forklarte og diskuterte i dette kapittelet. Det synast heller relevant igjen å påpeike at både individ, etniske grupper og storsamfunn heile tida er i dynamisk endring, både i forhold til korleis dei forstår seg sjølve, og korleis dei forstår andre.

I neste kapittel vil funn frå mitt eige felter arbeid bli presenterte, og då kan konklusjonen frå dette kapittelet vere nyttig å ha i bakhovudet: At dei opplevingar mine informantar har hatt, og måten er har oppfatta ting på, ikkje er noko fastslått og endeleg, men heller eit resultat av interaksjonar i den gitte historiske og kulturelle kontekst.

Kapittel 4

PRESENTASJON AV DATA

4.1. Introduksjon

I dette kapittelet vil data innhenta gjennom intervju, uformelle samtalar og observasjonar i løpet av mitt tre månader lange feltarbeid i Mbulu-distriktet bli presentert. Eg vil starte med å gi ein presentasjon av mine informantars førehandskunnskapar og deira opplevingskontekst som eit rammeverk for deira forståing. Vidare vil eg knyte funna til ulike hovudemne som kjem fram i problemstillinga. Desse hovudemna glir gjerne over i kvarandre i praksis, og same sitat kan passe inn under fleire emne. Dette viser at verkelegheita er meir kompleks og samansett enn det som er mogeleg å få fram gjennom skriftleg tekst.

4.2. Førehandskunnskapar og opplevingskontekst

Mine informantar består totalt av 13 ulike personar med ulike erfaringar og opplevingar i forhold til både polygami og kyrkja. Anten ein har konkret, personleg erfaring eller berre høyrt eit tema omtala, vil ein som menneske møte med visse førestillingar i forhold til temaet. Gadamer referer til desse førehandsførestillingane som «prejudice»: «Actually ‘prejudice’ means a judgement that is rendered before all the elements that determine a situation have been finally examined.»¹⁷¹ Sidan forståing er påverka av førehandsforståing, er det relevant å sjå kva slags førehandsforståing mine informantar har i møte med problemstillingas tematikk, som er kontrasten mellom kyrkjas monogame ekteskapspolitikk og datogafolkets polygame ekteskapstradisjon. Ein av mine informantar, Josephat Duttu Barabojik, er sokneprest i Haydom prosti, og i så måte ein representant for kyrkjas politikk. Vidare består mine informantar hovudsakleg av kvinner og menn tilhøyrande datogafolket, som på ulike måtar har hamna midt i konflikten mellom tradisjon på den eine sida og kyrkje – og ofte modernitet – på den andre sida. Alle mine informantar har i ulik grad erfaring med polygami, og polygami handlar ikkje berre om det å ha meir enn ei kone, men er ein samansett og kompleks del av strukturen av samfunn, men òg av familieforhold. Dette vil bli gjort kort greie for under som del av informantanes forståingskontekst.

¹⁷¹ Gadamer, *Truth and method*, 270.

4.2.1. Inngåing og vedlikehald av ekteskap

Ifølgje Herman Malleyeck, som sjølv er datoga og min medhjelpar og støttespelar under feltarbeidet i Mbulu-distriktet, kan eit datogaekteskap inngåast på ulike måtar. Den første måten, som Herman kallar for «den kristne måten» er ei forhandling mellom mannen og kvinnen som ønskjer å gifte seg. Dei gjerne meir tradisjonelle måtane er forhandlingar mellom familiar, at mannen finn kvinnen han vil gifte seg med, at kvinnas far finn ein familie for henne, eller at kvinnen oppsøker porten til hushaldet ho ønskjer å bli ein del av, og knekk ein kvist eller gjer noko anna for å få hushaldets merksemd, så dei skal forstå at ho ønskjer å gifte seg. Dei fleste av mine informantar – både kvinner og menn – tilhøyrande datogafolket, har erfaring frå at det er mannen som finn og oppsøker kvinnen han ønskjer å gifte seg med.

Når ei datogakvinne giftar seg, flyttar ho anten inn i hushaldet til svigerforeldra, dersom ho er den første kona, eller så får ho si eiga hytte innanfor hushaldet dersom mannen allereie har ei kone og dermed ikkje bur i sin fars hushald. Kvar ektefelle har si eiga hytte. Mannens hytte ligg nærest porten, og deretter ligg den første konas hytte nærestmannens hytte, og så kjem dei andre konenes hytter etter tur ut frå deira rekkefølge i ekteskapet.¹⁷² Fleire av mine kvinnelege informantar held fram med å bu i denne hytta etter at dei har blitt kristne, men mannen har gjerne då fleire busettingar, og bur hovudsakleg i den andre busettinga med dei andre konene.

Kyr er, som nærmere beskrive i innleiingskapittelet, ein viktig del av både å inngå og vedlikehalde eit ekteskap. Det blir skilt mellom «bridewealth cattle» og «marriage cattle».¹⁷³ «Bridewealth cattle» (brudepris) er kyr som blir overført frå brudgommens familie til brudas familie, og er med på å etablere visse rettar.¹⁷⁴ Ein slik rett er for eksempel mannes rett over framtidige barn, og i tilfelle skilsmisse skal kvinnen returnere til sin familie utan barna.¹⁷⁵ «Marriage cattle» (medgift) fungerer som ein slags «pant», og kyr gitt som medgift blir tilbakeleverte ved ei eventuell skilsmisse.

Herman fortel at ei kvinne kan få private kyr på to måtar: Anten frå sine eigne slektingar eller fråmannens slektingar. Ein kan her dra ein link til Levi-Strauss' allianseteori kor ein ser korleis kyr er med på å binde viktige alliansar mellom familiene til ekteparet. Herman fortel at ved skilsmisse blir kyrne som er gitt av kvinnas slektingar tilbakeleverte til sin eigar, eller dei blir gitt til hennar son, dersom ho har ein. Som Klima

¹⁷² Klima, *The Barabaig*, 37.

¹⁷³ Klima, *The Barabaig*, 67-69.

¹⁷⁴ Klima, *The Barabaig*, 67.

¹⁷⁵ Klima, *The Barabaig*, 67.

skriv stabiliserer ein son ekteskapet.¹⁷⁶ Herman fortel vidare at kyrne gitt avmannens slektingar, blir rekna sommannens eigedom ved skilsmisse.

4.3. Kyrkjas ekteskapspolitikk i praksis

Denne oppgåva har så langt sett på kyrkjas monogame ekteskapspolitikk frå ein teoretisk synsvinkel. Vidare vil ekteskapspolitikken bli forsøkt sett frå ein praktisk synsvinkel gjennom mine informantars erfaringar og opplevingar. Sokneprest Barabojik forklarer at ekteskapspolitikken er så streng fordi det handlar om å bli teken seriøst som kyrkje, som ei kyrkje som overheld Bibelens ord. Elles kan folk oppfatte at kyrkja berre er ein leik, kor ein kan halde fram med å leve som ein gjorde før ein vart kristen. «If we are strict, the youth can learn something.» Det handlar i så måte om ei generasjonsendring. At dei unge skal sjå at det å gå i kyrkja inneber eit anna levesett enn det tradisjonelle. Å bli kristen handlar med andre ord om meir enn det å gå i kyrkja. Det handlar òg om ei endring i levesett, deriblant ein monogam livsstil.

Sjølv om ekteskapspolitikken er streng, har ektemannen framleis eit ansvar for sine fråskilde koner, og barn han har fått med desse konene. Dette er fordi han ikkje «vissste betre» då han levde det tradisjonelle livet, og i så måte ikkje kan klandrast for å ha gjort noko feil. Dersom mannen formelt blir monogam, kan han bli døypt og motta nattverd, men han kan ikkje ha leiarstillingar i kyrkja.

Sjølv om Barabojik bekreftar at den restriktive ekteskapspolitikken òg blir følgt i praksis, skjer det likevel noko når ein flyttar seg frå teoretiske reglar til praktiske møte mellom menneske. Barabojik fortel at han har døypt kvinner frå polygame ekteskap, noko som ikkje er i strid med kyrkjas politikk, då kvinnene berre er gifte med éin mann. I så måte er det lettare å nå ut til kvinner enn til menn, noko Barabojik òg bekreftar. Han seier at kyrkja må begynne med å møte barn og kvinner, då mennene har veldig vanskeleg for å bryte med tradisjonen. Dette har gjerne samanheng med at identiteten til ein datogamann, som nærare beskrive i innleiingskapittelet, i stor grad ligg i det å kunne ta vare på ein stor familie, inkludert fleire koner. Det vert slik sett ikkje berre ein konflikt mellom kyrkja og det tradisjonelle levesettet, men òg med identitetskjensla, samt viktige økonomiske og sosio-politiske alliansar knytt i det tradisjonelle samfunnet.

Sjølv om både kyrkjas teori og praksis er restriktiv, påpeikar kyrkja at alle er velkomne til gudstenester. Restriksjonane gjeld særleg i forhold til sakramenta, som i den lutherske kyrkja er dåp og nattverd. I tillegg vert det ikkje brukt liturgi under gravferder av

¹⁷⁶ Klima, *The Barabaig*, 67.

polygame menn. Dette viser at kyrkjerommet er ope for alle, men at det samtidig er tydelege skilje mellom kven som er innanfor og kven som er utanfor i form av formell innlemming. Det kjem i løpet av intervjuet fram at Barabojik likevel har døypt polygame menn. «He was an *old* man. Very sick!» «Oh, he came crying, he needed to be baptised.» Det er her interessant å sjå korleis det synast å vere dei medmenneskelege kjenslene hjå soknepresten, som i møte med menneske som lid, er avgjerande for at han vel å gå imot kyrkjas politikk, og døyper dei polygame mennene. At sjukdom er ein viktig årsak for å oppsøke kyrkja er ikkje uvanleg blant mine informantar, noko som vil bli gjort grundigare greie for seinare. Barabojik sjølv er usikker på om han gjorde det rette då han døypte dei polygame mennene, men konkluderer med at «I think God has done something with him.»

Sjølv om Barabojik argumenterer for sine handlingar gjennom å vise til at dei han døypte var sjuke og lidande, viser desse handlingane vidare til ein pågåande debatt i kyrkja, kor dei som er meir liberale i polygamyspørsmålet gjerne argumenterer med at kyrkja ikkje må stenge for menneske som har blitt «omvendte», sjølv om desse kjem frå polygame ekteskap. Her kan ein sjå ein overgang frå «det strenge standpunktet» til «middelstandpunktet», kor polygamisten kan få halvveges medlemsskap i kyrkja, gjennom at det blir opna opp for dåp.¹⁷⁷

4.3.1. Annonsering av kommande ekteskap

Då inngåing av polygame ekteskap skjer i ein tradisjonell kontekst, kan det vere vanskeleg for kyrkja å vite om ein person som ønskjer å gifte seg i kyrkja allereie er gift tradisjonelt. For i størst mogeleg grad å unngå dette, har kyrkja ein politikk kor dei annonserer eit kommande ekteskap i 21 dagar før bryllaupet skal ta stad. Poenget er å vise omverda at ein ikkje allereie er gift. I løpet av denne 21 dagar lange utlysinga kan eventuelle koner kome og gjere seg til kjenne, og då vert ikkje det annonserte ekteskapet inngått. Dersom 21 dagar går og ingen dukkar opp, vert det anteke at mannen ikkje allereie er gift, og ekteskapet kan inngåast. Ei slik annonsering skjer ulike stader i det offentlege rom, både i kyrkja og i landsbyen. Hovudgrunnen til denne offentlege annonseringa er å overhalde kyrkjas monogame ekteskapspolitikk i praksis, men det finst òg ein sosial grunn:

«If a person has another wife and family, and then you officiate the marriage, there will be a conflict between these two women. You see *socially* there's a chaos then. So we need to make sure that we are not part of making people into conflicts. We have to avoid conflicts.» (Justo Madangi, tidlegare pastor i ELCT)

¹⁷⁷ Ødegaard, «Polygami», 100-101.

4.3.2. Forkynning frå innsida

Det er vanskeleg å finne nøyaktige tal på kor mange datogaer som er kristne, og tala varierer frå under 1% til 6%.¹⁷⁸ Den vanlegaste praksisen har vore at datogafolket har unngått kyrkja då eit liv som kristen er vanskeleg å samkøyre med dei krav og forventingar som følgjer med eit liv som datoga. Nokre datogaer har likevel vorte kristne, og vidare vil deira tankar rundt korleis kyrkja på best mogeleg måte kan møte datogafolket bli sett nærmere på.

