

BERGEN STUDIES IN SOCIAL ANTHROPOLOGY

---

# Kulturell kontinuitet & sosial endring

---

*En studie av iraqw-folket i det nordlige Tanzania*



OLE BJØRN REKDAL

*Norse*

# Innhold

- Innhold . . . . . i
- Forord . . . . . vi
- English summary . . . . . ix
- Introduksjon . . . . . 1
- 1 Generell bakgrunnsinformasjon . . . . . 7
  - Lokalitet og etnisitet . . . . . 7
    - Mbulu-navnet . . . . . 8
  - Lingvistisk klassifisering . . . . . 9
  - Lingvistisk og etnisk mangfold i området . . . . . 9
  - Historie . . . . . 13
    - Maghang, historisk bakgrunn . . . . . 15
  - Tilpasning . . . . . 15
  - Enkelte sentrale religiøse kategorier . . . . . 16
    - Looaa* . . . . . 17
    - Netlangw* . . . . . 17
    - Urenhetstilstander (*meeta*) . . . . . 18
    - Trolldom (*daari*) . . . . . 19
    - De dødes ånder (*gi'i*) . . . . . 19
    - Rituelle eksperter (*qwaslare*) . . . . . 20
    - Maasáy*-ritualet . . . . . 21
    - Getla/angw*-ritualet . . . . . 21
    - Rituelle bønner (*sluufay* og *fiiro*) . . . . . 21

## Del I

2	Politikk og endring	23
	Tradisjonelt lederskap	23
	Integrering i koloniadministrasjonen	24
	Fravær av åpen opposisjon og fysisk vold som reaksjonsform	25
	<i>Sluufay 1</i>	26
	Tradisjonell politisk autoritet under kolonitiden	28
	Iraqwenes syn på kolonimaktene	29
	Nasjonalstaten Tanzania	30
	Konflikter med nasjonalstaten	30
	Parallelle juridiske systemer	31
	Tradisjonell politisk autoritet idag	33
	Relativ historisk suksess	35
	Religion som forklaring av suksess	36
	<i>Sluufay 2</i>	37
	<i>Fiiro 1</i>	37
	<i>Fiiro 2</i>	40
	Politisk kommunikasjon	41
	Parallelle politiske systemer	42
	Konklusjon	46
3	Agnatisk slektskap og klientilhørighet	47
	Slektskap og rom	47
	Slektskap og territorium	51
	Naboskap som erstatning for slektskapsrelasjoner?	55
	Reaktivering av slektskapsrelasjoner i en ny kontekst	56
	Konklusjon	58
4	Territoriell ekspansjon	60
	Befolknings eksplosjon	60
	Militær svakhet	61
	Interne sosiale faktorer	61
	Makropolitiske faktorer	64
	Epidemiologiske faktorer	66
	Økologisk tilpasningsevne	66
	Tatoga-relasjonen	67
	Ekspansjonen som religiøst forklart og motivert	67
	<i>Sluufay 3</i>	68
	<i>Sluufay 4</i>	69
	<i>Sluufay 5</i>	69

<i>Stuufay 6</i> . . . . .	70
<i>Stuufay 7</i> . . . . .	70
<i>Stuufay 8</i> . . . . .	71
Konklusjon . . . . .	71
<b>5 Etniske relasjoner</b> . . . . .	<b>73</b>
Økt kontakt med andre etniske grupper . . . . .	73
<i>Homo</i> (fremmed/fiende) . . . . .	73
Synet på nilotiske folk . . . . .	76
Synet på bantu-talende folk . . . . .	77
Koordinater og evaluering av etniske grupper . . . . .	78
Interetniske giftemål . . . . .	79
Iraqw kvinner og fremmede menn . . . . .	80
Iraqw menn og fremmede kvinner . . . . .	81
<i>Stuufay 9</i> . . . . .	82
Skifte av etnisk tilhørighet . . . . .	83
<i>Stuufay 10</i> . . . . .	83
Etniske relasjoner og religion . . . . .	85
Iraqw/tatoga-relasjonen . . . . .	86
"Rituelle mord" og aggressivitet . . . . .	87
Eksternt press på landområder . . . . .	89
Indikasjoner på langvarig kontakt . . . . .	89
Konflikter . . . . .	90
Grunnlag for felles identifisering . . . . .	91
Befolkningsutveksling . . . . .	92
<i>Stuufay 11</i> . . . . .	92
Assimilasjon eller syntese? . . . . .	96
<i>Stuufay 12</i> . . . . .	97
Tatogifisering av iraqwene . . . . .	98
Pastoralisering . . . . .	98
Materiell manifestasjon av påvirkning . . . . .	99
Påvirkning av sosial struktur . . . . .	100
Tatoga rituelle eksperter . . . . .	101
Religiøs konvergens . . . . .	103
Konklusjoner . . . . .	105
Konklusjon, del I . . . . .	110



## Del II

6	Symboler og endring	113
	Øl ( <i>buura</i> )	113
	Presisering av begreper	114
	Øl-dugnad ( <i>buurá slaqwe</i> )	114
	<i>Buura</i> og annen sosiabilitet	116
	<i>Buura</i> og <i>Looaa</i>	117
	<i>Füro 3</i>	118
	<i>Buura</i> og <i>Netlangw</i>	119
	Sosiabilitet uten <i>buura</i>	119
	Sosiale skillelinjer og <i>buura</i>	122
	<i>Buura</i> som lønn?	124
	Monetarisering av <i>buura</i>	127
	Monetarisering og meningsinnhold	127
	Melk ( <i>itwa</i> )	130
	Generelt om melk	130
	Melk og kvalitet på sosiale relasjoner	131
	Melk og <i>Netlangw</i>	133
	Melk og <i>Looaa</i>	135
	Monetarisering av melk	136
	Monetarisering: Tapping av mening eller meningsendring?	137
	Monetarisering og kontinuitet i symbolikk?	138
	Penger og mening	139

## Del III

7	Kulturell kontinuitet og sosial endring	143
	Økende variasjon og distribusjon av kultur	143
	Generelt om religiøse grupperinger i Maghang	144
	Katolikker	145
	Lutheranere	146
	Tradisjonell religion	147
	Generelt om endringsprosesser	148
	Uforenlighet mellom virkelighet og religion	150
	Darwin og skapelsesberetningen	150
	Maasáy-ritualet og endret virkelighet	153
	Diskurs om religion	154
	Ritualisert diskurs	155
	Formalisering av språk	155

<i>Sluufay/fiuro</i> som formalisert kommunikasjon .....	156
<i>Sluufay</i> 13 .....	156
<i>Sluufay/fiuro</i> som proposisjonell diskurs .....	157
<i>Sluufay</i> 14 .....	157
<i>Sluufay</i> 15 .....	158
<i>Sluufay/fiuro</i> og lederskap .....	159
<i>Sluufay/fiuro</i> som rituale og diskurs .....	160
<i>Sluufay/fiuro</i> og <i>Looaa</i> .....	162
Fiuro 4 .....	162
Rituell omdefinering .....	164
<i>Sluufay</i> 16 .....	165
<i>Sluufay</i> 17 .....	166
<i>Sluufay</i> 18 .....	166
En flytende religion? .....	168
Manglende fast presteskap .....	170
Religiøs kontinuitet .....	172
"Moderne kyr" .....	173
Integrasjonsnivåer for idéer .....	174
"Autoritativt" nivå .....	176
"Praktisk" nivå .....	179
Endring i "autoritative" idéer .....	182
Planteslag og historie .....	183
Individet og "autoritative idéer" .....	185
Konklusjon .....	186
 Appendiks: Ordliste .....	 187
Litteraturliste .....	189

# Forord

Denne hovedfagsoppgaven er en etnografisk beskrivelse av iraqw-folket i det nordlige Tanzania. Forberedende studier av eksisterende relevant litteratur og språk tok til i august 1988, og jeg kom til Tanzania i april 1989 for å gjennomføre feltarbeidet. Det første halve året i Tanzania ble brukt til språkkurs i swahili på Zanzibar og i Arusha, og til å klarere alle formaliteter ved oppholdet. I september 1989 fikk jeg tillatelse til å bo i landsbyen Maghang i Mbulu District, og gjennomførte der feltarbeidet fram til mai 1990.

Oppholdet i Tanzania ble finansiert av Statens lånekasse for utdanning, NAVF, Nordiska Afrikainstitutet og MUTAN.<sup>1</sup> Uten denne støtten ville studien neppe ha vært gjennomført, og jeg er svært takknemlig for den velvillighet de ulike institusjonene har vist.

Etter feltarbeidet har jeg samarbeidet pr. korrespondanse med andre som har kjennskap til sider ved iraqw samfunn og kultur, blant andre lingvisten Maarten Mous som skriver sin Ph.D. om iraqw-språket. I desember 1990 fikk jeg økonomisk støtte av samfunnsvitenskapelig fakultet ved Universitetet i Bergen til et ukes opphold hos Maarten i Leiden, Nederland, et besøk som viste seg å bli svært fruktbart.

I alle faser av hovedfagsstudiet har jeg samarbeidet nært med Astrid Blystad, som gjennomførte et samtidig feltarbeid blant et av iraqwenes nabofolk: barabaigene. Dette folket er en del av en større etnisk kategori (tatoga) som har kommet til å få stor innflytelse på iraqw samfunn og kultur. Samarbeidet med Astrid har lagt grunnlaget for en rekke interessante sammenligninger, og dette gjelder i særlig grad kapittel 5 som bl.a. tar for seg dynamikken i den etniske relasjonen mellom iraqwene og tatogaene. En rekke viktige aspekter og perspektiver i oppgaven som helhet er et direkte resultat av min tilgang til Astrids materiale, og ikke minst hennes kontinuerlige kommentering av det jeg har skrevet.

Feltarbeidet ble i all hovedsak gjennomført i Maghang, en landsby som på mange måter er typisk for områdene iraqwene i løpet av de siste 100 årene har ekspandert inn i. Det meste av dataene er hentet fra to nabolag hvor jeg valgte å tilbringe mesteparten av tiden. Det ene av disse, rundt husholdet til familien

---

<sup>1</sup> MUTAN er et NORAD-finansiert AIDS-prosjekt, basert på et initiativ fra Senter for internasjonal helse ved Universitetet i Bergen.

Buxáy (pseudonym), bestod hovedsakelig av bekjennende katolikker. I det andre nabolaget, med hjemmet til den tradisjonelle lederen Tua Maasáy som sentrum, var iraqw-religionen dominerende. Disse to religiøse grupperingene er de tallmessig klart viktigste i Maghang.

Swahili ble brukt som arbeidsspråk under feltarbeidet. Dette språket, som i løpet av det siste århundret har fått en stadig større utbredelse blant iraqwene, ble lovfestet som undervisningsspråk i den 7-årige grunnskolen i 1968 (Kurtz 1978: xxii). Undervisning har imidlertid blitt gitt på swahili også før den tid, og de omfattende voksenopplærings-programmene etter frigjøringen har ført til at de fleste iraqwer - med unntak av en del eldre, og da spesielt kvinner - behersker dette språket idag. Iraqwenes førstespråk er imidlertid iraqw - et kushittisk språk - og er det klart mest brukte i Maghang. Etter hvert ble jeg istand til å bruke enkelte sentrale begreper på iraqw-språket. Jeg brukte av ulike årsaker ikke tolk i felten, men fikk hjelp av Ezra Naman til å oversette en del lydopptak fra rituelle anledninger til swahili.

Det er først og fremst folket i Maghang som har lagt grunnlaget for denne oppgaven. Det var de som ønsket meg velkommen til landsbyen, lærte meg om sitt samfunn og sin kultur og de har blitt hovedpersonene i denne oppgaven. Når jeg finner det vanskelig å uttrykke min takknemlighet overfor befolkningen i Maghang, er ikke dette bare fordi det er de som har gjort meg istand til å skrive denne oppgaven. Bak eksemplene i oppgaven, og bak ord som "informanter" står det mennesker som er blitt mine venner, og det føles rart og fremmed å bruke dem i slike upersonlige sammenhenger og termer. Minnene om medmenneskeligheten og varmen jeg ble møtt med, og de personlige opplevelsene knyttet til dette, har jeg imidlertid bevart andre steder enn mellom disse to permene.

Som tilknyttet et nystartet samarbeidsprosjekt mellom Universitet i Bergen og tanzanianske myndigheter, oppstod det problemer av formell karakter m.h.t. gjennomføringen av feltarbeidet. Når disse lot seg løse, var dette et resultat av en rekke personers innsats og hjelpsomhet. Jeg vil i den forbindelse spesielt nevne Dr. Dahoma (Regional Medical Officer i Arusha Region), Mr. Brij K. C. Bali og Dr. Daniel Mkude (Dean ved Faculty of Arts and Social Sciences) ved Universitet i Dar es Salaam, Dr. Baynít (District Medical Officer i Hanang District, Dr. Ole King'ori (MUTAN) og Dr. Haneberg (MUTAN). Senter for internasjonal helse ved Universitet i Bergen, under ledelse av Rune Nilsen, har vært særdeles velvillig og har bidratt med viktig hjelp og støtte, ikke bare under hovedfagsstudiet, men også i tiden etterpå.

Professor Jan Petter Blom ved sosialantropologisk institutt har vært faglig veileder under skrivingen av oppgaven. Utover det å ha gitt en rekke konstruktive og svært nyttige kommentarer til ulike utkast, er jeg spesielt takknemlig for hans vilje til å bruke tid og energi på veiledning når jeg følte det trengtes mest.

Ørnulf Gulbrandsen, Georg Henriksen, Tord Larsen og Vigdis Broch Due har alle på ulike stadier bidratt med råd og vink. En spesiell takk til Tom Johnsen og det øvrige personalet ved Universitetsbiblioteket i Bergen for ypperlig service.

Store deler av denne oppgaven er inspirert av en helt spesiell opplevelse. 2/10-87 holdt Tord Larsen en grunnfagsforelesning som ble avgjørende for min oppfatning av sosialantropologi som et - i dobbelt forstand - meningsfullt fag. Jeg var forøvrig ikke den eneste i salen som hadde denne opplevelsen, og forelesningen endte med langvarig trampeklapp.

Jeg vil dessuten rette en spesiell takk til Dr. Olsen og hans familie. Denne familien, som har vært sentrale i oppbyggingen av Haydom-sykehuset, har en spesiell plass i iraqw-folkets bevissthet. Familiens gjestfrihet og åpenhet overfor befolkningen strakte seg også til Astrid og meg. Deres omsorg omfattet medisinsk behandling, brødsriver med brunost, men mest av alt medmenneskelig omsorg på tvers av kryssende perspektiver.

- - -

Det er blitt brukt en rekke forskjellige ortografiske systemer i de forsøk som er gjort på å gjøre det fonetisk sett kompliserte iraqw-språket til skriftspråk, og i det følgende har jeg benyttet det som i sin tid ble utarbeidet av den norske misjonæren og lingvisten Frøydis Nordbustad, og senere modifisert av Maarten Mous. Ord og begreper - med unntak av egennavn - på iraqw-språket som er brukt i teksten er kursivert, mens ord fra swahili er understreket. En kort ordliste som omfatter de viktigste begrepene jeg har brukt i teksten, er vedlagt som appendiks (side 187-188).

De fleste personnavn i denne oppgaven er pseudonymer, og enkelte beskrivelser av hendelser er endret m.h.t. uvesentlige detaljer for å anonymisere involverte personer.

## English summary

This book is a revised version of the thesis I submitted in December 1991 as part of the requirements for the Cand. Polit. degree in social anthropology. The focus of the study is social and cultural processes among the Cushitic-speaking, agro-pastoral Iraqw of northern Tanzania, an ethnic group numbering approximately 500 000 people. The title, *Cultural continuity and social change among the Iraqw of northern Tanzania*, reflects the relatively general scope of this study.

The introduction (chapter one) contains an outline of the background for the study, and presents my ambitions of exploring an apparent paradox in the way the Iraqw are perceived and evaluated by outsiders. Neighbouring peoples tend to classify the Iraqw as "watu wa kabila", literally "tribal people" if translated from Swahili, together with other "conservative" peoples like the Maasai or the Tatog. Simultaneously however, Iraqw society has been characterized by profound changes throughout the last century, and the study of these processes seems to reveal a remarkable degree of adaptivity and flexibility. Philip Raikes, who has conducted a comprehensive economic study of the Iraqw in Karatu, writes in a telling passage that "in North Iraqw, it would be hard to discern any resistance to change stemming from traditional attitudes" (Raikes 1975a: 333).

The following four chapters in part I present ethnography from diverse aspects of Iraqw society and culture. The governing idea of this section is to show how continuity in key institutions, practices and ideology has been maintained in the face of profound social transformation. Chapter two is an historical analysis of the traditional and religiously legitimated political system and its encounter with colonial and national authorities. Chapter three focuses on the strong territorial expansion and population growth that Iraqw society has experienced during the last century. In chapter four I discuss Iraqw kinship. I question former studies' failure to recognize the fundamental significance of clanship and kinship for social organization. Interethnic relations, particularly between the Iraqw and the Nilotic-speaking Tatog, are explored in chapter five. It is argued that the close relationship between the two ethnic groups can most fruitfully be understood as continuous processes of cultural and social synthesis, rather than as an assimilation of Tatog sub-sections into Iraqw society.

In part II (chapter six) the emphasis shifts from historical and macro perspectives to a focus on the position and significance of certain key symbols

in Iraqw culture. Both milk and millet beer are beverages which have high significance in the lives of the Iraqw, not only due to their nutritional value, but also to their profound potential as sign elements in the continuous discourses on relations between individuals, between groups of people, and between human beings, spirits and deity. With the spread of market economy and money as a medium of exchange, the symbolic content of milk and millet beer has come under considerable pressure. The monetization of millet beer and milk has however not caused a breakdown in established practices, nor in structures of meaning in which such practices are embedded. In this chapter I seek to illuminate some of the processes which seem to be central for the remarkable cultural continuity that may be noted in the handling of these central beverages in the face of fairly radical social change.

In part III (chapter seven) I attempt to reveal some of the processes that underlie the dynamics exemplified in the previous chapters. I argue that the ritual prayers of the Iraqw (*fiiro* and *sluufay*) serve as mediums for a "ritualized discourse". These prayers are characterized by a highly formalized framework, but within these frames there is considerable room for individual creativity. The messages presented during the prayers in a ritual context become vested with both propositional and performative or illocutionary force,<sup>2</sup> and as such become powerful channels of communication. The leadership of the *fiiro* and the *sluufay* is decentralized, i.e., a large proportion of the population, including women, is free to present their thoughts, hopes and anxieties through this fora. That the prayers may be carried out almost daily in some periods of the year, adds to the importance of *fiiro* and *sluufay* central forums for cultural discourse.

I furthermore try to show that Iraqw culture is characterized by certain mechanisms or procedures that may serve to maintain continuity in the face of social and cultural change. New thoughts and practices, apparently incompatible with traditional culture, are integrated in ways that protect the established from the potentially disruptive aspects of the new. This gets its most dramatic expression in what I have labelled "rituals of redefinition". By redefining the religious or symbolic qualities of places, people and material objects, incompatibility between culture and reality is avoided, thereby seemingly ensuring continuity in the former without rejecting the latter. One prominent example in the thesis is the manner in which the Iraqw have created a sharp dichotomy between milk from traditional Zebu cattle and milk from cows of European origin. The latter type of milk is devoid of the symbolic qualities of traditional milk, and is not affected by the strong norms which regulate its circulation within Iraqw society. Hence, a new and desirable element is integrated in a way that protects the symbolic and religious qualities of milk.

---

<sup>2</sup> Cf. Bloch 1989.

Another example is the exemption, through a "ritual of redefinition", of a recently constructed hospital from the rules governing the transmission of ritual impurity. According to traditional definitions, the hospital compound should be an exceptionally dangerous place due to events like deaths, premarital births and iron-caused bleeding, all of which frequently take place within its boundaries. By ritually exempting the hospital from the ordinary rules and norms of impurity, and thereby creating a qualitative dichotomy between the hospital compound and the rest of the environment in which the Iraqw live their lives, a new and beneficial element is integrated without affecting the fundamental idea that certain events and states cause ritual pollution.

I do throughout the thesis try to show that the apparent paradox presented in the introduction may best be understood by evidence which reveals that there is not necessarily any contradiction between profound social change, and a high degree of cultural continuity. I claim that the dynamics of the processes of negotiation and renegotiation in which maintenance as well as transformation of social and cultural forms take place, seem to appear with particular clarity in Iraqw political and religious life.

September, 1993,

Ole Bjørn Rekdal  
Department of Social Anthropology  
Fosswinkelsgt. 6  
N-5007 Bergen  
Norway





# Introduksjon

Et overfladisk blikk på den eksisterende litteraturen om iraqw-folket vil åpenbare stor grad av uoverensstemmelse mellom de ulike beskrivelsene som er blitt presentert. Informasjonen som foreligger er hentet fra ulike steder og fra ulike tidspunkt, og faktorer som folkemengden (ca. 400.000), tidsspennet (1895-1991), samt de omfattende eksterne impulsene i samme tidsrom, skulle indikere at en viss variasjon var å forvente. Det påfallende med hvordan de ulike beskrivelsene divergerer er imidlertid at det i mange tilfeller er snakk om variasjon i tilsynelatende grunnleggende trekk ved samfunn og kultur.

Robert J. Thornton, som har presentert den eneste omfattende etnografiske monografien om de agro-pastorale iraqwene, beskriver deres aktiviteter innen jordbruk som sosialt fragmenterende, og pastorale aktiviteter som integrerende på samfunnet (Thornton 1980: 58). Som generell tendens fant jeg at det motsatte er tilfelle i landsbyen Maghang, som består av mennesker som for få tiår siden emigrerte fra området hvor Thornton gjorde sitt feltarbeid. Det er liten grunn til å betvile noen av disse kontrasterende opplysningene, og fenomenet lar seg ikke forklare som noe annet enn sterk endring i den sosiale organisasjonen rundt de to typene tilpasning.

Philip L. Raikes, som har gjort en større økonomisk studie av hvete-dyrkende bønder i et av områdene iraqwene i løpet av dette århundret har ekspandert inn i, skriver: "In North Iraqw, it would be very hard to discern any resistance to change stemming from traditional attitudes." (Raikes 1975a: 332) Denne mangelen på "motstand mot endring" førte i dette området (Karatu) til en eksplosiv utvikling av kapitalistisk og mekanisert hvetedyrking som var "highly atypical of Tanzanian agriculture as a whole." (Raikes 1975c: 96, jfr. Coulson 1982: 58,164). Selv om utviklingen i Karatu ikke kan generaliseres til alle deler av iraqw-land, reflekterer dette et mer generelt trekk ved iraqwene som etnisk gruppe. Deres samfunn har - som jeg skal vise i denne oppgaven - gjennomgått dyptgripende endringsprosesser. Det påfallende med disse prosessene er at de synes i stor grad å ha skjedd uproblematisk, på tross av at de i mange tilfeller har innebåret en utvikling som har kommet til å gå på tvers av tradisjonelle verdier.