Då mine kvinnelege informantar som levde i polygame ekteskap då dei vart kristne, får spørsmål om korleis dei tenker at kyrkja på best mogeleg måte kan møte datogafolket, er dei samsvarande om at tilnærminga må kome innanfrå, frå datogafolk som sjølve har blitt kristne. Dette kan gjerne sjåast i samanheng med den aukande afrikaniseringa og lokalgjeringa av kyrkja nasjonalt etter frigjeringa, kor kristendommen ikkje skal sjåast som noko som har blitt påført utanfrå, men noko som har vakse fram lokalt. Fleire av kvinnene uttrykker ønskjer om at ektemennene òg skal bli kristne og bli med dei i kyrkja, og gjerne er dette noko av motivasjonen bak at forkynninga må kome innanfrå. To kvinner, Rehema og Pendo, fortel begge at dei prøver å snakke med andre menneske rundt seg, om korleis liva deira har endra seg etter at dei vart kristne. Det handlar om å oppsøke folk der folk er, gjerne under tradisjonelle samankomstar som for eksempel bung’eda-seremoniar¹⁷⁹. Ei anna kvinne, Emastella, meiner at ein må setje seg ned og snakke med folk, og forklare dei kor god Gud er. Loema meiner òg at ein må forkynne ut frå Bibelen i møte med eins familiar. Jeni seier: «No way out other than to pray for them and preach to each other.» Det verkar på desse kvinnene som om det handlar om å møte folk der folk er, og snarare enn å argumentere teologisk for monogami, vise i praksis gjennom sjølve å vere eksempel kvifor dei ser eit monogamt ekteskap som betre enn eit polygamt.

4.3.3. Forkynning til barn og unge

I tillegg til ei generell einigheit om at forkynninga på best mogeleg måte må skje innanfrå, er òg møte med barn og unge eit viktig arbeidsfelt, då «they [datogamenn] are not easy to change their faith. They believe in their traditional god,» som Barabojik seier. Kyrkja vil utdanne dei unge, og forklare at «polygamy life, to have many wives, is the life of them in the primitive [gjerne i betydninga ‘førhistorisk’] age. Not in this age now.» Dette handlar både om å få eit betre liv her og no, men òg om å kunne få evig liv etter døden. Opplæringa skjer

¹⁷⁸ Isaack Malleyeck og Orville Boyd Jenkins, «The Datooga of Tanzania», Henta 12. april 2016 frå <http://strategyleader.org/profiles/datooga.html>; Joshua Project, «Datooga, Barabaig in Tanzania», Henta 12. april frå https://joshuaproject.net/people_groups/15286/TZ.

¹⁷⁹ Stor, tradisjonell gravferdsseremoni, nærmere beskrive i innleiingskapittelet.

gjerne i konfirmasjonsklassane eller i små samtalegrupper. Det er ikkje berre kyrkja som har ei monogam og kristen opplæring. Òg mødrene bidreg til ei slik opplæring av sine barn, gjerne som eit resultat av at dei går i kyrkja sjølve. Dei fleste av mine kvinnelege informantar har gifta seg i tradisjonelle ekteskap, men lever ikkje lenger ilag med sine menn. For nokre av kvinnene betyr dette at dei ikkje lenger har nokon kontakt med sine ektemenn, og tek seg av barna åleine, medan for andre betyr det at mennene stikk innom av og til, eller bidreg økonomisk eller praktisk på andre måtar. Alle kvinnene omtalar seg likevel som gifte, uavhengig av kontakten med ektemannen eller kor lang tid det er sidan dei flytta frå kvarandre, og dette kan gi eit interessant innblikk i viktigheita av å vere gift. Gjerne kan ein sjå dette i lys av Levi-Strauss sin allianseteori, kor ekteskapet har vore med på å knyte viktige økonomiske og politiske band, og konsekvensane av ei eventuell skilsmisse derfor er store, då kvinna må flytte tilbake til sin familie og etterlate både barn og kyr.

Kvinnene vil anbefale og rettleie barna sine til å gifte seg i kyrkja, noko som kan sjåast i samanheng med at dei sjølve går i kyrkja. Emastella og Rehema påpeiker likevel at viss barna ønskjer å følgje i fedrenes fotspor og gifte seg i tradisjonelle, polygame ekteskap, så er det deira val.

Det å vere datogamann – og far – er som nærare beskrive i innleiingskapittelet nært knytt til familielivet, og det å kunne ta vare på ein stor familie. Dette er vidare knytt til stoltheit og innflytelse i samfunnet. Som vist over har både kyrkje, utdanning og mødrene sjølve ei innflyting på barna som er i konflikt med det tradisjonelle ekteskapssynet blant datogafolket. At dei fleste av mine kvinnelege informantar ikkje lever ilag med sine menn, og i tillegg har hovudansvaret for barna, gjer gjerne denne påverknaden ennå sterkare. Eg oppfatta at nokre av mine mannlege informantar opplever å vere utilstrekkelege når det kjem til å lære dagens barn og unge opp i datogafolkets tradisjon. Tradisjon må her, som sett i teorikapittelet, sjåast i ein større kontekst, kor det handlar om meir enn kulturelle kodar, men ein kompleksitet av alliansar mellom familiar og klanar. Yona, ein eldre datogamann med stor påverknad både i samfunnet og i politikken, fortel at unge gutter ikkje lenger ønskjer å høyre etter på råd og opplæring frå dei eldre mennene. Han fortel at dei spring vekk dersom dei ser ein eldre menn, og om han skulle få anledning til å snakke med nokre av dei, vil dei uansett gløyme råda han har gitt nokre dagar seinare. Tomas, ein eldre datogamann med tre koner, påpeiker at sidan mange av dagens unge no er i kyrkja, er det vanskeleg for dei å følgje den tradisjonelle levemåten, og det er ingenting dei eldre mennene kan gjere med dette. Ein annan mann, Samson, som er gift med to koner, går så langt som å påstå at det ikkje er mogeleg for dagens unge å leve på ein tradisjonell måte fordi dei ikkje får dei naudsynte råda for dette. Ein ser her korleis dei eldre mennene på den eine sida ønskjer å lære barn og unge

opp i eit tradisjonelt levesett, samtidig som dei opplever at dette er veldig utfordrande å gjere i praksis. Sjølv om Samson meiner at det ikkje er mogeleg å lære dagens barn og unge opp i tradisjon, seier han at hans ekteskapsråd til unge, ugifte datogaer avheng av om dei er utdanna eller ikkje:

«My advise for those who are educated: To go to church and marry one wife, but for those who didn't educate, they don't understand me. They normally like to be married like I was.» (Samson)

Å vidareføre eit tradisjonelt levesett handlar her om meir enn berre ytre kulturelle tradisjonar. Det handlar om ei vidareføring av økonomi og viktige alliansar.

Matayo er ein 21 år gammal ugift mann, som opplever å leve midt i denne kontrasten mellom tradisjonelle forventingar på den eine sida og kyrkjas monogame krav på den andre sida. For Matayo sin del er det meir enn tradisjon og kyrkje som står i konflikt med kvarandre. Denne konflikten har blitt overført til familiære relasjonar, kor bestefaren, som sjølv hadde 14 koner, må seiast å vere ei sterkt påverknadskjelde i forhold til å følgje eit tradisjonelt levesett. Sjølv om bestefaren seier at Matayo sjølv må velje, samt at talet på koner avheng av velstandsnivået og kor mange kyr han eig, har bestefaren likevel klare forhåpningar – og gjerne forventingar – til barnebarnets framtid. Familien har tidlegare valt ut ei kone til Matayo, men han gjekk imot familien og nekta å gifte seg med henne. Her vert Matayo eit eksempel på ein slik ungdom som Yona referer til, som ikkje ønskjer å lytte til råd frå dei eldre, men som vel å gå sine eigne vegar.

Sjølv om dei har ulike syn på tradisjon, er det interessant å sjå at både den yngre og den eldre generasjonen verdset utdanning som noko viktig. Gjerne har dette samanheng med at Yona sjølv har gått på skule. Mot slutten av intervjuet med Yona, når me snakkar meir uformelt om at eg snart er ferdig med utdanninga mi, og eg påpeiker at «I think it's enough», bryt Yona bestemt inn: «Not enough. Never enough education.» Det er interessant å sjå at til tross for ein aukande generasjonskonflikt, ser både yngre og eldre datogaer viktigheita av utdanning. Samtidig er Yona eit eksempel på ein datoga som tok utdanning, men som likevel gjekk tilbake til livet som pastoralist då forpliktingane om å fortsetje blei for sterke. Konflikten mellom tradisjonelle forventingar og individuelle ønskjer vil bli behandla vidare i avsnittet som omhandlar ei tid i endring. Sjølv om kyrkjas ekteskapspolitikk blir opplevd som restriktiv og vanskeleg å foreine med eit liv som datoga, er det likevel nokre datogafolk som oppsøker kyrkja. I neste avsnitt vil mine informantars motivasjonar for å bli kristne bli sett nærare på.

4.4. Motivasjonar for å oppsøke kyrkja

I kyrkjas argumentasjon for eit liv som kristne, inkludert eit monogamt ekteskap, blir gjerne Bibelen brukt i argumentasjonen. Det handlar om å følgje Bibelens ord og å få evig liv. Justo, ein tidlegare pastor, fortel at då misjonærane kom til området meinte dei at store deler av kultur og tradisjon stod i konflikt med kristendommen. Han nemner dans som eit eksempel. I dag er dans ein stor del av dei tanzanianske gudstenestene, og Justo understrekar viktigheta av å vurdere ting opp mot Bibelens ord, og sjå om dei faktisk er i konflikt med dette.

For mine informantar har det gjerne ikkje vore ein bibelsk motivasjon for å oppsøke kyrkja, men snarare hatt samanheng med kvardagslege behov og eit ønskje om eit betre liv her og no. Sjukdom har vore ein viktig motivasjonsfaktor for å oppsøke kyrkja, og for vidare å la seg døype. Òg sokneprest Barabojik har merka dette. Han opplever at folk som kjem til kyrkja for å la seg døype ikkje er i ein normal tilstand, men at dei kjem på grunn av spesielle behov som dei ikkje har fått hjelp til andre stader. «It must be after they have faced problems like illness or sickness,» seier han. Gjerne har dei gått til tradisjonelle doktorar først, og dersom dette ikkje har hjelpt, oppsøker dei kyrkja for forbøn. Viss dei her lykkast i å bli friske, let nokre av dei seg døype. Fleire informantar har sjølve opplevd dette. Både Samson, Rehema og Loema oppsøkte kyrkja for å få hjelp ved sjukdom, og har halde fram å gå der etter at dei vart friske. Yona ser òg ein samanheng mellom eit ønskje om å bli frisk frå sjukdom og det å oppsøke kyrkja, men meiner at folk prøver ulike kanalar for å bli friske, og at det ikkje nødvendigvis er slik at det er i kyrkja ein blir frisk. Han meiner at nokre oppsøker kyrkja utan å bli friske, og at dei deretter oppsøker ein tradisjonell doktor eller eit sjukehus, og at det er tilfeldig kvar ein blir frisk.

For andre har det ikkje vore sjukdom, men framleis eit ønskje om å få det betre her og no som har vore motivasjon for å oppsøke kyrkja. Dette har gjerne vore knytt til familiære forhold. For Matayo sin del handla det om å sleppe unna tradisjonelle forventingar og krav som han ikkje ønskja. Bestefaren var ein tradisjonell doktor, og då faren døydde tidleg, var det Matayo sin tur å overta denne tradisjonen. Sjølv ønskja han ikkje dette, og oppsøkte derfor kyrkja. Både Neema og Pendo kjem frå kristne familiar, og vart slik introduserte for kyrkja. Andre kvinner fortel at dei gifta seg tradisjonelt, og at dei seinare har sett at livet i kyrkja verka betre og enklare enn det tradisjonelle livet. Som fleire teoretikarar har påpeika er barnlausheit ein viktig motivasjon for å gifte seg med ei kone til, og for Pendo sin del, gifta mannen seg med henne fordi han ikkje hadde fått barn med den første kona. Ein ser her korleis datogfolkets fruktbarheitskonsept blir utlevd i praksis.

Mine informantar har hatt ulike motivasjonar for å oppsøke kyrkja då dei har levd ulike liv og hatt ulike erfaringar og opplevingar. Likevel er ein gjennomgåande motivasjon å få det betre her og no, og gjerne å *unngå* noko, anten det er sjukdom eller eit levesett.

4.5. Tradisjonell, kristen eller begge deler?

Sidan ekteskapspolitikkens teori og praksis ikkje nødvendigvis er samsvarande, var det interessant å sjå nærare på korleis mine informantar opplevde denne konflikten mellom dei motstridande forventingane mellom tradisjon og kyrkje. Er det i praksis mogeleg å kombinere desse? Kan ein vere både kristen og samtidig leve i eit polygamt ekteskap? Som påpeika i danseeksempelet over, er ikkje all kultur og tradisjon i konflikt med kyrkja. Her ser ein igjen korleis kristendommen får ei lokal, afrikansk forankring gjennom å tilpasse seg kultur og kontekst, utan at det nødvendigvis betyr at ein no godtek all kultur, som til dømes polygami. Kontekstualiseringsspørsmålet har særleg blitt aktualisert gjennom bevisst teologisk refleksjon dei seinare år.¹⁸⁰ Òg i forhold til polygamispørsmålet er det ein pågående debatt i kyrkja, kor nokre pastorar begynner å opne opp for dåp av polygame menn, men generelt sett er dette noko som framleis er vanskeleg å kombinere med eit kristent liv. Alle mine kvinnelege informantar omtalar seg sjølv som gifte sjølv om dei ikkje lever ilag med mannen. Dette gir ein indikasjon på at ekteskapet ikkje tek slutt sjølv om paret flyttar frå kvarandre, noko som tidlegare nemnt understrekar korleis datogafolkets ekteskapsinngåingar er med på å bygge viktige økonomiske og politiske alliansar som er vanskelege å bryte. Kvinnene er likevel tydelege på at dei ikkje lever i polygame ekteskap, og gjerne handlar denne tvitydigheita om å tilpasse seg krav og forventingar både frå tradisjonen og frå kyrkja.

4.5.1. Tradisjonens viktigkeit

Som sett i innleiingskapittelet er fruktbarheit eit viktig aspekt ved heile livssyklusen til ein datoga, både i det noverandelivet og i andeverda. Gjerne er fruktbarheitskonseptet knytt til hushaldet, og familie og hushald er særleg viktig for mine informantar. Ein kan igjen dra ein link til Blystad, som omtalar matlagingsplassen som hjartet i bustaden. «Hjartet» – eller matlagingsplassen – har alltid eit flammande eller glødande bål, og er ein del av kvinnas private rom, *gah*.¹⁸¹ «With its red flames and fire, the heart is considered to heat up the woman's blood 'to speed up labour'.»¹⁸² Det er klare kjønnsdelingar i arbeidsoppgåver.

¹⁸⁰ Jan-Martin Berentsen, Tormod Engelsviken og Knud Jørgensen, red. *Missiologi i dag* (Oslo: Universitetsforlaget, 2004).

¹⁸¹ Blystad, *Precarious Procreation*, 156-157.

¹⁸² Blystad, *Precarious Procreation*, 159.

Kvinnenes oppgåver inkluderer å ta vare på huset og dyra, matlaging og barnepass. Emastella er ei eldre kvinne, og ho fortel at hennar arbeidsoppgåver òg inkluderte å lage dei tradisjonelle skinnskjørta, *hanangweanda*, tidlegare.

Figur 4.1. Kvinne som lagar *hanangweanda*.



Sjølv om dei fleste kvinnene har sine arbeidsoppgåver knytt til hushald og familie, kombinerer òg nokre av dei dette arbeidet med eit pengegivande arbeid. Rehema lagar «calabash» som ho sel for å forsøke å tene pengar. Neema er den einaste av kvinnene som har ei tilsetting utanfor heimen. Ho jobbar som sjukepleiar ved Haydom Lutheran Hospital.

For mine mannlege informantar er det å ha dyr og stor familie viktig. «This tendency of having more wives is to be *proud* that you are a *man!* You are a good man!» fortel Tomas. Det er òg viktig å lære seg tradisjonelle ting. Som nemnt over uttrykker mennene ei underliggende motlausheit i forhold til å lære opp barn og unge i eit tradisjonelt levesett. Likevel er dei her veldig tydelege på tradisjonens viktigkeit. Det synast her å vere ein underliggende konflikt, der mennene på den eine sida er kristne, og prøver å uttrykke seg på ein «korrekt» kristen måte i forhold til ekteskapsråd for barn og unge, medan dei på den andre sida er tilhøyrande – og i stor grad representantar for – eit tradisjonelt levesett, som dei òg ser som si oppgåve å vidareføre til den oppveksande generasjonen.

«I will take my tradition. This from my parents, from my family. [...]We are just keeping, resting – that's why we are old! If you need to get meat you can. Just drinking milk. That's why we are strong enough. This is how we are living.»
(Samson)

Det er ikkje berre for den eldre generasjonen at familie er viktig. For Matayo, som framleis er ugift, er òg det familieære ein viktig del av hans framtidsplanar, og han håpar å kunne byggje eit hus og få seg ein familie. Han er samtidig ein representant for den oppveksande generasjonen som ønskjer å ta sine eigne val, og ikkje nødvendigvis følgje dei eldre sine råd sjølv om dette har alvorlege konsekvensar. «They will *hate* you if you go against them.» Likevel ønskjer han å gå sine eigne vegar, for han meiner at han veit kva som er rett. Matayo sjølv er på noverande tidspunkt ikkje på talefot med bestefaren.

Her har tradisjon blitt behandla i ei meir overordna form, og det er tydeleg på mine informantars motstridande svar, at det ikkje berre er ein konflikt mellom representantar for kyrkje og representantar for tradisjon, men òg konfliktfylt for same person. Her blir det tydeleg som Hylland Eriksen påpeiker at «[...] mennesker har *et stort antal identiteter* som kan være mer og mindre viktige i *ulike situasjoner*.»¹⁸³ Dette kan forklare kvifor informantane tilsynelatande kjem med motstridande svar om same tema. Deira identitetar er samansett, og det handlar om kva slags identitet som er dominerande.

Vidare handlar det om, som Levi-Strauss påpeiker i sin allianseteori, om å bygge politiske alliansar mellom ulike familiar og klanar. Utvekslingar av ektefeller er med på å knyte og vedlikehalde viktige økonomiske, og sosio-politiske band. Tradisjon er slik sett meir enn berre å ivareta eit gammalt levesett. Det handlar om sjølve samfunnsstrukturen, og ulike aspekt knytt til denne, og det å overleve som gruppe.

Så langt har tradisjon og kyrkje blitt behandla meir overordna. Vidare vil mine informantars opplevingar direkte knytt til polygami og monogami bli sett nærare på.

4.5.2. *Polygami eller monogami?*

I teorikapittelet blei polygami-/monogamikonflikten behandla på eit teoretisk plan. Her vil konflikten bli forsøkt sett gjennom mine informantars opplevingar og erfaringar. Ovanfor har pastorane argumentert teologisk for monogami. Mine informantar bygger i større grad sine argument på personlege opplevingar. Alle mine kvinnelege informantar påpeiker at det er problematisk med store familiar. Kvinnene meiner at det er meir vald i polygame familiar, gjerne basert på misforståingar, anten mellom konene og mannen eller mellom konene sjølve. Loema meiner òg at vald og uvennskap oppstår mellom barna til dei ulike

¹⁸³ Eriksen, «Identitet», 47.

konene. Emastella fortel at dersom ho kunne gå tilbake i tid og vere ung att, ville ho ha gifta seg monogamt med ein kristen mann. For henne handlar det polygame livet om tvang. «Everything is done by forcing,» seier ho. I tillegg opplever ho å bli straffa for ingenting. «There is no true love,» seier Pendo. Rehema seier at mannen gjerne vil favorisere ei kone framfor dei andre. Mannen vil heller ikkje greie å ta seg av alle konenes behov, som å skaffe klede til alle, eller bringe dei til sjukehuset dersom er sjuke.

Kvinnenes syn på polygami kan sjåast i samanheng med deira eigne opplevingar. Fleire av kvinnene har levd i därlege ekteskap, gjerne med valdelege ektemenn, og dei overfører desse opplevingane til å gjelde polygami generelt. Eit eksempel er Jeni, som vart gift som andre kone i eit tradisjonelt ekteskap, men som no lever åleine med barna. Ho beskriv ektemannen som vondskapsfull. Sjølv om ho, i likskap med dei fleste andre av mine informantar, aldri har levd i eit monogamt ekteskap, har ho følgjande tankar om dette: «There is no quarrel. There is no segregation.» Det verkar i så måte som om kvinnene knyter sine negative opplevingar til polygami, og sine tankar om eit ideelt ekteskap til monogami uavhengig av om dei har opplevd dette sjølve.

Det verkar som om kyrkja står på kvinnenes side i møte med valdelege ektemenn. Rehema levde i eit valdeleg ekteskap, og tilkalla evangelistane for å få hjelp. Evangelistane kom og snakka med mannen hennar, noko som vidare førte til at mannen gjekk frå henne, då ho hadde blanda inn andre i deira ekteskaplege problem. Ho hadde òg gått til kyrkja utan å spørje mannen først. Ein ser her korleis kvinna blir ståande i ein konflikt mellom mannen på den eine sida og kyrkja på den andre.

Kvinnenes meiningar og synspunkt står i kontrast til mennenes opplevingar. Tomas meiner at det polygame livet er betre fordi ein ikkje må kjøpe det ein treng. Ein treng berre å ta vare på det ein eig, og ikkje ta del i det dyre livet. Både kvinnenes og Tomas sine argument er like i forhold til at dei argumenterer ikkje-bibelsk for kvifor den eine ekteskapsforma er betre enn den andre, men argumenta er forskjellig, basert på deira ulike erfaringar og opplevingar, som gjer at dei føretrekk den eine ekteskapsforma framfor den andre.

Kvinnene har vidare funne sine fellesskap i kyrkja, og kyrkja har, som kvinnene sjølve seier, blitt liva deira: «I don't like to be out of church because it's my life,» seier Neema. Fleire av kvinnene bekreftar dette, at kyrkja no er livet deira. Ein ser her korleis kyrkja får ei støttande rolle for kvinner som lever i ekteskap dei ikkje trivst i. Kvinnenes opplevingar viser korleis dei, til tross for – og gjerne på grunn av – kyrkjas restriktive ekteskapspolitikk får meir fridom enn dei hadde i sine tradisjonelle ekteskap. Dette kan gjerne sjåast i samanheng med ei tid i endring, som vil bli behandla i neste avsnitt. Først vil mennenes opplevingar rundt monogami-/polygamikonflikten bli sett nærmere på.

Mine kristne mannlege informantar gir motstridande svar i forhold til monogami-/polygamikonflikten, noko som kan sjåast i lys av eit ønskje om å vere akseptert både av kyrkja og av tradisjonen. Ein kan her seie at ulike identitetar står i konflikt med kvarandre, og særleg når det kjem til å vere både ein kristen og ein datogamann. I tillegg er polygami som nærmere beskrive i teorikapittelet ein del av den større samfunnsstrukturen ved å vere knytt til både økonomiske, sosio-politiske og materielle aspekt. Det er derfor på mange måtar vanskeleg – og i fleire tilfelle gjerne umogeleg – for mannen å bryte med dette.

Tomas seier at «the polygami life is better» og at han ønskjer å gifte seg med fleire koner. Han påpeiker at ein ikkje kan kombinere eit liv som kristen og polygam, samtidig som han sjølv både reknar seg som kristen og er gift med tre koner. Han ser seg som tilhøyrande den katolske kyrkja, men fortel at han ikkje har mykje kjennskap til kristendommen.

Samson, som er gift med to koner, men kor konene bur på ulike stader, står i den same konflikten mellom to motstridande identitetar. Han gifta seg i den polygame tradisjonen, men er no kristen, og seier at dersom han ikkje var kristen ville han ha gifta seg med fleire kvinner, sjølv om han er 73 år gammal. Han seier at «I'm able to look after them.»