Den britiske sosialantropologen Edward Winter (1955,1966) fant i begynnelsen av 50-årene at tradisjonell religion spilte en sentral og - i øst-afrikansk sammenheng - uvanlig viktig rolle for sosial struktur. I mangel av

sterke og mer typiske organiserende prinsipp som slektskap eller lojalitetsbånd til politiske ledere, var det religionen som holdt iraqwenes samfunn sammen.

Sentrale religiøse idéer og den atferd eller praksis de impliserer har imidlertid kommet til å være uforenlige med den endrede virkeligheten det siste århundret har brakt til iraqw-land. Studiet av de kulturelle konsekvensene dette har fått, viser en påfallende adaptivitet eller fleksibilitet fra religionens side. Iraqwene har i mange tilfeller forbløffende raskt og effektivt skapt konsistens i forholdet mellom religion og opplevd virkelighet ved å endre eller forandre tilsynelatende fundamentale idémessige religiøse sammenhenger. I enkelte tilfeller ser dette ut til å ha skjedd over natten. Ved å utføre et spesifikt rituale, eller ved å fatte beslutninger på enkeltstående møter, har religiøse premisser blitt endret eller opphevet.

Disse prosessene er åpenbart adaptive i den forstand at de skaper overensstemmelse mellom opplevd virkelighet og religion, og det er et gjennomgående trekk at det er religionen som søkes endret for å oppnå konsistens. Iraqwene har i liten grad forsøkt å endre virkeligheten de har blitt stilt ovenfor, f.eks. ved å motsette seg det nye som ikke måtte passe til etablerte idéer. Kapitalisme og kolonimyndighetenes innsettelse av et hierarkisk høvdingedømme står f.eks. i skarp kontrast til det sterkt egalitære og acephale tradisjonelle iraqw-samfunnet, og mangelen på aktiv motstand mot det nye politiske systemet - eller mot utviklingen av kapitalisme i Karatu - er illustrerende i så måte, og kontrasterende med mange andre samfunn i Øst-Afrika.

Disse fleksible eller adaptive trekkene ved iraqw-religionen har implikasjoner i form av sterk religiøs og kulturell endring, noe en altså finner klart manifestert ved komparasjon mellom data fra ulike historiske tidspunkt og ulike lokaliteter. Variasjonen mellom ulike beskrivelser av iraqw-samfunnet i tid og rom åpenbarer en rekke trekk som vanskelig kan tolkes som noe annet enn en påfallende sterk grad av åpenhet for endring i samfunn og kultur.

Når medlemmer av andre etniske grupper omtaler maasaiene og tatogaene - som begge i stor grad har en pastoral tilpasning - benevnes de ofte som watu wa kabila ("stamme-folk"), noe som innebærer at de betraktes som konservative og sterkt knyttet til sine tradisjoner. På bakgrunn av det jeg har nevnt ovenfor er det påfallende at også iraqwene inkluderes i denne kategorien. Iraqwene, tatogaene og maasaiene identifiseres som en kontrast til kategorien de "utviklede", "moderne" eller "dynamiske" waswahili, noe som bekreftes av beskrivelser fra multietniske samfunn som Mto wa Mbu (Arens 1979: 60,69) og Mangola (Ishige 1969, Wazaki 1966: 247). Dette tilsynelatende paradokset, hvor iraqwene fremstår som fleksible og adaptive samtidig med at omverdenen betrakter dem som konservative, er utgangspunktet for denne oppgaven.

Jeg skal forsøke å vise at sider ved iraqw samfunn og kultur i høy grad har endret seg i løpet av dette århundret, og at det i enkelte tilfeller synes å være

snakk om rask og dramatisk endring. Denne endringen skjer imidlertid innen et bestemt rammeverk, eller på basis av grunnleggende kulturelle strukturer som viser seg i høy grad å være bestandige i møtet med den nye virkeligheten. Det er derfor meningsfullt å karakterisere iraqw samfunn og kultur som preget av både sterk endring, og bemerkelsesverdig stor grad av kontinuitet og stabilitet. For å belyse slike prosesser har jeg i del I valgt å presentere enkelte tema som synes sentrale i forståelsen av hva som er skjedd med iraqw samfunn og kultur i dette århundret. Kapittel 1 inneholder generelle opplysninger om folket og landsbyen som er fokus for denne oppgaven. Siden tradisjonell religion vil være et gjennomgangstema i samtlige kapitler, har jeg mot slutten av kapittelet tatt med en skjematisk oversikt over viktige iraqw religiøse kategorier.

Like før århundreskiftet kom iraqwene i kontakt med europeiske kolonimakter som raskt etablerte politisk kontroll over området, bl.a. ved å innføre et høvdingedømme med autoritets-strukturer som var fremmed for det acephale tradisjonelle iraqw-samfunnet. De ulike historiske varianter av eksternt baserte styresett har kommet til å få massiv og mangesidig innflytelse på sosial organisasjon i iraqw-samfunnet, og kapittel 2 tar for seg dynamikken i dette forholdet.

Kapittel 3 omhandler agnatisk slektskap og klantilhørighet som organiserende og identitetstilskrivende prinsipp, og hvilken rolle dette har kommet til å spille under ulike omstendigheter og på ulike historiske tidspunkt.

Før tyskerne etablerte kontroll over områdene hvor iraqwene holdt til, hadde iraqw-folket begynt å ekspandere ut fra de relativt utilgjengelige fjellområdene hvor de fram til da hadde holdt til. Dette var begynnelsen til en sterk territoriell ekspansjon som skulle komme til å mangedoble det arealet iraqw-folket dominerer, en utvikling jeg skal se nærmere på i kapittel 4.

I løpet av ekspansjonen kom iraqwene i et nærmere interaksjonsforhold med sine nabofolk, en utvikling som ble forsterket av flere endringer de nye politiske systemene brakte med seg. Kapittel 5 omhandler endringer i iraqwenes etniske relasjoner til disse folkene, og da spesielt til den gruppen (tatoga) som utvilsomt er den som har kommet til å få størst innvirkning på iraqw samfunn og kultur.

Disse temaene er i varierende grad beskrevet eller behandlet av andre, og jeg har brukt det eksisterende materialet som komparasjonsgrunnlag for mine erfaringer fra landsbyen Maghang. Jeg har dessuten vært i den heldige situasjon å ha hatt tilgang på et bredere skriftlig kildemateriale enn andre som har skrevet om iraqw samfunn og kultur, noe som har bidratt til at jeg kan presentere enkelte nye perspektiver på prosessene jeg har antydnet ovenfor. I noen tilfeller vil disse stå i kontrast til tidligere beskrivelser, og kapitlene i del I vil i stor grad være preget av polemikk med andres tolkning og analyse.

Vekten på historie og makro-perspektiver en finner i del I, blir mindre fremtredende i del II (kapittel 6) hvor jeg skal se på hvordan melk og øl - som sentrale symboler - håndteres og gir mening i dagliglivet blant folket i Maghang.

Det vil gå fram at både øl og melk er sterkt meningsbærende i sosiale relasjoner, og jeg skal belyse hva som skjer med dette meningsinnholdet når øl og melk introduseres nye kontekster, bl.a. gjennom monetarisering.

Når jeg har valgt å presentere et såpass bredt og tilsynelatende fragmentert utvalg av tema, er ikke dette bare et forsøk på å belyse endringsprosesser på ulike nivå eller fra forskjellige vinkler. Det er også et forsøk på å illustrere hvilken sentral og mangesidig rolle tradisjonell religion spiller i iraqwenes liv. Edward Winter (1966: 170-171) konkluderte med at det ikke lar seg gjøre å beskrive iraqwenes sosiale struktur uten å ta hensyn til religionen, og sier videre at: "I would argue that among the Iraqw they (religious ideas and practices) occupy a *pivotal* role while in many other African societies their role is *peripheral*." I mangel av et sterkt slektskapssystem eller hierarkiske politiske strukturer, er det ifølge Winter religionen som er den viktige strukturerende faktor, noe han har eksemplifisert på en overbevisende måte i forhold til ulike nivåer av territoriell og politisk organisasjon.

Winter gjorde sine studier i begynnelsen av 50-årene i *Iraqwa Da'áw*, d.v.s. det området som iraqwene selv betrakter som den mest "tradisjonelle" delen av iraqw-land. Tidspunkt og sted skulle derfor ligge vel til rette for studiet av temaet han behandler i sin artikkel, nemlig hvordan tradisjonell religion er funksjonell for en bestemt sosial struktur. De omfattende endringsprosessene som har preget iraqw-samfunnet i dette århundret hadde begynt å gjøre seg gjeldende da Winter gjorde sitt feltarbeid. Selv om han andre steder beskriver endringer i iraqwenes politiske organisasjon - bl.a. som følge av innføring av høvdingedømmet - forsøker han ikke å innpasse disse i modellen han bruker. Høvdingedømmet, og andre eksterne elementer, blir stående som en appendiks til det tradisjonelle samfunnet han beskriver, og utenfor det åpenbart nære og gjensidig reflekterende forholdet mellom religion og sosial struktur. For iraqwene idag er imidlertid slike eksterne elementer ikke lenger eksterne, men en viktig del av hverdagen. For å si det på en annen måte: det samfunnet religionen har holdt sammen er ikke lenger det samme, og slik iraqw-samfunnet fremstår i Maghang idag må det forstås som et resultat av mer komplekse forhold og prosesser.

Det vil gå fram at ingen av de temaene jeg har valgt lar seg betrakte uavhengig av tradisjonell religion, og i del III (kapittel 7) skal jeg forsøke å beskrive på et mer generelt nivå at tradisjonell religion ikke bare genererer bestemte strukturer, men opptrer også som et redskap som kan skape kontinuitet og konsistens i forholdet mellom kultur og en stadig skiftende virkelighet.

I møtet med nye impulser og kategoriseringsproblemer foregår det en dagligdags diskurs i Maghang, hvor konvensjoner produseres og reproduseres. Parallelt med denne finner det også sted en ritualisert diskurs på flere ulike nivå. Iraqwenes rituelle bønner er fora hvor enkeltmennesker presenterer sine tanker

og følelser om sin opplevde hverdag, og hvor det eksplisitt etableres enighet om hvordan virkeligheten bør eller skal se ut. På et annet nivå brukes ritualer til å kategorisere eller omdefinere religiøse kvaliteter ved personer, sosiale relasjoner, romlige kategorier eller materielle objekter.

Gjennom dagligdags og ritualisert diskurs kategoriseres virkeligheten på en måte som er meningsfull for de involverte. Nye og fremmede elementer eller impulser gis en plass i iraqwenes kosmologi, og allerede etablerte meningsstrukturer modifiseres for å skape konsistens hvor det er inkonsistens eller uforenlighet. Iraqwenes ulike typer diskurs utløses av - og genererer - endring på en rekke forskjellige nivåer, og fremstår som en adaptiv mekanisme i møtet med en endret og kompleks virkelighet.

Den andre siden ved iraqwenes ritualiserte diskurs er at den skaper kontinuitet i grunnleggende forestillinger om hvordan verden ser ut. Rituell definering av nye elementer - som f.eks. et nybygget sykehus som blir unntatt for regler om urenhet, eller omdefinering av iraqwenes forbannede fjell - representerer ikke bare prosedyrer som skaper rask og tildels radikal endring i religiøse forestillinger. De representerer også mekanismer som *beskytter* - og skaper kontinuitet i - visse grunnleggende idéer som i en ny kontekst har kommet til å være uforenlige med en endret virkelighet.