Yona, som sjølv har fire koner, meiner at det er kvinnene som ønskjer at mannen skal gifte seg med fleire koner for å lette på arbeidsoppgåvene deira. Yona er god til å hugse årstal, og seier at han var kristen frå 1957 til 1970. Då gifta han seg, og gifta seg etter kvart med fleire koner. Han beskriv sjølv sin religion på følgjande måte: «My religion is a mixing. Pagan and Christian.» Yona står slik sett i ein blandingsposisjon mellom tradisjonen på den eine sida og kyrkja på den andre sida, og ein kan gjerne her dra ein link til Eriksens kreolske identitet, som er «[...] en blanding som har nådd et punkt hvor det ikke lenger lar seg operere med bindestreker og grenser»¹⁸⁴. Gjerne kan ein seie at identitet her er eit ytre uttrykk for ein større underliggende kompleksitet av økonomiske og sosio-politiske forpliktingar. Yona er vidare tydeleg på at hans måte å leve på er hans val. Han har berre opplevd ein gong å få spørsmål frå kyrkja om kvifor han lever i polygami. «I just told him [pastoren] that this is not your question. This question I will be asked in the end of my life only.» Tomas meiner at det er individuelle forskjellar i forhold til kor mange koner ein har behov for å gifte seg med. Matayo, som framleis er ugift, argumenterer òg ut frå behov når det kjem til hans tankar om framtidig ekteskap:

«I don't think if I'll have more than one wife, because life is now changed. I will fail to take care of them because there are a lot of deceases for cows, so you can't control a lot of cows as the previous people did.» (Matayo)

¹⁸⁴ Eriksen, «Identitet», 54.

I tillegg påpeiker Matayo at det ikkje lenger er nokon fordeler ved å gifte seg med fleire koner. Ein ser her ei endring blant mennene frå den eldre generasjonen til den oppveksande og ugifte. Det er ei endring i samfunnsforhold, som mellom anna får uttrykk gjennom polygami og ekteskap. I neste avsnitt vil informantane tankar rundt framtida bli sett nærmare på. Sidan polygami og ekteskap ikkje kan lausrivast frå resten av samfunnsstrukturen, vil framtidstankane omhandle både polygami konkret, og vidare tradisjon og kultur på eit meir overordna plan.

4.6. Framtida

Sokneprest Barabojik og tidlegare pastor Justo ser ei komande endring i forhold til polygami, og gjerne i forhold til korleis polygami vert utlevd i praksis. Denne endringsprosessen må sjåast i samanheng med endringane i resten av samfunnsstrukturen. «Polygamy is changing the form. It's not disappearing,» meiner Justo. Slik han ser det vil polygami endre seg frå no å vere offisielle ekteskap til å skje i skjulte former kor mannen gjerne er gift med éi kvinne, men har hemmelege forhold til andre. Han omtalar dette som «underground polygamy», og seier at det kjem til uttrykk gjennom at det finst fleire og fleire familiar med kvinneleg overhovud utan ein mann til stade. Slike familiar består av einslege mødrer med barn. Eit eksempel han gir er korleis gatene i Haydom er fylte av kvinner og barn, men få menn. Han påpeiker at slike forhold er langt vanskelegare for kyrkja å forholde seg til enn opne polygame ekteskap. Barabojik ser føre seg at det i framtida vil kunne vere mogeleg å kombinere kristendom og polygami. Dette betyr ikkje at kyrkja vil godta polygami i seg sjølv, men heller gjere det mogeleg for polygamistar å bli døypte, utan å tillate at dei giftar seg med nye koner etterfølgjande. Ein ser her ein potensiell overgang frå «det trenge standpunktet» til «middelstandpunktet».¹⁸⁵ Sjølv om Barabojik og Justo har ulike tankar om korleis framtida vil sjå ut, er dei einige om at polygami, slik det er i dag, er i ein endringsprosess.

Det er ikkje åleine kristendommen som vil bidra til den pågåande endringa i forhold til polygami. Òg økonomien er i endring, og folk ønskjer færre barn. Færre barn krev færre koner. I tillegg vert landeområda som tidlegare var tomme no busette, og i så måte vert det vanskelegare for datogafolket å ivareta deira tradisjonelle levesett med å gjete store buskapar på folketomme område. Dette vil vidare påverke datogafolkets polygame tradisjon:

«As things are changing in Tanzania, the land is limited. I think there will be a time when they cannot move as they are moving now. They have to settle. They have to

¹⁸⁵ Ødegaard, «Polygami», 100-101.

change the *attitude* of how to be pastoralists. They have to be pastoralists in a modern way, where they don't need to move in different areas. There'll be no more areas. So I think there'll be a time when they will change from polygamy.» (Justo)

Øg den unge Matayo påpeiker at det er ei pågåande endring. Han meiner at mange unge allereie har endra seg, og meiner at desse endringane har bakgrunn i utdanning og religion. I tillegg merkar han same utfordring som Justo, at det ikkje lenger finst store, folketomme område, noko datogafolket treng for å ivareta sitt tradisjonelle levesett. Justo viser vidare til at mange unge no er påverka av vestleg kultur og utdanning, noko som gjer at dei hamnar i ein mellomposisjon. Mine eldre mannlege datogainformantar ser òg ei framtidsendring, noko som i særleg grad påverkar deira kjensler av å vere datogamenn, og den viktigheita og respekten dette tradisjonelt sett har ført med seg. Yona fortel at dei unge ikkje lenger har behov for å spørje dei eldre om råd i forhold til kva som skal til for å bli ein eldre mann. Dei vel heller den moderne verda. Gjerne handlar det ikkje alltid om eit bevisst val, men heller om å «mislykkast» i forhold til kyr og storfamiliar, som gjer at ein del unge «vel» eit anna levesett. Framleis finst det unge datogamenn som lever polygamt. Likevel må dette talet seiast å ha blitt mindre, og då kyrkja i stor grad var den einaste ytre instans som utfordra polygamipraksisen for den eldre generasjonen, er det i dag i større grad snakk om ei endring i samfunnsforhold. «It's like saying that time has finished for these old men,» seier Yona. Han meiner at denne endringa kan føre til at datogafolket forsvinn, og at folk går over til å bli såkalla «Swahili people», eller «modern people», som Yona òg kallar dei. Samson og Tomas bekreftar det Yona seier om ein overgang til «Swahili people». Begge knyter dette til manglande ledige landeområde og utdanning. Dei opplever denne endringa som vanskeleg, og seier at dagens unge ikkje lenger veit korleis dei skal leve eit tradisjonelt levesett.

Sjølv om tida er i ending, og dei etniske grensene i større grad kan vere vanskelege å setje, synast likevel ikkje den etniske tilhøyrsla å verte mindre viktig. «Even if you are educated you must know your tradition,» seier Samson. Han påpeiker at dersom det oppstår ein situasjon der det er behov for ein datoga, er det viktig å vite at ein er det. Ein kan gjerne seie at Samson her representerer eit ønskje om det som Eriksen beskriv som rein identitet.¹⁸⁶ Ifølgje Justo er det som kristen ikkje mogeleg å ivareta alle aspekt ved tradisjonell kultur. I staden oppstår det ein ny identitet på tvers av etniske grupper. Kvar etniske gruppe har sin kultur og tradisjon, men som kristne må ein avstå frå deler av denne tradisjonen, og finne ein felles kristen identitet: «So we have the *norms* which bind us together. Not as Iraqw or

¹⁸⁶ Eriksen, «Identitet», 53.

Datoga or Hazabe or Bantu, but as *Christian*.» Det kan gjerne her diskuterast om nokre grupper må avskrive meir av sin kulturelle bakgrunn enn andre grupper ved å verte kristne.

Ein ser her korleis etnisitet ikkje vert mindre viktig sjølv om det å vere datoga blir utfordra frå fleire hald. Datogafolket har tidlegare opplevd press frå både styresmakter og andre etniske grupper. Dette presset kan ikkje seiast å ha forsvunne, men fått eit tillegg av press frå modernitet og ei tid i endring. Det at landeområda vert busette, er i større grad vanskelegare å kjempe imot enn menneskeleg press. I tillegg synast det å vere eit aukande press innanifrå, kor datogafolk, gjerne kvinner og den yngre generasjonen, opplever det å vere datoga på ein ny måte, som gjerne står i kontrast til – og i konflikt med – den tradisjonelle opplevinga av det å vere datoga.

4.7. Avslutning

Dette kapittelet har forsøkt å gi ei systematisk framstilling av mine informantars erfaringar og opplevingar knytt til gitte emne. I neste kapittel vil desse funna bli analysert og drøfta ut frå oppgåvas problemstilling, som går på identitet i møte med kontrasten mellom kyrkjas monogame ekteskapspolitikk og datogafolkets polygame ekteskapstradisjon.

Kapittel 5

DRØFTING AV FUNN

5.1. Introduksjon

I kapittel 4 blei funn organiserte og presenterte med omsyn til mine informantars opplevingar og erfaringar. I dette kapittelet vil desse funna bli forsøkt drøfta opp mot relevant teori presentert i kapittel 2 med mål om å kunne gi eit truverdig svar på oppgåvas problemstilling som er datogafolkets identitetspåverknad i kontrasten mellom kyrkjas monogame ekteskapspolitikk og datogafolkets polygame ekteskapstradisjon. Det første funnet som vil bli drøfta er kyrkjas rolle og funksjon. Deretter vil drøftinga kome meir direkte inn på datogafolkets identitetspåverknad i kontrasten mellom kyrkjas monogame ekteskapspolitikk og datogafolkets polygame ekteskapstradisjon. Menn og kvinner vil her bli behandla som to ulike kategoriar, både fordi kjønnsdelinga er tydeleg i ein tradisjonell datogakontekst, men òg fordi mine kvinnelege og mannlege informantar har ulike – og tidvis mostridande – opplevingar og erfaringar i denne konflikten, noko som kom fram i kapittel 4. I neste, og siste, kapittel vil drøftinga gjort i dette kapittelet bli forsøkt slått saman til ein konklusjon og svar på problemstillinga.

5.2. Meir enn «berre» kyrkje

Meir enn «berre» kyrkje viser her til to ulike aspekt ved kyrkjas rolle i forhold til datogafolket. For det første er det ikkje *berre* kyrkja som pressar datogafolkets polygame ekteskapstradisjon, og for det andre er ikkje kyrkja *berre* ei kyrkje. Den har for mine informantar ei vidare betydning. Desse to ulike aspekta ved kyrkja vil bli sett nærmare på under.

5.2.1. Påverknad frå fleire hald

Som sett i teorikapittelet er kristendommen i Aust-Afrika i stor grad påverka av misjonen. Misjonen var tidleg ute med ei restriktiv linje i forhold til ekteskapspolitikken: «[...] om en mann med flere koner ville bli kristen, måtte han leve i ekteskap med bare en.»¹⁸⁷ Samtidig skulle mannen ta seg av dei resterande kvinnene og barna. Kyrkja har, som nærmare beskrive tidlegare i oppgåva, etter kvart vorte nasjonalisert. Det er i dag ein pågåande debatt i den nasjonale kyrkja rundt polygamispørsmålet, men sokneprest Barabojik bekreftar at den offisielle ekteskapspolitikken framleis er monogam. Sjølv om dette viser at konflikten

¹⁸⁷ Fjose, *En ny gave*, 81.

mellan kyrkja og meir tradisjonelle levesett framleis er aktuell, vert det i overkant forenkla – og gjerne direkte feil – å setje kyrkja og datogafolkets tradisjonelle levesett opp mot kvarandre som to openbare motpoler. Som sett gjennom Barabojiks eigne erfaringar rundt det å døype polygame menn, viser han til ein pågåande debatt, og potensielt ei komande endring i kyrkja, i forhold til polygamispørsmålet. Ein kan seie at debatten går ut på om kyrkja skal gå frå «det strenge standpunktet», kor polygamisten må sende ifrå seg alle konene utanom ei for å kunne bli døypet, til «middelstandpunktet», kor han kan bli døypt, men samtidig ikkje ha ei leiarrolle i kyrkja.¹⁸⁸ Betyr denne eventuelle endringa at utfordringane rundt datogafolkets polygame ekteskapstradisjon vil slutte å eksistere? Basert på mine informantars opplevingar og erfaringar er det lite som tyder på det. Mine informantar viser at det er meir enn kyrkja som pressar deira polygame ekteskapstradisjon. Eit viktig aspekt, som fleire av informantane nemner, er mangelen på folketomme område. I forhold til dette aspektet ved problemstillinga kan ein gjerne, som Blystad gjer, trekke linjer tilbake til kolonitida kor jordbruk blei favorisert av kolonimyndigkeitene. Dette førte til at datogafolket mista mykje verdifullt land, gjennom at andre folkegrupper flytta inn på datogafolkets landeområde.¹⁸⁹ Òg etter frigjeringa favoriserte nasjonale myndigheter jordbruket: «Jord er grunnlaget for menneskeleg liv, og alle tanzanianarar bør bruke jorda som ei verdfull investering for framtidig utvikling.»¹⁹⁰ Saman med ein slik politikk og eit aukande folketal, har datogafolkets potensielle område for drift av kveg, blitt innskrenka og færre og færre. Sidan polygami heng saman med ein større samfunnsstruktur – deriblant eit liv som kvegnomadar – blir òg polygami satt under press ved at landeområde vert innskrenka og folketalet aukar.

På same måte som ein her ser at det er meir enn berre kyrkja som pressar datogafolkets polygame ekteskapstradisjon, ser ein òg at det er meir enn berre ekteskapstradisjonen som blir pressa. Polygami handlar om meir enn det å ha mange koner. Det handlar om å bygge viktige band og alliansar, og om biologisk og sosial eksistens. «This tendency of having more wives is to be *proud* that you are a *man!* You are a good man!» fortel Tomas, ein av mine informantar. For å kunne ta vare på mange koner, må ein òg ha mange kyr, og då treng ein store landeområde. Ein ser her korleis polygami heng saman med ein større samfunnsstruktur, både når det kjem til miljø og landeområde, men òg sosiale og økonomiske relasjonar mellom menneske. Det er, som sett både gjennom relevant teori og mine informantars eigne opplevingar, meir enn kyrkjas restriktive ekteskapspolitikk som set polygami under press. Det er òg meir enn berre polygami som vert pressa.

¹⁸⁸ Ødegaard, «Polygami», 100-101.

¹⁸⁹ Blystad, «Precarious Procreation», 61.

¹⁹⁰ Nyerere, *Sosialisme i Tanzania*, 27.

5.2.2. Kyrkjas mange roller

Kyrkja hamnar i ein posisjon for mange datogafolk kor den får rolle som meir enn «berre» eit gudshus. Kyrkja er òg ein aktiv deltakar i samfunnet. Her kan ein dra ein link til misjonshistoria, kor misjonen særleg har vore aktiv innanfor samfunnsengasjement i forhold til utdanning og skule.¹⁹¹ Gjerne kan ein seie at misjonen kan passe inn under Andersons siviliseringstilnærming.¹⁹² Framleis i dag er kyrkja aktiv i sitt sosiale og samfunnsmessige engasjement, og Justo nemner særleg den 21 dagar lange utlysinga av komande ektesapsinngåingar, og at dette ikkje berre blir gjort for å unngå å vie polygame par, men òg «[...] to make sure that we are not part of making people into conflicts.» Justos sitat illustrerer her kyrkjas sosiale ansvar ved ektesapsinngåingar.

For mange datogaer, særleg polygame menn, har det vore vanleg å unngå kyrkja. Eit liv som kristen kan på mange måtar ikkje samkøyrast med eit liv som polygam, og sidan polygami er del av ein samansett og kompleks heilskap, både på individ-, gruppe- og samfunnsnivå, har mange datogamenn derfor unngått kyrkja. Som medlemmer av ein klan har ein forpliktingar overfor andre medlemmer av klanen.¹⁹³ Mine informantar påpeiker òg denne viktigheita ved å vise til viktigheita av etniske tilhørsle i situasjonar kor ein kan ha behov for ein datoga. Rituelle og sosiale samankomstar som inkluderer drikking er gjerne ein viktig del av det å vedlikehalde økonomiske og politiske alliansar. Ein kan her sjå Levi-Strauss' allianseteori utlevd i praksis. Her hamnar gjerne kvinne i ein spenningsposisjon, kor dei på den eine sida har forpliktingar som sine menns koner, medan dei på den andre sida har forpliktingar som medlemmer av kyrkja, som igjen gjerne har restriksjonar i forhold til å delta på slike rituelle samankomstar.

For kvinnene har likevel kyrkja gjerne fått ei anna rolle enn for mennene. Mange av mine kvinnelege informantar lever ikkje lenger ilag med sine ektemenn, og dei gir svar som «I don't like to be out of church because it's my life.» Kyrkja har hatt ei støttande rolle for desse kvinnene, og på mange måtar teke kvinnenes parti i konfliktar med ektemenn. Eit eksempel er korleis Rehema, som levde i eit valdeleg ekteskap, tilkalla evangelistar for å få hjelp, noko som ikkje berre enda med at mannen gjekk frå henne, men òg at ho vart med i kyrkja og at mannen tok avstand frå den. Fleire av kvinnene har liknande opplevelingar, kor dei har vorte med i kyrkja etter å ha flytta frå ektemennene sine. No veks barna deira opp i kyrkja. Ein kan gjerne sjå ei slags overføring av rolle frå ektemann til kyrkje, kor kyrkja vert den nye familien til kvinna og barna.

¹⁹¹ Anderson, *The Church in East Africa*, 80-86; Fjose, *En ny gave*, 44-51.

¹⁹² Anderson, *The Church in East Africa*, 49.

¹⁹³ Klima, *The Barabaig*, 83.

For mange får kyrkja òg rolle som lækjar ved sjukdom, noko som gjeld for både menn og kvinner. Fleire har oppsøkt kyrkja ved sjukdom, og etter å ha opplevd å bli friske, har dei halde fram med å gå i kyrkja. Det varierer for mine informantar om dei ser ein samanheng mellom kyrkja og det at dei har blitt friske frå sjukdom. Samson, Rehema og Loema er eksempel på menneske som opplever at det er ein samanheng mellom forbønn frå kyrkja og at dei har blitt friske, og dermed har halde fram med å gå der, medan Yona meiner at det er meir tilfeldig kvar ein blir frisk. Det er likevel ein dominerande tendens i å oppsøke kyrkja ved sjukdom, noko sokneprest Barabojik òg bekreftar.

Ingen av mine informantar har oppsøkt kyrkja basert på bibelsk argumentasjon. Dette betyr sjølvsagt ikkje at ingen datogaer gjer det, men det gir ein indikasjon på at det er vanlegare å oppsøke kyrkja av andre grunnar. Òg sokneprest Barabojik bekreftar dette: «It must be after they have faced problems like illness or sickness.» Ein ser her korleis kyrkja får rolle som medhjelpar og støtte i møte med utfordringar, anten det er sjukdom, valdelege ektemenn eller andre ting. Igjen kan ein dra ein link til Andersons siviliseringstilnærming, kor kyrkjas oppgåve vert meir enn «berre» å spreie evangeliet.¹⁹⁴

5.3. Tidas slutt eller tidas begynning?

Ut frå førre avsnittet ser ein korleis både kyrkje og polygami er i endring, og korleis desse endringane heng saman med endringar i sjølve samfunnsstrukturen gjennom å vere del av ein større heilskap. Mine informantar opplever desse endringane på ulike måtar avhengig av både personlege erfaringar knytt til kyrkje og polygami, samt deira identitet og sosiale tilhørsle. Her vil, som nemnt i innleiinga, menn og kvinner bli behandla som to ulike kategoriar, og vidare vil tilhørsle og personleg identitet bli behandla som underkategoriar. Her vert tilhørsle sett i samanheng med sosial og etnisk identitet, medan personleg identitet her vert oppfatta i tråd med Eriksen som «[...] det man ser når man ser seg i speilet»¹⁹⁵ I verkelegheita vil desse kategoriane gli inn i kvarandre, kor særleg etnisk identitet – som er relevant i forhold til datogafolket – både handlar om kven ein opplever seg som og blir oppfatta som, som personlege individ, men òg, om kven ein er i ein sosial relasjon til andre tilhøyrande eins eigen etniske gruppe og omliggande etniske grupper.

5.3.1. Ei kyrkje for alle?

Barabojik fortel at det er vanskeleg for kyrkja å nå ut til menn: «They are not easy to change their faith. They believe in their traditional god,» fortel han. Kyrkjas hovudfokus er

¹⁹⁴ Anderson, *The Church in East Africa*, 49.

¹⁹⁵ Eriksen, «Identitet», 36.

derfor på kvinner og barn og unge. Samtidig påpeiker Barabojik at kyrkja er open for alle, og at restriksjonane gjeld sakramenta, som i den lutherske kyrkja er dåp og nattverd. Med andre ord kan ikkje ein polygam mann bli eit fullverdig medlem av kyrkja. Ved å «presse» polygamistar til å bli monogame, kan ein gjerne spørje seg om ikkje polygamistane samtidig vert pressa vekk frå pastoralisme, då polygami heng saman med resten av samfunnsstrukturen. Ein kan her bruke Yona som eit eksempel, som på 70-talet vart kristen, men som vidare gjekk tilbake til det pastorale livet, inkludert polygami. Det vil her vere viktig å påpeike at identitet gjerne ikkje er eit fritt val, men eit ytre uttrykk for underliggende forventingar og plikter i form av samanvevd økonomiske og sosio-politiske relasjoner. Ein kan her sjå korleis Levi-Strauss' allianseteori vert utlevd i praksis gjennom datogfolkets sosiale samfunnsoppbygging. På den eine sida handlar Yonas tilbakegang til det pastorale livet om hans sosiale og personlege identitet som datogamann: Kyr og storfamilie er ein viktig del av å definere kven han er, både i det sosiale rom, men òg personleg. Her ser ein òg ein link til den sosialantropologiske tilnærminga til polygami som fokuserer på politikk, makt og prestisje: «[...] the practice of polygamy [that] confers political and social power on an individual is the idea that it serves as a marker of prestige. Within polygamous societies, multiple wives are typically status symbols denoting wealth and power for the husband.»¹⁹⁶ På den andre sida, og gjerne i endå sterkare grad, handlar dette om forpliktingar og forventingar knytt til det å vere del av ein samfunnsstruktur som bygger på viktige, samanvevd økonomiske og sosio-politiske alliansar – eit system som er vanskeleg – og gjerne til og med umogeleg – å bryte ut av. Ein ser her korleis Levi-Strauss' allianseteori får eit materielt uttrykk gjennom pastoralisme, og datogfolkets polygamipraksis passar i så måte gjerne inn under den sosialantropologiske tilnærminga som går på produksjon og reproduksjon, kor polygamipraksisen heng saman med eit liv som pastoralistar, som vidare vert oppretthaldt gjennom økonomiske og sosio-politiske relasjoner som ein kan basere på Levi-Strauss' allianseteori.

På den eine sida handlar det å bli kristen om ei formell innlemming i kyrkja, medan det på den andre sidan òg handlar om tilhørsle. Ein polygam mann kan ikkje oppnå same tilhørsle i kyrkja som ein monogam mann eller ei kvinne kan, og det å skilje seg frå alle utanom ei kone har som sett over større konsekvensar for mannen enn berre det ekteskaplege. Gjerne kan ein seie at den polygame mannen ikkje kan oppnå fullstendig tilhørsle både i kyrkja og i den tradisjonelle samfunnet, og for Yona vart nok forventingane og pliktene frå det pastorale livet for sterke då han valde å gå tilbake til dette levesettet. Sjølv om han fortel

¹⁹⁶ Zeitzen, *Polygamy A Cross-Cultural Analysis*, 53.

at han av og til går i kyrkja, kan han ikkje oppnå same tilhørysle som han tidlegare kunne grunna hans polygame levesett.

Denne oppgåva har vist korleis polygami er knytt til ein større samfunnsstruktur, og korleis det å ha fleire koner er viktig både for ein datogamanns identitet og hans tilhørysle i eit sosialt fellesskap. I så måte kjem ei tilhørysle i kyrkja i konflikt med ei tilhørysle i eit tradisjonelt datogasamfunn. Eit eksempel er korleis menn som Samson og Tomas påpeiker at ein ikkje kan vere både polygam og kristen, samtidig som dei sjølve har fleire koner, og samtidig reknar seg som tilhøyrande kyrkja. Dette kan både tolkast ut frå eit tilhørsleperspektiv, at mennene ønskjer å svare «rett» ut frå forventingar og krav frå både kyrkje og tradisjon, og på den andre sida kan det tolkast ut frå Eriksens identitetsteori om at eit menneske har fleire identitetar samtidig, som avhengig av den sosiale konteksten er meir eller mindre dominerande.¹⁹⁷ Eg oppfattar særleg på mine mannlege informantar at deira identitetar som kristne står i konflikt med deira identitetar som datogamenn. At ein slik konflikt eksisterer har vorte tydeleggjort gjennom både relevant teori, samt empiriske funn tidlegare, men det er interessant å sjå at ein slik konflikt ikkje berre eksisterer *mellom* menneske, men òg *innanfor* same person. Dette kan tolkast i tråd med viktigheita av tilhørysle, noko ei etnisk minoritetsgruppe som datogafolket gjerne har fått kjenne ekstra mykje på gjennom marginalisering og stereotypering frå både kolonimyndigheter, nasjonale myndigheter og andre omliggande etniske grupper, ein konflikt som framleis er aktuell i dag.