For å forstå disse prosessene foreslår jeg et skille mellom ulike integrasjonsnivåer for idéer, og som i ulik grad er påvirkelig av eksterne impulser. Selv om iraqw-religionen fremstår som på mange måter fleksibel eller adaptiv, består den av enkelte grunnleggende premisser som er bestandige, og som en rekke forskjellige prosedyrer og mekanismer beskytter mot endring. Disse fundamentale kulturelle strukturene vil gjøre seg empirisk gjeldende i form av kontinuitet i visse former for atferd eller tenkemåter, og fremstår som et rammeverk som modifiserer og begrenser grad av endring på ulike nivå.

Når det gjelder de temaene jeg har valgt å konsentrere meg om, vil det gå fram at det lar seg gjøre å isolere kontinuitet i endringsprosessene som finner sted, og at det i enkelte tilfeller skjer endring *for å skape* kontinuitet. På tross av at iraqwene har akseptert og integrert - eller latt seg integrere i - nye politiske systemer, ser det ut til at tradisjonelle og religiøst baserte autoritetsstrukturer i stor grad er intakt. Agnatisk slektskap og klan tilhørighet som organiserende og identitetsbestemmende kriterium har i mange tilfeller - og p.g.a. ulike omstendigheter - i begrenset grad latt seg spille ut i sosial organisasjon. Samtidig står det som idé i stor grad uendret og lar seg aktivere når forholdene ligger til rette for det. Selv om iraqwenes territorielle ekspansjon har hatt ulik hastighet og karakter på forskjellige steder og historiske tidspunkt, skal jeg vise at de grunnleggende bakenforliggende idéene synes å være stabile og upåvirket av den tildels dramatiske utviklingen de har vært med på å skape. Iraqwenes relasjon til tatoagaene har gjennomgått en rekke ulike stadier m.h.t. intensitet og

karakter, men grunntrekkene i forholdet oppviser stor grad av kontinuitet, noe som kontrasterer tildels sterkt med andre etniske relasjoner i området. I møte med en endret virkelighet tas melk og øl ut av de kontekster de har vært uløselig knyttet til, bl.a. ved at de monetariseres og sirkulerer i upersonlige relasjoner. Samtidig bevares det på ulike måter kontinuitet i deres meningsinnhold når øl og melk anvendes i en tradisjonell kontekst.

Det antydes i oppgavens konklusjon at prosesser og prosedyrer jeg har redegjort for kanskje kan være med på å belyse hvorfor iraqw samfunn og kultur på så mange måter skiller seg ut i en øst-afrikansk kontekst.

## Generell bakgrunnsinformasjon

### Lokalitet og etnisitet

Iraqw-folket lever idag hovedsakelig innen de to distriktene Mbulu og Hanang i Arusha Region i det nordlige Tanzania. Selv om en ikke kan snakke om noen fullstendig kongruens mellom territorialitet og etnisitet, er det likevel meningsfullt å snakke om iraqw-land som områder hvor iraqw-språket er det dominerende og hvor samfunn og kultur er preget av trekk som befolkningen der oppfatter som iraqw-elementer.

En enkel definisjon av hvem og hva som er iraqw er problematisk. Thornton (1980: 118) mener at "territorial boundaries and social behavior are the criteria of membership, not birth, or even language." Andre steder utdyper han dette og skriver at iraqw identitet innebærer "submission" under tradisjonell - og religiøst legitimert - politisk autoritet. *Landet* er videre en avgjørende faktor for iraqwenes etniske identitet, på samme måten som pastoralisme er det for maasaiene, og slektskap og genealogier for enkelte av bantu-folkene i nærheten (*ibid*: 87,117,228,254). En slik definisjon er lite tilfredsstillende i området hvor jeg gjorde feltarbeid. Befolkningen i Maghang blir oppfattet - og oppfatter seg selv - som iraqw på tvers av skillelinjer som er blitt skapt av nyere faktorer som utdanning og misjon. Lutheranere og pinsevenner vil f.eks. ta avstand fra mange sider ved tradisjonell religion, og vil ikke uten videre underkaste seg pålegg fra det tradisjonelle rituelle lederskapet. Det er imidlertid ikke tvil om at også disse kristne gruppene betrakter seg selv - og betraktes av andre - som iraqw. Jeg har heller ikke funnet at landet - eller territorialitet - spiller noen avgjørende rolle i så måte. Det lever idag et stort antall personer av fremmed etnisk opprinnelse i Maghang, og selv om mange av disse må kunne sies å være i høy grad integrert i lokalsamfunnet, er det ingen tvil om deres fremmede etniske tilhørighet.

I den grad det er meningsfullt å isolere "objektive" kriterier for iraqw identitet, må det trekkes inn en rekke ulike faktorer. I etnisk identifisering eller differensiering spiller f.eks. både morsmål, territorialitet, tilpasning og hvorvidt



en er omskåret<sup>1</sup> eller ikke, visse roller. Det vanligste - og tilsynelatende enkleste - kriteriet er imidlertid hvorvidt en tilhører en av de over 120 patrilineære klanene som idag er alment akseptert som iraqw.<sup>2</sup> Klantilhørighet er imidlertid heller ikke noe definitivt kriterium, og en kan finne personer som f.eks. tilhører en tatoga-klan, men som i enkelte situasjoner beskrives som iraqw fordi dette er hans førstespråk, og i andre situasjoner som swahili.

I det følgende vil jeg følge Barth (1970: 14) i at "The features that are taken into account are not the sum of "objective" differences, but only those which the actors themselves regard as significant." Slik jeg bruker begrepet iraqw i denne oppgaven, omfatter det derfor personer som *vanligvis* tilskriver seg selv, og tilskrives av andre, en iraqw identitet. Det vil gå fram senere at iraqw identitet ikke kan betraktes uavhengig av hva den står i forhold til, d.v.s. samfunnet og de etniske gruppene som omslutter iraqwene.

### *Mbulu-navnet*

"Iraqw" er iraqwenes betegnelse på seg selv, men de er som etnisk gruppe blitt omtalt med over 20 forskjellige andre betegnelser eller stavemåter i litteraturen. "Mbulu" (fl: Wambulu) er den vanligste betegnelsen brukt av andre etniske grupper i Tanzania, og distriktet og byen Mbulu har fått sitt navn fra denne, eller vice versa. Flere har ment at opprinnelsen til ordet er å finne i swahili (Wada 1971: 34, Hauge 1981: 7, Moffet 1958: 215n, Arens 1979: 69), og mbulu på dette språket betyr ifølge *Standard Swahili-English Dictionary* (1987: 269) "a person who says meaningless things because of madness or weak intellect."

Mer sannsynlig er versjonen som synes å være alment akseptert blant iraqwene i Maghang, nemlig at ordet er avledet av Imboru, stedet hvor tyskerne bygde sitt første fort i området, og som idag - med navnet Mbulu - er administrasjonssentrum for distriktet. Werther (1898: 365) brukte mellomformene "Umburru" og "Wamburru" som betegnelser på stedet og folket, og Jaeger (1911) og Ramadhani (1955) omtaler området som henholdsvis "Mburu" og "Imburu".

---

<sup>1</sup> Omskjæring er ifølge Pender-Cudlip (1974: 65) et viktig kriterium irambaene (et av iraqwenes bantu-talende nabofolk) bruker i differensieringen mellom seg selv og nabofolkene, og en finner at f.eks. sukumaene, som de er kulturelt og lingvistisk nært beslektet med, p.g.a. sin manglende omskjæringspraksis betraktes som "mer fremmed" enn f.eks. maasaene.

<sup>2</sup> Når Thornton (1980) fant eksempler på at mennesker som "egentlig" var av andre etniske opprinnelser likevel ble definert som iraqw, går det fram av hans eksempler at dette må ha dreid seg om barn som var blitt adoptert av iraqwer (og dermed fått ste-foreldrenes klantilhørighet) eller andre som har levd i "landet" over flere generasjoner slik at det er blitt opprettet eller podet på en ny iraqw-klan for dem.

## Lingvistisk klassifisering

Det har tidligere rådet en viss uenighet om hvordan iraqw-språket skal klassifiseres. Whiteley (1958: 1) og Tucker & Bryan (1956: 157) betraktet det som en foreløpig anomali i forhold til andre lingvistiske kategorier, mens Ehret (1971: 39) og Greenberg (1963: 130) har klassifisert det som et kushittisk språk. Sistnevnte teori, som idag er alment akseptert i lingvistiske kretser, går ut på at iraqwene representerer de siste rester av kushittiske folk som for 3-5000 år siden levde i store deler av Øst-Afrika (Ambrose 1982: 105, Fleming 1964: 31), noe som også ser ut til å kunne underbygges av arkeologiske funn (Sutton 1966: 47). Disse kushittisk-talende folkene ble senere fortrent eller assimilert av bantuer og nilotiske folk, men en relativt liten lomme ble altså igjen i det nordlige Tanzania. Lingvistisk sett snakkes det gjerne om "the Iraqw Cluster", noe som også omfatter språkene til tre av iraqwenes nabofolk, nemlig Gorowa, Burungi og Alagwa. Disse relativt små gruppene viser i kultur og språk flere tegn til assimilering og syntese med sine nabofolk av helt andre etniske opprinnelser. "The Iraqw cluster" utgjør en gjenlevende gren av "Southern Cushitic", og Fleming (1964: 31) konkluderer med at de få likhetene med andre kushittiske språk i Etiopia og det nordlige Kenya vitner om at iraqw-gruppen har vært isolert fra sine nærmeste lingvistiske slektninger i svært lang tid.

Etter å ha studert andres ordlister mener Tucker & Bryan (1956: 137) at det finnes minst to dialekter innen iraqw-språket. Det er imidlertid sannsynlig at denne påstanden er grunnet mer på de første lingvistenes problemer med å tegnsatte det fonetisk sett kompliserte iraqw-språket, enn på virkeligheten. Mous (1990c) hevder at dialektforskjeller innen språket er ubetydelige.

## Lingvistisk og etnisk mangfold i området

Regionen hvor iraqw-folket idag holder til karakteriseres av enkelte som den lingvistisk sett mest komplekse i hele Afrika (Sutton 1969: 12), og deres nabofolk omfatter grupper fra en rekke forskjellige lingvistiske hovedkategorier:

-Gorowaene taler et språk som er svært likt til iraqw-språket, og regnes med i "the Iraqw Cluster" sammen med alagwa og burungi. De er agro-pastoralister og har i samfunn og kultur en rekke fellestrekk med iraqw-folket. Ehret (1971: 60) mener gorowaene representerer en avskalling fra iraqwene, og at dette skjedde for "noen få hundre år siden".

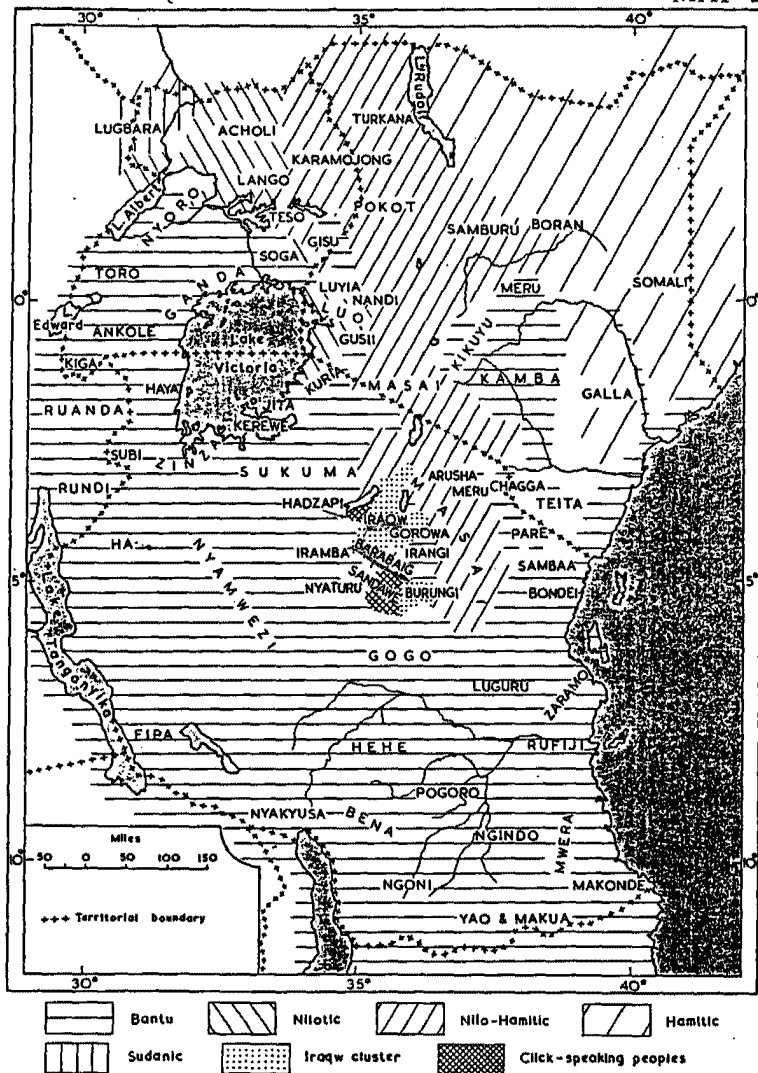
-Hadza-folket regnes som lingvistisk sett tilhørende khoisan-gruppen og har vært tentativt kategorisert som "bushmanoid" (Westphal 1956: 170). De mange hulemaleriene som finnes i regionen<sup>3</sup> har ifølge Sutton (1981: 571) likhetstrekk

---

<sup>3</sup> I nærheten av Maghang finnes det flere slike hulemalerier som tydeligvis aldri har vært registrert.

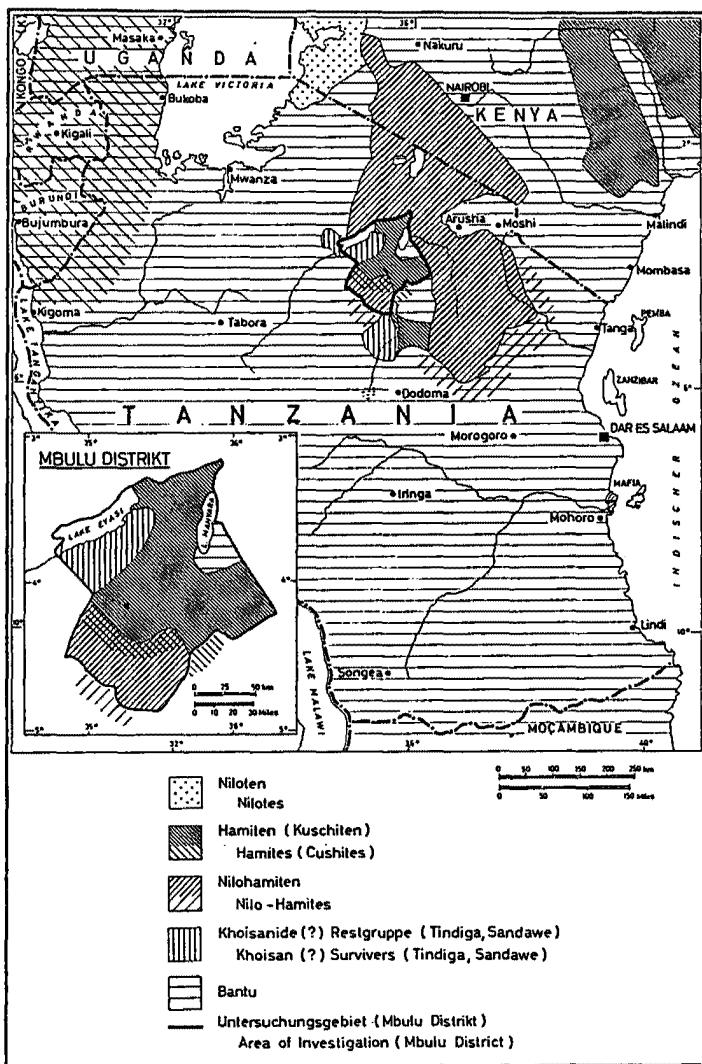
# MAIN TRIBAL GROUPS OF EAST AFRICA

MAP 2

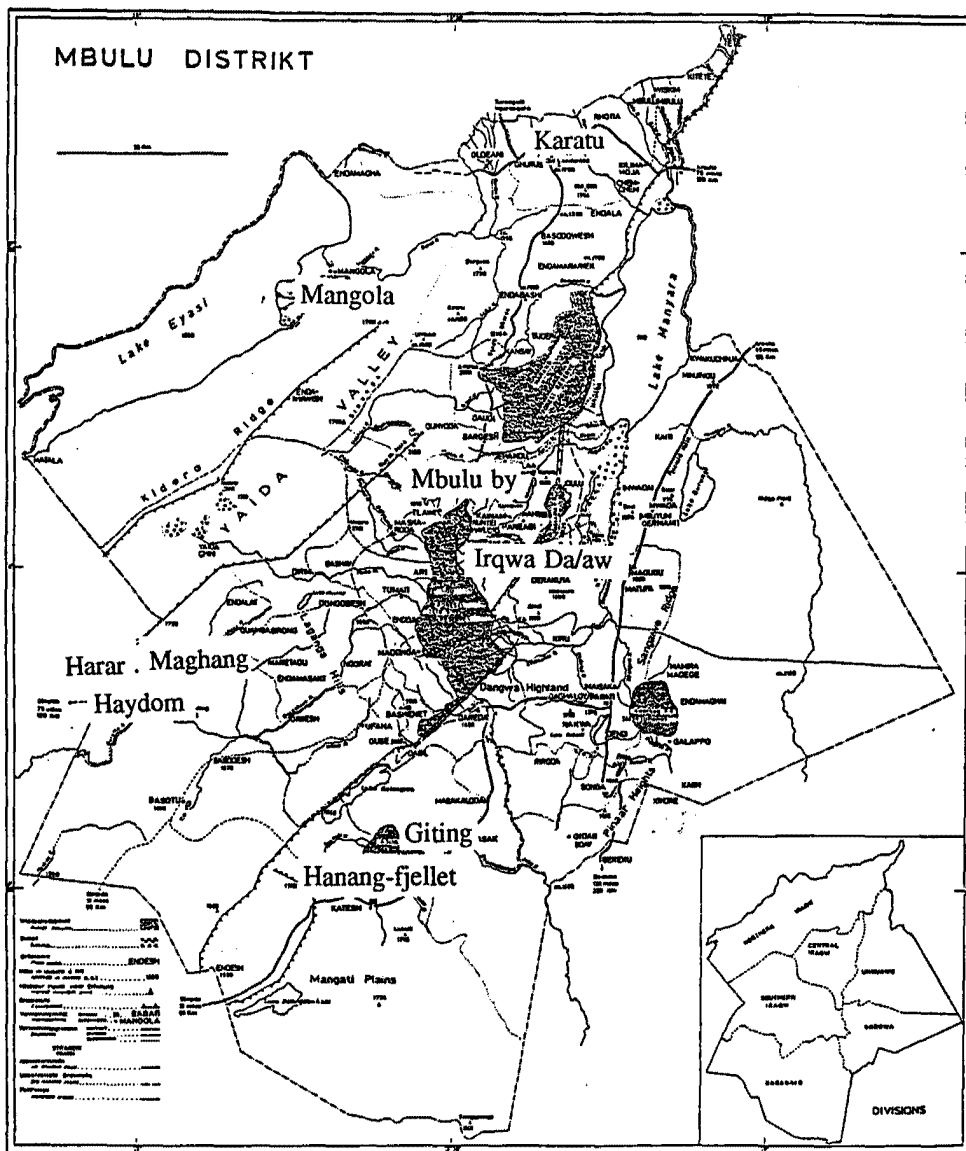


(Fra Goldthorpe & Wilson 1960)

Map 1. Racial and Linguistic Divisions of African Population  
in the Central Part of East Africa



(Fra Schultz 1971)



(Modifisert fra Schultz 1971)

Stedsnavn som er hyppig nevnt i teksten er markert med stor skrift.

med funn som er gjort i Sør-Afrika. Hadzaene har levd som jegere og sankere i området rundt Lake Eyasi, men gjentatte forsøk på å sedentarisere dem har ført til at det idag er få hadzaer som baserer seg utelukkende på dette som tilpasningsform.

-Sandawe regnes også som khoisan, og er blitt plassert i samme undergruppe som hottentott. De er idag hovedsakelig agro-pastoralister, men har ifølge Ten Raa (1986: 361) vært jegere og sankere fram til for få generasjoner siden. Sandawe og hadza er de eneste språk i khoisangruppen en finner utenom det sørlige Afrika (Westphal 1956: 158,162, Tucker 1967: 661).

-Iramba, nyaturu, isanzu, og mbugwe er alle bantu-talende jordbruksfolk, og enkelte holder kveg og småfe.

-Tatoga<sup>4</sup> er en samlebetegnelse på flere undergrupper som taler dialekter av et sør-tilotisk språk. De har lange tradisjoner i dette området, og de tatoga-gruppene som har størst betydning for iraqw-folket er gisamajang og barabaig.

-Maasaiene er også niloter, men tilhører den øst-tilotiske grenen, og vandret inn i dette området på et langt senere tidspunkt. Tatogaene og maasaiene er overveiende pastorale av tilpasningsform.

I moderne tid har folk av en rekke forskjellige andre etniske opprinnelser flyttet inn i de iraqw-dominerte områdene, og iraqwene har ekspandert inn i områder hvor de sammen med andre etniske grupper har dannet multietniske samfunn. Swahili spiller idag en viktig rolle i interetnisk kommunikasjon mellom gruppene jeg har nevnt ovenfor.

## Historie

Det er flere teorier om når iraqw-folket kom til Mbulu-området, og m.h.t. hvor de opprinnelig kom fra, omfatter versjonene alle fire himmelretninger. Arkeologer og lingvister (Sutton 1969: 11, Leakey 1936: 60, Ehret 1984: 494) har forbundet iraqwene med den berømte ruinbyen Engaruka nord for iraqw-land. Ifølge Leakey var det lokale maasaier som fortalte at det var iraqwene som hadde holdt til der, noe som ikke sier så mye siden maasaiene på ulike tidspunkter har inkludert både bantuer, tatogaer og iraqwer under begrepet "iltatwaa", som de idag kaller iraqwene. Det er imidlertid ingenting i iraqwenes folklore som tyder på at de tidligere har holdt til i dette området. Tatogaer har derimot utvilsomt levd i nærheten av Engaruka, noe en skulle tro var opphavet til forvirringen.<sup>5</sup> Det er klare indikasjoner på at iraqwene holdt til et helt annet

---

<sup>4</sup> I enkelte kilder jeg siterer i løpet av denne oppgaven brukes stavemåten "Datoga".

<sup>5</sup> Ifølge Borgerhoff Mulder et al (1989: 32) valfarter fremdeles tatogaer til gravsteder i Ngorongoro-krateret som de må ha forlatt for omtrent 150 år siden, noe som stemmer overens med Leakeys informanternes angivelse av når "iraqwene" skal ha forlatt Engaruka.

sted da Engaruka ble forlatt.