5.3.2. «*Time has finished for these old men*»

«Time has finished for these old men,» seier Yona, ein av mine eldre, mannlege datogainformantar. Dette sitatet kan tolkast både i tråd med tilhørysle og personleg identitet.

I forhold til tilhørysle kan ein sjå sitatet til Yona i tråd med datogafolkets forståing avmannens rolle i samfunnet. Det er mange aspekt knytt til det å vere ein vellykka mann, og eitt av dei er å kunne ta vare på ein stor familie. Dette påverkar ikkje berre mannens identitet, men styrkar òg hans tilhørysle i det sosiale fellesskap gjennom å etablere alliansar og sikre gruppetilhørysle.¹⁹⁸ Når datogafolkets polygame ekteskapstradisjon blir satt under press, blir dermed òg det som legg grunnlag for gruppetilhørysle pressa. Som Eriksen skriv: «[E]tnisitet er *relasjonell* og *prosessuell*; den er ikke en ‘ting’, men et aspekt ved en sosial prosess.»¹⁹⁹ Viss ein tolkar polygamikonflikten i lys av Eriksens syn på etnisitet, ser ein korleis datogafolket som etnisk gruppe vert trua gjennom at datogamannens rolle i samfunnet vert

¹⁹⁷ Eriksen, «Identitet», 47.

¹⁹⁸ Zeitzen, *Polygamy A Cross-Cultural Analysis*, 47-48.

¹⁹⁹ Eriksen, *Små steder – store spørsmål*, 260.

utfordra. Ein kan òg illustrere denne samanhengen mellom etnisk tilhørsle og rolleforståing gjennom erfaringar som fleire av mine mannlege datogainformantar har, om at datogafolket som etnisk gruppe vil forsvinne, og bli over til å bli «Swahili people». Dei etniske grensene er ikkje lenger like tydelege, og dette kan sjåast i samanheng med den overordna konflikten rundt den polygame datogamannens tilhørsle og identitetsforståing.

Ut frå dette kan det vere nærliggande å gi Yona rett i at tida er over for den eldre generasjonen datoga menn. På den andre sida kan ein gjennom Matayo sjå korleis dei pågåande samfunnsendringane gir fleire og gjerne nye mogelegheiter. Dagens unge er, som Justo påpeiker, i større grad påverka av vestleg kultur og utdanning. Gjerne kan ein tolke desse påverknadskjeldene i retning av auka individualisme, særleg når den unge Matayo tydeleggjer at han både tidlegare har gått imot, og framleis ønsker å gå imot, familiens – og gjerne bestefarens – krav og forventingar. På den andre sida handlar det gjerne ikkje om individualisme, men heller om ei flytting av fellesskap og arena for tilhørsle. Gjerne kan ein seie at kyrkje- og utdanningsanstalar har teke over rolla dei eldre mennene tidlegare hadde som rådgivarar og rettleiarar for barn og unge. Ein kan i alle fall sjå ein slik tendens i Yona sine erfaringar med at unge gutar ikkje lenger ønsker å lytte til råd frå eldre menn, og både mine mannlege og kvinnelege informantar fortel at barna no veks opp i kyrkja.

På den andre sida skal ein vere forsiktig med å forenkle den unge generasjonens posisjon i identitetskonflikten mellom kyrkjas monogame ekteskapspolitikk og tradisjonens polygame ekteskapstradisjon ved å påstå at dei har fleire mogelegheiter enn den eldre generasjonen. Som Matayo sjølv seier er familie òg viktig for han, og det kan derfor ikkje vere lett å stå i ein konflikt ikkje berre mellom kyrkje og tradisjon, men òg mellom forventingar og krav frå familiemedlemmer. Den unge generasjonen er med andre ord i likskap med den eldre generasjonen del av den større samfunnsstrukturen med forventingar og påverknad frå både andre samfunnsmedlemmer, samt økonomiske og sosiale forpliktninger, der gjerne eit krav om pastoralisme ligg dersom dette er mogeleg. I nokre tilfelle handlar det gjerne derfor om å skjule seg bak eit «modernitetsønskje» i mangelen på andre alternativ.

5.3.3. Kyrkja: Den nye familien

Å gifte seg handlar for ei kvinne ut frå eit patrilineært system om å bli del avmannens familie, og Nasimiyu-Wasiki skriv at «[w]omen were valued only in relation to men.»²⁰⁰ Gjerne kan denne påstanden seiast å vere sann i eit tradisjonelt datogasamfunn, kor talet på

²⁰⁰ Nasimiyu-Wasike, «Polygamy: A Feminist Critique», 102.

koner er med på å legge grunnlaget formannens biologiske og sosiale eksistens. På den andre sida uttrykker mine kvinnelege informantar at familie framleis er viktig for dei, sjølv om dei ikkje lenger lever ilag med sine menn, og i staden har gått over til kyrkja. Mine kvinnelege informantar som ikkje lever ilag med sine menn, har hovudansvaret for barna, og ilag med kyrkja gir dei barna ein kristen oppvekst. Kyrkja tek gjerne kvinnenes parti, for eksempel illustrert gjennom Rehema som tilkalla evangelistar i eit dårleg ekteskap, og i så måte kan ein gjerne seie at kyrkja har teke over ei rolle som støttespelar, som mannen tidlegare har hatt. Det vil derfor vere feilaktig å tolke det dit hen at familie vert mindre viktig for kvinner som bryt ut av patrilineære ekteskap. I staden handlar det gjerne om ei flytting av familieforståinga, noko Justo bekreftar ved å vise til at det finst fleire og fleire familiar med kvinnelege overhovud utan ein mann tilstade. Denne tendensen er særleg interessant sett i lys av datogafolkets «strenge» politikk om at ei skilt kvinne må returnere til sin familie utan barna, og utan kyr ho har fått avmannens familie. I så måte handlar det gjerne ikkje om ei formell skilsmisses, men snarare ei fråflytting. Sjølvsagt kan ein spørje seg kvifor mannen går med på denne ordninga då han ville hatt eigerett over barna og kyr gitt av hans eigne slektnigar ved ei skilsmisses. Ein kan tolkemannens aksept i lys av den makt og innflytelse polygami gir han i samfunnet. Det å formelt sett halde fram med ekteskapet gjer òg at mannen held fram med å vere ein respektert og viktig mann: «This tendency of having more wives is to be *proud* that you are a *man!* You are a good man!» Ein kan òg tolke det ut frå Levi-Strauss sin allianseteori kor kyr er med på å bygge og vedlikehalde viktige økonomiske og sosio-politiske alliansar. Mannen vil ved ei eventuell skilsmisses miste kyr som vart brukte som medgift og som no blir tilbakeleverte til sin eigar eller eventuelt til kvinnas son. Her får Levi-Strauss sin allianseteori eit materielt uttrykk, og i så måte vert løysinga om på eit formelt plan å halde fram eit ekteskap, sjølv om ein ikkje lever ilag, den mest gunstige løysinga for begge partar. Ved å bryte eit ekteskap er det ikkje berre sjølve ekteskapet som vert brote, men òg viktige økonomiske og politiske alliansar.

Kvinnene opplever ei tilhørsle i kyrkja. «I don't like to be out of church because it's my life,» seier Neema, ein av mine kvinnelege datogainformantar. Ho uttrykker her ei tilhørsle til kyrkja, som eg opplever at alle mine kvinnelege informantar har. Som sett over, opplever gjerne menn snarare ei manglande tilhørsle til kyrkja, noko som òg kyrkjas politikk må ha skuld i, ved å hindre polygame menn å bli fullverdige medlemmer i kyrkja. Det er som nemnt tidlegare vanskeleg å finne nøyaktige tal på kor mange datogafolk som hører til kyrkja, men både ut frå det Barabojik seier, om at det er lettare å nå ut til kvinner og barn og unge, samt mine kvinnelege informantars eigne opplevelingar om kyrkja som eit positivt og viktig aspekt ved liva deira, er det grunnlag for å tru at det i alle fall er lettare for

datogakvinner å bli med i kyrkja enn for menn. Som kyrkja òg presiserer, må ikkje kvinnene skilje seg frå sine menn for å verte døypte slik som polygame menn må, og det å bli kristen fører i så måte med seg mindre omveltingar i livet til ei kvinne enn for ein mann.

5.3.4. Aktiv tilhørysle

Eit anna aspekt som gjerne styrkar kvinnas tilhørysle i kyrkja framformannens er det som her kan omtalast som «aktiv tilhørysle». Mine kvinnelege informantar bidreg aktivt i kyrkjas arbeide om å nå ut til datogafolket, og det er logisk å tru at dette er med på å styrke deira eigen tilhørysle gjennom aktiv deltaking. Ein kan igjen bruke Neema som eksempel, som uttalar at kyrkja er livet hennar. Sjølv om mine kvinnelege informantar gjerne er med i kyrkja basert på ikkje-bibelsk argumentasjon, er dei likevel med på å spreie kyrkjas bodskap frå eit innsideperspektiv. Eit eksempel gitt av ein av mine informantar er å møte folk gjennom bung'eda-seremoniar. Her kan kvinnene, gjennom å høre til både kyrkja og det tradisjonelle samfunnet, nå ut til datogafolket på ein annan måte enn kyrkja er i stand til. Kvinnene kan gjerne nå ut til andre kvinner i liknande situasjonar som dei sjølve gjennom sjølve å vere eksempel.

5.3.5. Å vere mor

Ovanfor har kvinnenes tilhørysle blitt sett nærmere på, og her vil personleg identitet bli drøfta. Det å vere mor er eit viktig aspekt ved personleg identitet. Fox argumenterer for at mor/barn-forholdet er det mest fundamentale og basiske av alle sosiale band.²⁰¹ Ut frå Fox sitt argument, ser ein at det å vere mor gjerne i større grad handlar om tilhørysle og ein sosial identitet enn ei personleg forståing av «[...] det man ser når man ser seg i speilet.»²⁰² Gjerne handlar det om begge deler. Mine kvinnelege informantar nemner familie og barnepass når dei skal beskrive kva som er viktig i liva deira, og Blystad påpeiker i si doktoravhandling at «[t]he intense desire to have children is at the core of Datoga experience.»²⁰³ Viktigheita av å vere mor kan knytast til ulike teoretiske aspekt. Det kan for mine datogainformantar knytast til fruktbarheitskonseptet, kor fruktbarheit blir knytt til heile livssyklusen, og ikkje berre det å få barn. Det kan òg i forhold til sosialantropologiske teoriar om polygami, gjerne særleg knytast til tilnærminga som går på produksjon og reproduksjon. «Childlessness is seen as a great misfortune for which women are usually held responsible,»²⁰⁴ og dette har gjerne vore

²⁰¹ Fox, *Kinship and Marriage*, 27.

²⁰² Eriksen, «Identitet», 36.

²⁰³ Blystad, «Precarious Procreation», 11.

²⁰⁴ Zeitzen, *Polygamy A Cross-Cultural Analysis*, 60.

ei viktig årsak for menn i forhold til å gifte seg med ei kone til.²⁰⁵ Dette kan ut frå mine informantar illustrerast gjennom Pendo. Mannen hennar gifta seg med henne då han ikkje fekk barn med si første kone. Gjerne kan denne teorien kritisera for å vere sett frå eit mannsperspektiv, kor mannen tek ei andre kone fordi den første ikkje får barn. Ut frå mine kvinnelege informantars opplevingar og erfaringar, er det å få barn, og å vere mor, viktig for dei òg. Mine kvinnelege informantar som ikkje lenger lever ilag med sine menn, påpeiker framleis at det familiære er viktig, og då særleg deira barn, som dei omtalar som sin familie.