Folklore som foreligger er entydig i at iraqwene for 2-400 år siden levde et sted som het Ma'angwatay, og som lå sør for det området hvor iraqwene holder til idag. Historien om hvordan de kom til å flytte fra Ma'angwatay er velkjent i Maghang, og den er skrevet ned i versjoner som avviker lite fra hverandre (Fouquet n.d. 55, Kamera 1978: x, Nordbustad & Naman 1978b, Thornton 1980: 205, Ramadhani 1955: 1-4). I korthet handler den om at iraqw-folket i Ma'angwatay var naboer med *Tara* (tatogaer), og Haymu Tipe var iraqwenes store leder. De unge ble overmodige og ville at Haymu Tipe skulle finne noen de kunne sloss med. Da han nektet å gjøre dette, kidnappet de barnet hans og tvang han dermed til å gå til tatogaene og be dem komme for å sloss mot de unge iraqwene. Dette slaget tapte iraqwene, og de som overlevde flyktet nordover og kom til slutt til det de idag oppfatter som sitt moderland: *Irqwa Da/áw*.<sup>6</sup>

Thornton (1980: 187) har gjennom bruk av genealogier beregnet at denne flukten må ha skjedd omkring 1800<sup>7</sup> og iraqwene holdt seg stort sett innenfor dette relativt utilgjengelige og nedbørsrike området fram til omkring siste århundreskifte. På det tidspunktet hadde de utviklet avanserte jordbruksteknikker med bruk av terrasser, drenasje-anlegg og gjødsling.<sup>8</sup>

De gamle slaverutene gikk utenom iraqw-land, og de utilgjengelige fjellområdene i *Irqwa Da/áw* bidro til at iraqwene i stor grad forble upåvirket av utviklingen som fant sted i andre deler av det nordlige Tanzania på 1800-tallet. Det faktum at iraqwene ikke i samme grad som andre folk kom i kontakt med eksterne elementer som slavehandelen og den mer avanserte våpenteknologi som etterhvert bredte seg, mener Roberts (1969: 58) var en viktig årsak til at iraqwene ikke hadde utviklet sentraliserte politiske institusjoner da tyskerne kom i 1890-årene.

På det tidspunktet hadde iraqwene begynt å ekspandere ut fra *Irqwa Da/áw*-området, bl.a. sørover mot Hanang-fjellet hvor tatogaene holdt til. Tyskerne, som fryktet konfrontasjoner mellom de to etniske gruppene, forsøkte å hindre dette ved å tvinge emigrantene tilbake (Bagshawe 1926: 64), noe som skulle

---

Ambrose (1982: 135,143,145) har knyttet Engaruka til det bantu-talende sonjo-folket som har praktisert en type jordbruk som er mer i tråd med de arkeologiske funnene i ruinbyen.

<sup>6</sup> Dette relativt utilgjengelige og begrensede landområdet omtales av enkelte som Kainam eller Mama Isara, betegnelser som strengt talt refererer til deler av *Irqwa Da/áw*.

<sup>7</sup> Schultz (1971: 92) og Fouquet (n.d.: 55) antar ankomsten til *Irqwa Da/áw* fant sted for 3-400 år siden. Det er imidlertid vanskelig å avgjøre hvilken av disse versjonene som er den mest reliable.

<sup>8</sup> Raikes (1975c: 82) presenterer opplysninger som kan tyde på at iraqwene før århundreskiftet også hadde utviklet ensileringssteknikker.

vide seg å ha begrenset effekt. Strømmen av folk fra det overbefolkede *Iraqwa Da'áw* lot seg ikke stanse, og skjøv - etterhvert med britenes velsignelse - sakte men sikkert pastoralistene bort hvor landet ble dyrket opp. I løpet av det siste hundreåret er området som iraqw-folket dominerer blitt mangedoblet (se kart side 61).

### *Maghang, historisk bakgrunn*

I slutten av 40-årene ble det satt igang et stort avskognings-prosjekt for å utrydde tse-tse-fluen i den sørvestre delen av det som idag er Mbulu District, og dermed gjøre den egnet for fast bosetning. Prosjektet var i så måte vellykket og dette området som tidligere var tynt befolket med semi-nomadiske barabaiger og enkelte iramba- eller isanzu-folk, ble raskt fylt opp av ekspanderende iraqwer og gisamajanger (jorddyrkende tatogaer). De to administrative enhetene som området idag omfatter - Haydom og Maghang - har idag en befolkning på omtrent 40.000, med iraqwene som den klart dominerende etniske grupperingen.<sup>9</sup>

### **Tilpasning**

Iraqwene i Maghang er agro-pastoralister eller "mixed farmers", avhengig av hvor en trekker skillet mellom disse begrepene m.h.t. ulike grader av organisk forhold mellom jordbruk og pastoralisme. Mais, bønner og hirse er viktigste subsistens-"crops", og selv om ulike "cash-crops" dyrkes, er det meste av produksjonen rettet mot subsistens. Praktisk talt alle gifte menn har sin egen åker og produserer der det meste hans hushold trenger. Hvert hushold er i prinsippet en uavhengig og selvberget økonomisk enhet, men knyttes sammen med andre hushold gjennom en rekke institusjoner. Det foregår lite bytte, og tradisjonelt har iraqwene ikke hatt markeder.

Eiendomsrett til jorda har variert med skiftende nasjonale styresett, og for øyeblikket tilhører all jord i utgangspunktet landsbyrådet<sup>10</sup>, som har rett til å allokere eller reallokere bruks-rettigheter. Jord er relativt jevnt distribuert blant befolkningen, med unntak av enkelte områder i Hanang og Karatu hvor det er etablert store privateide og mekaniserte hvetefarmer.

Utenom enkelte personer som har lønnet arbeid med spesialiserte arbeidsoppgaver, har praktisk talt alle hushold også kveg, sauer og geiter. Informasjon om hvor mange dyr de enkelte hushold har, er sensitive i forhold

---

<sup>9</sup> Folketallet i dette området økte med ca. 55% i perioden mellom 1978 og 1988 (Tanzania 1978 og 1988).

<sup>10</sup> Når jeg i det følgende bruker dette ordet, refererer jeg til det offisielle landsbyrådet (halmashauri ya kijiji) som er valgt etter nasjonale regler.



til både tradisjonelle normer og de nasjonale skattereglene, og offisielle opplysninger om dyretall vil ofte ha liten verdi. I Maghang er det gjennomsnittlige antall kveg pr. hushold i underkant av 10 dyr. Det er på det rene at dyretallet i forhold til befolkningen har vært synkende de siste tiårene. Alle *eier* imidlertid ikke kveg, men et utstrakt lånesystem<sup>11</sup> gjør at de aller fleste hushold har tilgang på melk, som anses som en viktig del av dietten. Barn og ungdom, og da særlig gutter, har oppgaven med å passe kveget om dagen. Natten tilbringer kveget enten inne i huset eller i en innhegning av tornebusker som beskytter mot leoparder og de tallrike hyenene i området. Det meste av beitelandet er fellesbeite, men hvert enkelt hushold disponerer også et mindre område som de har eksklusive rettigheter over.

Mange familier i Maghang holder griser som for det meste eksporteres til Arusha og Moshi for salg på markedet der.<sup>12</sup> Jakt spiller liten eller ingen økonomisk rolle for de fleste hushold i Maghang.

I Maghang kan årssyklusen grovt deles i tørke- og regntid. Regntida begynner vanligvis i desember og slutter i mai, og disse månedene er preget av stor aktivitet på åkrene. Resten av året domineres av innhøsting, ulike forefallende arbeidsoppgaver som f.eks. husbygging, og sosial omgang - ikke minst i landsbyens skjenkesteder for hirse- og mais-øl.

### Enkelte sentrale religiøse kategorier

Ingen av temaene jeg skal behandle i de neste kapitlene lar seg meningsfullt beskrive uten å referere til bakenforliggende religiøse idéer. "Religion" som begrep er ikke uproblematisk, og uten at jeg her skal komme inn på de omfattende teoretiske debattene omkring dette, er det på sin plass med en avklaring på hva jeg mener med begrepet i denne oppgaven.

A religion is a system of symbols which acts to establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by formulating conceptions of a general order of existence and clothing these conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic. (Geertz 1966: 4)

Roger M. Keesing (1981: 331) føyer til:

Religion, in other words, defines the way the world *is* in such a way that it establishes an appropriate stance to take toward it - a way of feeling, acting, and living in it. Both the nature of the world and human emotions and motives are

---

<sup>11</sup> Meek (1953: 162) beregnet at omtrent en tredjedel av iraqwenes kveg var på utlån i begynnelsen av 50-årene.

<sup>12</sup> Kjøtt fra villsvin og griser har vært tabubelagt som mat, men mange innbyggere bryter dette idag.

mutually confirmed and reinforced. It is this double-sidedness, this creation through religions of both "models of" and "models for" that makes them so central in human experience.

Av fremstillingsmessige hensyn har jeg her valgt å gi en kort og skjematisk oversikt over enkelte sentrale religiøse kategorier som alle vil være gjengangere i denne oppgaven. Bildet domineres av de to viktigste åndsvesener, *Looaa* og *Netlangw*.

### *Looaa*

*Looaa* er ansett som i all hovedsak god, og er en kilde til rettferdighet, velstand og fertilitet. Navnet brukes også om sola, men i iraqwenes konseptualisering av *Looaa* skilles det tydeligvis mellom åndsvesenet *Looaa* og himmellegemet *looa* (Hauge (1971: 51) hevder det motsatte.). Ordet er hunkjønn, men hun kan tituleres med *aako* - som er betegnelsen på en eldre og dermed respektert mann - i bønner ved rituelle anledninger.

*Lo'o*, som best kan oversettes med "forbannelse" innebærer at en kan påkalle *Looaas* dom eller vrede ved konflikter, eller hvis en person føler seg urettferdig behandlet. Selv om forbannelsen kan utføres av enkeltpersoner med full virkning, er det *kwasleema* (de eldres møte), som anses som de legitime brukerne av *lo'o*. Når *lo'o* tas i bruk med akseptabel grunn, som f.eks. ved et tyveri hvor gjerningsmannen er ukjent, vil den skyldige bli hardt straffet av *Looaa*.<sup>13</sup>

### *Netlangw*

*Netlangw* kan beskrives som vann- eller jord-ånder, og anses som hovedsakelig ond av karakter. Ordet - som grammatisk sett er hankjønn - kan benyttes både i entalls- og flertalls-betydning og refererer alt etter bruken til den enkelte *Netlangw* som gjør seg gjeldende i en viss situasjon, eller til en generell uttalelse om alle *Netlangw* i et område av iraqw-land.

En rekke sykdommer og ulykker anses for å ha sin opprinnelse i *Netlangw*, men iraqwene er også avhengig av hans krefter på ulike måter. Den viktigste er at tilgangen på vann fra brønner, bekker etc. kontrolleres av *Netlangw*, og kommer et hushold eller nabolag på kant med han, risikerer de at vannressursene de bruker vil tørke ut. For å hindre dette hender det at det foretas offer til *Netlangw*, men dette er ikke vanlig. Bønner og offer er i all hovedsak forbeholdt *Looaa*, og når *Netlangw* nevnes ved rituelle anledninger er det som oftest i objektsform i imperative formularer som mest ligner forbannelser.

En rekke forskjellige tabuer og normer sikrer iraqwenes forhold til *Netlangw*,

---

<sup>13</sup> En utbredt stereotypi om iraqw-folket er at de ikke stjeler.

og hindrer at hans vrede skal skade folk, fe eller land. Ved å følge disse kan en til en viss grad sikre seg mot de ulykker han kan sende, men *Netlangw* kan også få innpass med sine ødeleggende krefter på mer tilfeldige måter som den menneskelige vilje har liten innflytelse på.

### *Urenhetstilstander (meeta)*

Urenhetstilstanden *meeta*<sup>14</sup> har sin opprinnelse i *Netlangw* og forklares ved at bestemte hendelser skaper åpning hos enkeltmennesker eller grupper av mennesker slik at *Netlangw* kan slippe til. Menneskene som berøres av dette vil deretter bli betraktet som urene og farlige for andre, og må i forskjellige grader isoleres fra resten av samfunnet. De viktigste hendelsene som kan føre til *meeta* kan kategoriseres i følgende hovedgrupper:

- Dødsfall i et hushold. Det er snakk om store gradsforskjeller avhengig av hvem den avdøde var, hvilke sosiale relasjoner han eller hun hadde, og omstendighetene omkring dødsfallet. En rekke typer dødsfall assosieres idag i liten grad med *meeta*.
- Selvmord.
- Abort.
- Blodsutgytelse som følge av bevisst handling eller ulykke.
- Blodsutgytelse forårsaket av metall, og spesielt metall bearbeidet av tatogaenes smeder.
- Angrep av ville dyr, og da spesielt leoparder.
- Førekteskapelig graviditet og fødsel.
- Setefødsler, eller at barnets tenner kommer i feil rekkefølge.
- Lynnedslag.

Disse kan igjen nyanseres ytterligere m.h.t. alvorlighetsgrad og forholdsregler mot overføring av urenhets<sup>15</sup>, og klassifiseres med egne betegnelser på iraqw-språket.

Dersom en person skulle komme i direkte kontakt med en annen som er i *meeta* kan han rammes av mer eller mindre karakteristiske symptomer. De vanligste er opphovning av anklene og stivhet eller kramper i nakken (Noe som forøvrig er typiske symptomer ved henholdsvis hjertesvikt og meningitt, d.v.s. alvorlige sykdommer som ofte har dødelig utgang).

Institusjonen *meeta* innebærer en rekke typer praksis som er blitt utsatt for sterk kritikk fra kolonimyndigheter, kirke og nasjonalstaten, og har i interaksjon

---

<sup>14</sup> Ordet er avledet av verbet *meet* som betyr "å bli igjen" eller "å være til overs". Institusjonen omtales som *metimani* av swahili-talende personer, et ord som ser ut til å være sammensatt av den bøydte formen *meetiimaan-* og preposisjonsuffixet *-ni*.

<sup>15</sup> Med "urenhets" mener jeg i denne oppgaven rituell urenhets, tilsvarende Mary Douglas' bruk av begrepet "pollution" (Douglas 1966).

med fremmede et stigma over seg idag. Ved direkte spørsmål fra fremmede, vil mange svare at *meeta* ikke finnes lenger, men det er ingen tvil om at institusjonen fremdeles spiller en viktig rolle i iraqw-samfunnet.

### *Trolldom (daari)*

*Daa/alusmo*<sup>16</sup> (fl: *daa/aluuse*) er betegnelsen på en person som bevisst forsøker å skade andre mennesker gjennom ulike teknikker. Han eller hun har spesielle evner eller kunnskaper som benyttes utelukkende i ond hensikt, i motsetning til *qwaslarmo* (rituell ekspert) hvis magiske evner hovedsakelig brukes til formål som oppfattes som positive. *Daa/alusmo* kan være både kvinne og mann, og det synes som om de mennesker som mistenkes for å være *daa/aluuse* ikke har bestemte særtrekk, selv om enkelte posisjoner i den sosiale strukturen tydeligvis i større grad enn andre er assosiert med *daari* (trolldom). Direkte beskyldninger om at en navngitt person praktiserer *daari* er sjeldne, og straffen for beskyldninger som ikke kan bevises tilstrekkelig til at elderrådet kan godta dem, er hard (vanligvis en okse i bot). En bestemt klan (Panga-klanen) er imidlertid kjent for å ha spesielt mange trollmenn i sine rekker, og i Maghang står et medlem av denne klanen åpent fram med at han har evner som *daa/alusmo*. Dette ser imidlertid ut til å være høyst uvanlig. *Daa/aluuse* assosieres med bestemte dyrearter, og da særlig hyener, sjakaler og ugler.

Thornton (1980: 137) skriver at iraqwene skiller mellom bevisst "sorcery" og ubevisst "witchcraft" på omtrent samme måte som zandene, slik dette er beskrevet av Evans-Pritchard (1936). Jeg har imidlertid ikke klart å få dette bekreftet i Maghang, og den betegnelsen Thornton mener brukes på "witch", *wakusmo* (fl: *wakuusee*), betyr "uvenn" eller "fiende" i dagligtale. I rituelle bønner som andre og jeg selv har samlet inn, og hvor et viktig tema er hvordan onde krefter skal drives ut av iraqw-land, er det ingen referanser til *wakuusee*. En *wakusmo* kan riktignok forsøke å skade sin uvenn, men dette skjer gjennom bevisste handlinger. Hvis dette skal skje gjennom magiske midler, må han gå til en *qwaslarmo* eller *daa/alusmo* for å få hjelp til dette. Jeg har heller ikke kunnet finne at *wakuusee* forbindes med "outsiders" slik Thornton (1980: 138) hevder. Tvertimot, bruken av *wakusmo* blant informanter i Maghang betegner vanligvis en venn eller nabo som en midlertidig har kommet i krangel eller konflikt med, og står i motsetning til *hoomo*, som betegner eksterne fiender.

### *De dødes ånder (gi'i)*

Etter døden vil mennesker kunne bli til *gi'i*, ånder som de etterlatte ofrer til på ulike måter. Disse åndene er blitt omtalt som "ancestor spirits" i litteraturen

---

<sup>16</sup> *Daa/alusmo* er ifølge Mous (1988a: 6) avledet fra verbet *daa*= "å brenne".

(Eks: Whiteley 1953: 86, Thornton 1980: 7, Wada 1969b: 115, Johnson n.d.: 14), noe som er misvisende da det avgjørende m.h.t. hvem som henvender seg til *gi'i* er husholdstilhørighet og ikke avstamning. En mann kan derfor gjøre offer til sin avdøde kone eller sønn. Ofringene er stort sett begrenset til enkle handlinger som å dryppe melk eller øl på graven til den døde. I enkelte tilfeller kan imidlertid *gi'i* komme tilbake og straffe den etterlatte familien dersom den avdøde ikke er fornøyd, eller har spesielle ønsker. Årsaker til dette kan f.eks. være at *gi'i* ønsker at et nyfødt barn skal bære den avdødes navn, eller hvis det er en ugift som er død: at han ønsker at familien skal skaffe ham en "ghost wife". Når *gi'i* kommer tilbake til de levende, skjer dette gjennom at spesielle problemer eller tegn oppstår, og disse tolkes av *qwaslare* (rituelle eksperter) for å finne årsaken til problemene. Hyener er ofte budbærere for, eller inkarnasjoner av *gi'i*, og hvis et eller flere dyr oppfører seg unormalt eller gjør noe spesielt som f.eks. å hyle rett på utsiden av et hus, må *qwaslare* avgjøre om dette har sin årsak i *daa/aluuse* eller *gi'i*. Deretter kan de bestemme hva som må gjøres for å bedre på situasjonen, noe som f.eks. kan være ofring av en okse.

### *Rituelle eksperter (qwaslare)*

*Qwaslare* (ent: *qwaslarmo*) er en relativt omfattende kategori som betegner personer som har evnen til å løse bestemte problemer eller forebygge/helbrede sykdommer på folk, fe eller avling ved å tilberede medisiner eller foreskrive spesielle ritualer. Enkelte anses for å kunne påvirke klimatiske fenomener som regn eller lyn, og kontrollere farefulle krefter som maasaier og leoparder. Klantilhørighet bestemmer i stor grad hva slags medisiner en *qwaslarmo* er istand til å tilberede eller foreskrive. Naman-klanen er f.eks. spesialister på å beskytte avlingene mot sykdom og ulykke, mens Sule-klanene er eksperter på kveg. Når jeg i det følgende snakker om "store" *qwaslare* menes det *qwaslare* fra Maanda-klanen om ikke annet er spesifisert. Det som karakteriserer de "store" *qwaslare* er at de tillegges evnen til å kunne beskytte et større område mot klimatiske, økologiske eller epidemiologiske ulykker eller katastrofer. Winter (1955: 10) og andre (Raikes 1975c: 85) kaller disse for "rainmakers", men det å kunne skaffe regn er som nevnt bare en del av de evnene de tillegges. Maanda-klanen regnes for å ha de mektigste *qwaslare* idag, men det har ikke alltid vært slik. Det går fram av iraqwenes folklore at Tipe-, Naman- og Karama-klanene i løpet av de siste to-tre hundreårene alle har hatt en lignende dominerende posisjon som Maanda-klanen har idag (Kamera 1978: ix-xi).

Selv om *qwaslare* anses som hovedsakelig gode og for å stå i menneskehetens tjeneste, kan de også benyttes til å skade eller drepe. I enkelte tilfeller avhenger helbredelsen av at andre overtar plagene i en annen form. Ved noen typer *meeta*, eller ved barnløshet, kan f.eks. *qwaslare* angi at renselsen eller

helbredelsen av den affiserte personen er avhengig av at det gjennomføres et rituelt samleie med en fremmed. Den personen som brukes til dette, skaffes gjennom list - eller ved å hente han eller hun fra en annen etnisk gruppe - og vil gjennom samleiet overta urenheten eller årsaken til problemet.

De "store" *qwaslare* fra Maanda-klanen regnes som uunnværlige for landets velstand, men de kan også være lunefulle og bruke sine krefter for å straffe folk ved f.eks. å holde regnet tilbake, sende leoparder eller maasaier, eller la lynet slå ned på kveg eller folk (jfr. side 170-171). For å sikre seg deres gunst, samles det inn *ohome*, som er gaver i form av mais, honning eller kveg.

### *Maasáy-ritualet*

Ordet betyr egentlig "medisin" og da i utelukkende positiv forstand. Ritualet gjennomføres når de eldre finner det nødvendig, og innebærer bl.a. at en spesiell medisin fra en "stor" *qwaslarmo* spres i et visst område eller plasseres på områdets ytre grense. Formålet er å bevare landet fra ulykker eller sykdom, rense det for urenhet, og sikre passende mengder nedbør. Deltagerne er begrenset til eldre menn og enkelte ungdommer som brukes som løpere under distribueringen av medisinen. Ofte foretas det et offer av en sau eller geit og mageinnholdet blandes med medisinen.

Ritualet blir etterfulgt av forskrifter for hvordan en skal forholde seg de påfølgende dagene. Arbeid og reiser må unngås, jern må ikke berøres, og salt kan ikke brukes på maten. Slike handlinger kan ødelegge virkningen av ritualet og medisinen som anvendes.

### *Getla/angw-ritualet*

Hvert hushold bør holde et årlig *getla/angw*-rituale, og det er naboene - spesielt de eldre - som inviteres. Det å ikke møte til naboens *getla/angw* anses som en svært fiendtlig handling. I Maghang-området arrangeres *getla/angw* i september/oktober etter at innhøstingen er over, og hovedinnholdet i ritualet er takksigelse til *Looaa*, og bønn om at neste år må bli like godt eller enda bedre. Sentralt er også at onde krefter generelt, eller mer spesielt i form av *Netlangw* eller *daari*, skal pasifiseres ("bli kald") eller drives ut av landet, noe som uttrykkes eksplisitt gjennom ulike typer rituelle bønner.

### *Rituelle bønner (sluufay og fiiro)*

*Sluufay* og *fiiro* er formaliserte og tildels lyriske bønner som fremsies ved en rekke typer rituelle eller sosiale samlinger. *Sluufay* er den mest formaliserte av de to typene, og forekommer ifølge informanter i Maghang bare ved *getla/angw*-ritualet og ved andre helt spesielle anledninger. Bønnen ledes av en enkelt person, men samtlige tilstedeværende er aktivt med som respondenter.