Ein kan gjerne tolke det dit hen at sjølv om polygami vert satt under press, og det å vere mor er ein viktig del av polygamikonseptet, vert ikkje det å vere mor mindre viktig sjølv om kvinnene ikkje lenger lever ilag med sine menn. Hushald, matlaging og barnepass er viktig i ein tradisjonell datogakontekst, og det er ingenting som tyder på at det er mindre viktig i den «nye» konteksten, kor kvinnene gjerne lever som einslege mødrer. Gjerne er dette òg ein peikepinn på kvifor det er lettare for ei kvinne både å vere datoga og kristen enn for ein mann. Det er ikkje i same grad problematisk å halde fram med dei syslar som tradisjonelt sett er viktige for ei datogakvinne, som for ein datogamann. Gjerne handlar det òg for mannen om å miste kontrollen, når kvenna vert overhovudet i familien, og hovudansvarleg for oppveksten til barna. Han mister gjerne noko av sin sosiale status og makt, og igjen kan ein dra ein link til den sosialantropologiske tilnærminga som fokuserer på politikk, makt og prestisje.²⁰⁶

5.4. Ny tid – ny identitet

Som sett over opplever mine mannlege og kvinnelege informantar kyrkjas monogame ekteskapspolitikk og den pågåande samfunnsendringa på ulike måtar. Gjerne handlar det ikkje først og fremst om korleis datogafolkets identitet *blir* påverka, men korleis datogafolket aktivt forheld seg til kontrasten som oppstår mellom kyrkjas monogame ekteskapspolitikk og datogafolkets polygame ekteskapstradisjon. Mine informantar spelar ikkje passive roller i denne konflikten, men er sjølve aktive deltakarar.

Ein vanleg måte som datogafolket har møtt utfordringar på har vore å halde seg unna desse. Eit eksempel er korleis dei opp gjennom historia har nekta å samarbeide med både kolonimyndigheter og nasjonale myndigheter. Det har vore vanleg med same praksis i møte med kyrkja, gjerne særleg blant menn, at dei fullstendig har unngått kyrkja. Eit fellestrekks ved desse konfliktane er at dei er konfliktar i møte med andre menneske, og i møte med politikk, og då har datogafolket gjerne reagert med å trekke seg tilbake og halde seg unna.

²⁰⁵ Zeitzen, *Polygamy A Cross-Cultural Analysis*, 60.

²⁰⁶ Zeitzen, *Polygamy A Cross-Cultural Analysis*, 47.

Gjerne kan ein ut frå Eriksens teori seie at datogafolket her har forsøkt å verne om ein «rein» datogaidentitet. «Denne identiteten bygger på en kontrast – og ofte en konflikt eller et fiendebilde – til de andre; det er takket være mine forskjeller vis-à-vis de andre [...] at jeg fremstår som et autentisk menneske med krav på en fast og udiskuterbar gruppertilhørighet.»²⁰⁷ Kor vidt denne strategien har fungert godt kan ein sjølvsagt diskutere, men meir relevant for denne oppgåvas problemstilling er det å sjå på datogafolkets møte med kontrasten mellom kyrkjas monogame ekteskapspolitikk og datogafolkets polygame ekteskapstradisjon, som er ein del av dei «nye» utfordringane i form av miljø- og samfunnsendringar. Det at utfordringane ikkje lenger «berre» er på det menneskelege plan, men òg ein del av miljøet, gjer at datogafolket ikkje i same grad som tidlegare har mogelegheit til å trekke seg unna. Det finst ikkje lenger folketomme område å trekke seg unna til. I så måte kan ein seie at Justo har rett når han seier at «[t]hey have to settle. They have to change the *attitude* of how to be pastoralists. They have to be pastoralists in a modern way, where they don't need to move in different areas.»

Ein konsekvens av denne pressa situasjonen kan bli det som Yona omtalar som ein overgang til «Swahili people», eller «modern people», og som Samson og Tomas òg ser. Det er ikkje nødvendigvis slik at datogafolket som etnisk gruppe vil forsvinne, men at det vil oppstå nye måtar å uttrykke sin etnisitet på. Ein kan gjerne dra ein link til Eriksens kreolske identitetskategori, kor det ikkje lenger er mogeleg å operere med tydelege grenser mellom grupper.²⁰⁸ Sjølv om den eldre generasjonen datogamenn ser ei slik utvikling, tolkar eg at dette er eit slags «worst case scenario» for desse mennene, og at dei ikkje har tenkt å sitje å sjå på at datogafolket som etnisk gruppe forsvinn, samt viktige tradisjonar som polygame ekteskap, alliansebygging og kvegdrift, som i stor grad er med på å definere kven dei er, og bygge deira livsgrunnlag. Dei er veldig tydelege på at det tradisjonelle livet, inkludert polygame ekteskap, er best, og i så måte gir dei uttrykk for å ville verne om og beskytte ein «rein» datogaidentitet, sjølv om dei samtidig gir uttrykk for at dei ser ein overgang mot ein meir kreolsk identitet. Det Tomas seier om dei pågåande endringane synast å vere representativt for mine informantar tilhøyrande den eldre generasjonen datogamenn: «[F]eeling bad, because that life of us has been good. But nothing to do because of this changes.»

For Matayo, som her representerer den unge generasjonen datoga menn, kan ein gjerne sjå likskapstrekk med Eriksens bindestreksidentitet: «Bindestreksidentitetene forutsetter imidlertid at det stadig er tydelige skiller mellom de to kulturene det er tale

²⁰⁷ Eriksen, «Identitet», 53.

²⁰⁸ Eriksen, «Identitet», 54.

om.»²⁰⁹ Matayo tek tydeleg avstand frå deler av datogatradisjonen, polygami og tradisjonelle doktorar. Her gir han uttrykk for å støtte kyrkjas syn. På den andre sida kan det diskuterast om det faktisk er snakk om ein bindestreksidentitet, eller snarare to åtskilte identitetskategoriar, då Matayo synast å vere veldig tydeleg på dette skiljet mellom tradisjonelle forventingar og krav på den eine sida, og hans eigne draumar og ønskjer på den andre sida. Gjerne er det fordi dei tradisjonelle forventingane og krava strid med hans eigne draumar og ønskjer at han faktisk tek avstand frå dei, og ikkje fordi han nødvendigvis har tydelege argument *imot* for eksempel polygami. Det passar berre ikkje saman med det livet Matayo ser føre seg, og derfor tek han avstand frå det. Her vert kyrkja ein god støttespelar, og i tillegg eit argument. Det er ikkje lenger berre Matayo som ikkje ønskjer eit polygamt ekteskap, men kyrkja som forbyr det. Gjerne gir dette meir styrke til motstanden hans. Han står ikkje lenger åleine. Ein kan derfor seie at Matayo på den eine sida har ein bindestreksidentitet, kor han tydeleg skil ulike kategoriar ifrå kvarandre, medan han på den andre sida gjerne heller mot ein versjon av den kreolske identiteten, ved å unngå dei delane ved tradisjonen som han ikkje likar, og skape sin eigen miks. Som nemnt tidlegare må ein her vere forsiktig med å forenkle og glorifisere Matayos situasjon. Matayo uttalar seg veldig bestemt imot visse deler av tradisjonen, men samtidig påpeiker han at det familiære er viktig for han, og i så måte er det neppe enkelt å stå i den posisjonen mellom tradisjonelle forventingar og krav på den eine sida, og hans eigne draumar og ønskjer på den andre sida.

Mine kvinnelege informantar er meir samkøyrd i sine synspunkt uavhengig av alder. Både dei unge og dei eldre informantane uttaler at dei føretrekk monogame ekteskap framfor polygame, då dei meiner at polygame familiar har fleire problem enn familiar med berre éin mann og éi kone. Gjerne kan ein her sjå likskapstrekk med Matayos situasjon, kor kyrkja blir ein lagspelar og ei støtte i kampen mot eit leve sett ein ikkje ønskjer. Emastella, som er ei eldre kvinne, seier mellom anna at ho ville gifta seg monogamt om ho kunne gått tilbake i tid og vore ung att. Det er interessant korleis kvinnene er samkøyrd uavhengig av alder, og gjerne er dette òg deira styrke, at dei på ein måte står saman som kvinner. Av Eriksens tre identitetsalternativ minner gjerne kvinnenes tilnærming til kontrasten mellom kyrkjas ekteskapspolitikk og datogafolkets ekteskapstradisjon om bindestreksidentitet. På den eine sida er dei kristne, og på den andre sida er dei datogakvinner med dei arbeidsoppgåver det fører med seg. Desse to identitetane er ikkje i like stor grad problematiske å forene for kvinnene som dei er for menn. Likevel fører dei pågåande samfunnsendringane med seg endringar for kvinnene òg. På mange måtar kan ein seie at kvinnene står i ein betre posisjon i

²⁰⁹ Eriksen, «Identitet», 54.

den «nye» tida. Då dei opplever polygame ekteskap som problematiske både i forhold til tvang, tunge arbeidsoppgåver og kranglar, gir kyrkjas restriktive ekteskapspolitikk større rom for fridom for desse kvinnene. I staden for ein anten/eller-posisjon som mennene blir satt i, står gjerne kvinnene i ein både/og-posisjon. Mennene kan anten vere kristne, og då seie ifrå seg viktige deler av deira datogatradisjon, eller dei kan halde fast på eit tradisjonelt levesett, òg då ikkje blir fullverdige medlemmer av kyrkja. Kvinnene kan på den andre sida i større grad både vere kristne og samtidig ta vare på det familieære og dei livssyslar som er viktige i eit tradisjonelt datogasamfunn.

Som sett over får kontrasten mellom kyrkjas monogame ekteskapspolitikk og datogafolkets polygame ekteskapstradisjon ulike identitetsmessige uttrykk for ulike menneske. Igjen er det relevant å påpeike at desse identitetsuttrykka gjerne heller enn å vere frie val, er ytre uttrykk for underliggende forpliktingar baserte på viktige økonomiske og sosopolitiske alliansar samanvevde av både utvekslingar av kyr og ektefeller.

5.5. Avslutning

Dette kapittelet har forsøkt å drøfte dei funn som er gjort i løpet av mitt tre månader lange feltarbeid blant datogafolket i Mbulu-distriktet i Tanzania. I neste, og siste, kapittel vil denne drøftinga bli forsøkt slått saman til ein konklusjon som svar på oppgåvas problemstilling. I tillegg vil det bli sagt noko om datogafolkets framtidsutsikter, samt behovet for vidare forsking på området.

Kapittel 6

KONKLUSJON OG AVSLUTNING

6.1. Refleksivitet

Som påpeikt i det metodologiske kapittelet, er dei funn som er gjort i løpet av dette kvalitative studiet filtrert gjennom meg som forskar. Som nemnt gjennom refleksivitetskritikken har eg ikkje hatt mogelegheit til å lausrive meg frå den sosiale verda eg har studert, og både funn og konklusjon må derfor sjåast i lys av mi eiga historiske og sosio-kulturelle plassering.²¹⁰ Det er derfor nødvendig å påpeike at denne oppgåvas konklusjon ikkje kan stå som ei slags spegling av verkelegheita, men heller som eit resultat av interaksjonar mellom mine informantar og meg, kor ingen av oss har kunna lausrive oss frå den sosiale verda som har blitt studert.

6.2. Konklusjon

Denne oppgåva har sett på ulike strategiar som datogafolket har hatt i møte utfordringar. I starten stod kyrkja i stor grad åleine om å utfordre datogafolkets polygame levesett, medan denne utfordringa i dag i større grad har blitt ein del av dei større samfunnsendringane i samfunnsstrukturen. Datogafolkets strategiar har fått identitetsmessige uttrykk, kor det å forsøke å verne om det Eriksen omtalar som ein «rein» identitet har vore vanleg, men kor ein i større grad ser ein overgang til ein kreolsk, eller ny, identitet.²¹¹ Snarare enn å sjå dette som frie identitetsval, må ein sjå desse identitetsstrategiane som ytre uttrykk i ein spent livssituasjon, kor både kyrkje, økonomiske og sosio-kulturelle alliansar, samt overordna samfunnsendringar stiller krav og forpliktingar. Ein kan gjerne seie at dei aspekta ved polygami som går i retning av den sosialantropologiske tilnærminga med fokus på politikk, makt og prestisje²¹², får uttrykk gjennom personleg identitet i form av «[...] det man ser når man ser seg i speilet.»²¹³ Dette er gjerne ytre uttrykk for ei sosialantropologisk tilnærming som må seiast å vege tyngre i datogafolkets situasjon, som går på produksjon og reproduksjon.²¹⁴ Her blir polygami knytt saman med både materielle og kulturelle aspekt, og

²¹⁰ Hammersley og Atkinson, *Feltmetodikk*, 46-47.

²¹¹ Eriksen, «Identitet», 53-54.

²¹² Zeitzen, *Polygamy A Cross-Cultural Analysis*, 47.

²¹³ Eriksen, «Identitet», 36.

²¹⁴ Zeitzen, *Polygamy A Cross-Cultural Analysis*, 47.

ein ser korleis Levi-Strauss' allianseteori viser seg i datogafolkets komplekse samfunnsstruktur gjennom å vise at «alt heng saman med alt».

Basert på dei pågåande samfunnsendringane, gjerne med hovudvekt på folkevekst og manglande folketomme område, vil det vere rett å basere denne konklusjonen på Justo sine framtidstankar for datogafolket:

«As things are changing in Tanzania, the land is limited. I think there will be a time when they cannot move as they are moving now. They have to settle. They have to change the *attitude* of how to be pastoralists. They have to be pastoralists in a modern way, where they don't need to move in different areas. There'll be no more areas. So I think there'll be a time when they will change from polygamy.» (Justo)

Det er ikkje først og fremst kyrkja som vil tvinge fram ei endring, men manglande folketomme område og aukande befolkningsvekst. Viss det berre var kyrkjas monogame ekteskapspolitikk datogafolket måtte forholde seg til, ville det vere uproblematisk for datogafolket å gå inn i same historiske mønster som i møte med utfordingar tidlegare; å unngå og å halde seg unna. Då dette grunna miljømessige endringar ikkje lenger er mogeleg, må datogafolket finne nye arenaer for tilhørysle og identitetsbygging. For nokre finn dei denne arenaen i kyrkja, medan for andre finn dei den gjerne gjennom utdanning. Det handlar ikkje om korleis datogafolket passivt blir påverka, men korleis dei aktivt forheld seg til dei unngåelege endringane og utfordingane dei står ovanfor. Det kan basert på mine informantar seiast å vere eit mønster kor den eldre generasjonen datogamenn prøver å unngå det nye, og opplever at «[...]time has finished for these old men.» Gjerne er det spesielt vanskeleg for desse mennene å finne nye arenaer for tilhørysle og identitet når dei har levd eit heilt liv på ein annan måte. I tillegg er desse mennene del i ein kompleks samfunnsstruktur som er oppbygd av viktige økonomiske og sosio-politiske alliansar som kan opplevast umogeleg å bryte med. For den unge, oppveksande generasjonen er det nok slik sett lettare å tilpasse seg endringane, og å finne nye arenaer for tilhørysle og identitetsbygging. For mange kvinner opplevast nok òg endringane som noko positivt. Det er gjerne som Wittrup påpeiker i sitt studium i stor grad ein myte at kvinner føretrekk polygame ekteskap.²¹⁵ Sjølvsagt skal det ikkje påståast at ingen kvinner føretrekk polygame ekteskap, men det er likevel ein tendens hjå i alle fall mine kvinnelege informantar som tilseier at dei føretrekk monogame ekteskap. Ein kan gjerne tolke dette i lys av at forskjellen mellom eit polygamt og monogamt ekteskap ikkje påverkar deira identitetar som kvinner og mødrer i like stor grad som det gjer for ein mann. På den andre sida vil ei formell skilsmissé få alvorlege familiære og økonomiske

²¹⁵ Wittrup, «Me and my husband's wife», 129-131.

konsekvensar for ei kvinne, og derfor løyser gjerne mine kvinnelege informantar utfordringa ved formelt sett å vere gifte, men ikkje i praksis leve ilag med sine menn.

Eg vil på ingen måte generalisere ein konklusjon basert på erfaringane og opplevingane til 13 informantar til å gjelde heile datogafolket som etnisk gruppe. Det ville vere å henge seg på ei bølgje av stigmatisering og forenkling, noko datogafolket i stor grad har blitt utsatt for tidlegare. I staden kan det konkluderast med at tida openbart er i endring, og at denne endringa i tida òg tvingar fram ei endring i sjølvforståing hjå datogafolket. Kyrkja spelar absolutt ei rolle i denne endringsprosessen, men i større grad handlar det gjerne om dei store, miljømessige samfunnsendringane som ikkje kan menneskestyrast. Korleis datogafolket vel å forholde seg til desse endringane vil vere baserte på alders- og kjønnsmessige forskjellar, så vel som tidlegare erfaringar og opplevingar. Om Yona og dei eldre mennene har rett i at datogafolket som etnisk gruppe vil forsvinne og gli over til å bli ein del av «Swahili people» gjenstår å sjå. Det som uansett er sikkert, er at datogafolket må finne ein ny måte å vere datoga på, noko ein del av den yngre generasjonen, særleg i meir urbane område som Haydom, allereie er i gang med. Eit resultat vil gjerne derfor bli at snarare enn ein overgang til «Swahili people» vil ein sjå etnisitet uttrykt på ein ny måte.

6.3. Vidare forsking på området

Denne oppgåva har som sagt fokusert på eit utval med 13 ulike informantar, og kan på ingen måte vere representativt for heile datogafolket. I staden kan det gi ein peikepinn på ulike retningar som samfunnsendringane synast å gå imot, og ei innsikt i korleis nokre datogafolk opplever desse endringane. Det vil vere både samfunnsnyttig og positivt med vidare forsking på området, både med tanke på korleis nasjonale myndigheter, samt kyrkje og misjonsorganisasjonar på best mogeleg måte kan møte datogafolket. Basert på dei funn som er gjort gjennom mitt eige feltarbeid, og som så vidt meg bekjent ikkje eksisterer frå før av, er det gjerne særleg eit behov for at kyrklelege anstalar i større grad må bli bevisste på at deira tilnærming til polygami får konsekvensar langt utover det kyrklelege. Sjølv om dei pågåande samfunnsendringane peiker i retning av eit behov for ei ny sjølvforståing hjå datogafolket, må ein likevel spørje seg om ikkje kyrkja òg er ein aktiv deltakar i denne endringsprosessen, og derfor bør vere bevisst på si rolle her.

Kapittel 7

KJELDEHENVISNINGAR

- Anderson, William B. *The Church in East Africa 1840-1974*. Dodoma: Central Tanganyika Press, 1977.
- Barth, Fredrik. «Introduction». I *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, redigert av Fredrik Barth, 9-38. Bergen/Oslo/Tromsø: Universitetsforlaget; Boston: Little, Brown and Company; London: George Allen & Unwin, 1969).
- Berentsen, Jan-Martin, Tormod Engelsviken og Knud Jørgensen, red. *Missiologi i dag*. Oslo: Universitetsforlaget, 2004.
- Birx, James H. *Encyclopedia of Anthropology*. California/London/New Delhi: Sage Publications, 2006.
- Blystad, Astrid. «Fertile Mortal Links: Reconsidering Barabaig Violence». I *Violence and Belonging: The Quest for Identity in Post-Colonial Africa*, redigert av Vigdis Broch-Due, 112-130. London: Routledge, 2005.
- Blystad, Astrid. «Precarious Procreation: Datoga Pastoralists at the Late 20th Century». Doktorgradsavhandling, Universitetet i Bergen, 2000.
- Blystad, Astrid. «Challenging encounters: Datoga lives in independent Tanzania». I *Pastoralists and environment: experiences from the Greater Horn of Africa: proceedings of the regional workshops on African drylands, Addis Ababa and Jinja*, redigert av Leif Manger og Abdel Ghaffar M. Ahmed, 157-180. Addis Ababa: Organization for Social Science Research in Eastern and Southern Africa (OSSREA), 2000.
- Boserup, Ester. *Woman's role in economic development*. London: Earthscan, 1970.
- Börjeson, Lowe. «A History under Siege: Intensive Agriculture in the Mbulu Highlands, Tanzania, 19th Century to the Present». *Stockholm studies in human geography*, nr.12 (2004): 1-187.
- Coe, Andrew. «TZ Manyara wilaya». I *Wikipedia*. Sist endra 21. februar 2006.
https://sv.wikipedia.org/wiki/Picha:TZ_Manyara_wilaya.gif.
- Drønen, Tomas Sundnes. «Anthropological Historical Research in Africa: How Do We Ask?» *History in Africa* 33. (2006): 1-18.
- Enes, Bjørn. *Eventyret i Haydom: Haydom Lutheran Hospital 1955-2005*. Kristiansand:

Fædrelandsvennen, 2004.

Eriksen, Thomas Hylland. «Identitet». I *Flerkulturell forståelse*, redigert av Thoms Hylland Eriksen, 36-46. Oslo: Universitetsforlaget, 2001.

Eriksen, Thomas Hylland. *Små steder store spørsmål: innføring i sosialantropologi*. Oslo: Universitetsforlaget, 2010.

Evangelical Lutheran Church in Tanzania. «Dioceses». Henta 14. januar 2016 frå <http://elct.org/dioceses.html#>.

Fjose, Olav. *En ny gave - en ny oppgave: Norsk Luthersk Misjonssambands arbeid i Tanzania*. Oslo: Norsk Luthersk Misjonssamband, 1994.

Four Corners Cultural Programme. «About our families». Henta 02. februar 2016 frå <http://www.4ccp.org/index.php?page=about-our-families>.

Fox, Robin. *Kinship and Marriage: An Anthropological Perspective*. New York/Melbourne: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1967.

Gadamer, Hans-Georg. *Truth and method*. New York: Continuum, 1989.

Hammersley, Martyn og Paul Atkinson. *Feltmetodikk: Grunnlaget for feltarbeid og feltforskning*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag AS, 2004.

Haydom Lutheran Hospital. «About HLH». Henta 04. mars 2016 frå <http://www.haydom.com/about-hlh/>.

Isotalus, Eila. «Power and Constructed Realities in Research». I *Bridges of Understanding: Perspectives on Intercultural Communication*, redigert av Øyvind Dahl, Iben Jensen og Peter Nynäs, 227-240. Oslo: Unipub forlag/Oslo Academic Press, 2006.

Joshua Project. «Datooga, Barabaig in Tanzania». Henta 12. april frå https://joshuaproject.net/people_groups/15286/TZ.

Kanyoro, Musimbi R. A. «Interpreting Old Testament Polygamy through African Eyes». I *The Will to Arise: Women, Tradition, and the Church in Africa*, redigert av Mercy Amba Oduyoye og Rachel Angogo Kanyoro, 87-100. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1992.

Kim, Sebastian og Kirsteen Kim. *Christianity as a World Religion*. London/New York: Bloomsbury Academic, 2008.

Klima, George J. *The Barabaig: East African cattle-herders*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1970.

Levi-Strauss, Claude. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon, 1969.

Malleyeck, Isaack og Orville Boyd Jenkins. «The Datooga of Tanzania». Henta 12. april 2016 frå <http://strategyleader.org/profiles/datooga.html>.

Mjølhus, Mathias. *Mangati: Tanzanias krigerske nomader*. Oslo: A/S Lunde & Co's Forlag,

1972.

- Nasimiyu-Wasike, Anne. «Polygamy: A Feminist Critique». I *The Will to Arise: Women, Tradition, and the Church in Africa*, redigert av Mercy Amba Oduyoye og Rachel Angogo Kanyoro, 101-118. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1992.
- Ndagala, Daniel K. «The Unmaking of the Datoga: Decreasing Resources and Increasing Conflicts in Rural Tanzania». *Nomadic Peoples*, nr. 28 (1991): 71-82.
- NESH. «Forskingsetiske retningslinjer for samfunnsvitenskap, humaniora, juss og teologi». Henta 05.02.2016 fra <https://www.etikkom.no/forskningsetiske-retningslinjer/Samfunnsvitenskap-jus-og-humaniora/>, 1-40.
- Nyerere, Julius. *Sosialisme i Tanzania: talar og artiklar*. Oslo: Det Norske Samlaget, 1970.
- O'Donovan Jr., Wilbur. *Introduction to biblical Christianity from an African perspective*. Ilorin: Nigeria Evangelical Fellowship, 1992.
- Oduyoye, Mercy Amba og Rachel Angogo Kanyoro. *The Will to Arise: Women, Tradition, and the Church in Africa*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1992.
- Ryen, Anne. *Det kvalitative intervjuet: Fra vitenskapsteori til feltarbeid*. Bergen: Fagbokforlaget, 2002.
- Voss, Susan. «CLAUDE LEVI-STRAUSS: The Man and His Works». *The Nebraska Anthropologist* 3. (1977)
- Wittrup, Inge. «Me and my husband's wife: an analysis of polygyny among Mandinka in the Gambia». *Folk: dansk etnografisk tidsskrift*, nr. 32 (1990): 117-141.
- Young, Alyson G. «Datoga». Henta 25. januar 2016 fra <http://alysongyoung.org/datoga/>.
- Ødegaard, Trygve. «Polygami – som problem på misjonsmarken». *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap* (1985): 92-103.