*Fiiro* har en bredere anvendelse og fremsies gjerne i forbindelse med øldugnader. Den ledes av en person som anses som dyktig til dette, og rettes til *Looaa* med bønn om beskyttelse og fruktbarhet. Bønnen inneholder også ofte forbannelser av *daa/aluuse* og annen ondskap. Folks behov og ønsker konkretiseres, og på visse punkter i bønnen hever lederen stemmen i en slags konklusjon som alle de tilstedeværende roper bekreftende til.

Disse rituelle bønnene uttrykker eksplisitt en rekke sentrale idéer og verdier som ikke lar seg identifisere like klart i andre sammenhenger, og jeg skal i det følgende bruke slike tekster for å illustrere enkelte viktige poenger.

- - -

Denne svært skjematizerte fremstillingen av religiøse kategorier vil forhåpentligvis virke mer meningsfull når jeg i det følgende skal belyse kontekster de vanskelig kan betraktes løsrevet fra.

Del I





## Politikk og endring

### Tradisjonelt lederskap

Før kolonitida hadde iraqwene ingen sentraliserte politiske institusjoner eller lederskap, noe som i sammenligning med andre steder med stor befolkningstetthet i Øst-Afrika var uvanlig på den tiden (Iliffe 1979: 21). De viktigste politiske beslutningene ble tatt av eldereråd (*kwasleemudu*, ent: *kwasleema*) som var sammensatt alt etter sakens natur, og disse spiller fortsatt en viktig rolle i Maghang. *Kwasleema* kan omfatte flere hundre eldre menn (*bariisee*, ent: *aako*), og slike store mobiliseringer skjer som regel i forbindelse med utføring av ritualer som gjelder en hel regions ve og vel. Beslutninger blir også tatt av mindre grupper *bariisee* i saker av mindre geografisk aktualitet, f.eks. i spørsmål som gjelder forhold i et nabolag, vil de eldre i dette nabolaget komme sammen til *kwasleema* og avgjøre saken. Tidligere har *kwasleema* hatt ansvaret for åpning og lukking av fellesbeiter, en oppgave som er overtatt av landsbyrådet nå. Posisjonen som *aako* oppnås gjennom alder og det viktigste kriteriet er vanligvis at en av ens sønner har fått et barn. *Bariisee* er svært høyt respektert i iraqw-samfunnet.

Stabiliteten i iraqw-samfunnet synes i stor grad å hvile på enkeltmenneskets vilje til å gjøre "det gode" eller "det riktige". Det finnes imidlertid flere forskjellige sanksjonsapparat, det viktigste representert ved *bariisee*, og *kwasleema* som den øverste tradisjonelle rettsinstans. De kan ilegge bøter (*dohho*) til personer som de mener har forbrutt seg på ulike måter, og konflikter løses ofte helt eller delvis gjennom ritualer *bariisee* kontrollerer.

To av de strengeste straffereaksjonene representerer begge former for sosial eksklusjon. *Bayni* innebærer at den som har forbrutt seg isoleres sosialt ved at alle andre innbyggere i landsbyen - bortsett fra hans nærmeste familie - ikke får lov til å ha noen form for kontakt med den dømte. Den eneste måten å bryte isolasjonen på er gjennom å fremme sin bønn om tilgivelse overfor *bariisee*. En annen form som tidligere skal ha blitt brukt hovedsakelig mot *daa/aluuse* (trollmenn) er territoriell utvisning.

*Bariisee* og *kwasleema* anses dessuten som de legitime brukerne av forbannelser (*lo'o*). Gjennom å påkalle *Looaas* vrede kan de straffe mennesker

som har brutt tradisjonelle normer; en sanksjonsform som regnes for meget hard. De kan også beordre prøvelsesritualer for å bringe sannheten fram i enkelte saker, som f.eks. ved beskyldninger om *daari* (trolldom).

*Kahamusmo* (fl: *kahamusee*) er en delvis arvelig posisjon; og i de områder hvor det har vært jord som kunne deles ut til innflyttere, har dette vært *kahamusmos* oppgave. Ordet er avledet av verbet *kah* som betyr "å tale/snakke", noe som illustrerer hans funksjon som leder av *kwasleema*. *Kahamusee* fungerer videre som mellommann mellom folket og de "store" *qwaslare*, og de leder viktige ritualer.

## Integrering i koloniadministrasjonen

Det foreligger flere trekk ved iraqwenes historie som kan tyde på at deres inkorporering i de ulike koloniadministrasjonene skjedde mindre problematisk enn andre steder i Øst-Afrika. Det er påfallende at det finnes få beskrivelser av militær eller aktiv motstand fra iraqwenes side, både i skriftlige kilder og folklore. Selv Maji-Maji-opprøret mot tyskerne, som mellom 1905 og 1907 muligens krevde så mange som 300.000 menneskeliv i Tanganyika (Iliffe 1979: 200), bredte seg aldri til iraqwene.<sup>1</sup> De opprør som oppstod i området, var i all hovedsak begrenset til andre etniske grupper (se f.eks. Werther 1898: 39, Jellicoe 1969).

Winter bemerket i 1955 at inkorporasjonen av iraqw-samfunnet i den britiske koloniadministrasjonen, bl.a. gjennom opprettelsen av et hierarkisk høvdingesystem, syntes å ha vært en suksess:

The Native authority is fully accepted, and is an organic part of their own social structure. Very few Iraqw are capable of envisaging modern tribal life without the system of chieftainships. What has occurred has been that as the Native Authority has established its authority, in the sense that as it has reached the position where the Iraqw not only think that they have to obey its dictates but they *should* obey them, the old system and the new have delimited their own spheres of activity. Thus both are seen as having legitimate places in the total social structure, but each has a different part to play in the over-all scheme. (Winter 1955: 16-17)

"Indirect rule", som for full styrke ble forsøkt realisert i 1920-årene, kom tilsynelatende i liten grad i konflikt med tradisjonelle politiske strukturer, enten fordi de var fraværende, eller fordi de raskt tilpasset seg det nye systemet.

---

<sup>1</sup> Gwassa (1969: 110) nevner i sin artikkel om afrikansk motstand mot kolonimyndighetene at iraqwene skal ha "kjempet" mot tyskerne i 1906, uten at han utdypet dette. Sannsynligvis dreier dette seg om uroen omkring den første utnevnte høvdingen Isara, som ble truet fra Mbulu da han på den tiden forsøkte å kreve inn skatt. Tyskerne sendte så soldater til området og flere av de som hadde satt seg imot Isara, ble hengt. Som represalier mot "passiv motstand" ble 22 iraqwer drept i 1912 (Iliffe 1969b: 161-163).

Tradisjonelle territorielle skillelinjer av stor rituell betydning skal til og med ha blitt endret av iraqwene selv for å få dem til å passe med de nye grensene som koloni-administrasjonen innførte (Winter 1955: 18).

Om det hele foregikk så harmonisk og smertefritt som Winter<sup>2</sup> og andre fremstiller det, er et åpent spørsmål. Det faktum at iraqwene ikke hadde klart definerte og lett identifiserbare politiske institusjoner som et allerede eksisterende høvdingehierarki, eller et samfunn hvor territorialitet eller politisk autoritet var bestemt av slektskapsstrukturer, kan ha bidratt til at det ikke oppstod stor grad av konflikt, iallefall på overflatenivå. Winter (1955: 20) nevner f.eks. at fraværet av sterke slektskapsrelasjoner har bidratt til at innsatte ledere i Mbulu har unngått å komme i dilemmaer hvor oppfylging av slektskapsforpliktelser går på bekostning av administrasjonens påbud om lik behandling, og som andre steder i Afrika har ført til avgjørelser som er klart korrupte etter vestlige kriterier.

En årsak til at det *kan* ha blitt skapt et skjevt inntrykk av i hvilken grad iraqwenes inkorporering i det koloniale systemet har foregått smertefritt, ligger i en del karakteristiske og religiøst baserte trekk ved iraqwenes kultur.

### **Fravær av åpen opposisjon og fysisk vold som reaksjonsform**

Iraqwene har ikke, i motsetning til flere av nabofolkene, prestisjesystemer basert på unge menns innsats i jakt eller krig. I den folklore som er samlet inn, er det påfallende lite som omhandler menn eller kvinner som oppnår sine mål eller heltestatus gjennom utføring av handlinger som involverer direkte fysisk kamp med andre mennesker (Kohl-Larsen 1958, 1964, Hauge 1981, Kamera 1978), noe som står i kontrast til flere av nabofolkenes folklore og historie (se f.eks. Kidamala & Danielson 1961, Jacobs 1979, Gray 1955: 44, Setreus 1991: 14, Jellicoe 1969). Det finnes flere historier hvor hovedpersonene nedkjemper overnaturlige vesener, men beretninger om fysisk kamp mellom f.eks. representanter for etniske eller territorielle grupper, er svært få. Historien om Ma'angwatay (se side 14) er et unntak, men det er ikke noe heltemodig over de unge iraqwene som kjemper der. Tvertimot, moralen i fortellingen er at kampen var de unges tåpelige påfunn som, når det ble presset gjennom på tross av de eldres vilje, endte med katastrofe og landflyktighet.

Åpen fysisk konflikt eller håndgemeng er sterkt og entydig assosiert som

---

<sup>2</sup> Det ligger muligens et metodologisk problem i forbindelse med Winters studie av iraqwene. Som hvit engelskmann kan han neppe ha unngått å bli identifisert med kolonimakten, og dataene kan ha blitt preget av dette. Når f.eks. Winter (1955: 18) skriver at "At the present time the Native Authority courts are considered by the Iraqw as the proper places to take their disputes", harmonerer dette dårlig med hvor viktig rolle det tradisjonelle juridiske systemet spiller i Maghang 35 år senere.

negativt i praktisk talt alle sosiale sammenhenger. Om noe slikt skulle oppstå, er omgivelsene raske til å stanse det hele, og *bariisee* vil forsøke å gjenopprette freden med rituelle midler. Dette er ikke begrenset til rent fysiske konfrontasjoner. Etter at en av mine informanter kom opp i en sterk verbal krangel med sin søster over rettighetene til en kalv, bestemte de eldre at det måtte utføres et rituale for å gjenopprette freden. De hadde, som jeg fikk forklart, "slått hverandre med ord."

Det er dessuten verdt å merke seg at det tradisjonelle rettssystemet ikke i siste instans baserer seg på bruk av fysisk makt eller vold, slik en finner i en rekke andre samfunn. Dette fraværet av fysisk makt i sanksjonsapparatet er typisk for iraqw-samfunnet som helhet, noe som kanskje best illustreres gjennom hvordan iraqw-ekspansjonen har foregått. Det siste hundreåret har iraqwene mangedoblet sitt område på bekostning av flere militært sett sterke og "aggressive"<sup>3</sup> etniske grupper, uten at det har oppstått alvorlig åpen konflikt.<sup>4</sup>

### *Sluufay 1*

.....

- 1 *May we process a surplus of castrated bulls*
- 2 *So we may also mark our calves*
- 3 *Our boys, our boys*
- 4 *Graze our cattle together with Masai boys*
- 5 *The Masai boys.*
- 6 *Let them be overcome*
- 7 *Let them drop their swords*
- 8 *Let our own women pick up these dropped swords*
- 9 *So they may cut pumpkins with them*
- 10 *And win by using them, and win by using them*
- 11 *And their elders with ours*
- 12 *And their elders with ours*
- 13 *Let them debate in councils*
- 14 *May the Masai elder fail disastrously*
- 15 *May our elder confiscate their ornaments*
- 16 *And debate with them*

.....

(Fra: Kamera 1988: 231)

---

<sup>3</sup> Når jeg har satt dette adjektivet i anførselstegn, refererer dette til at det er slik tatogaene og maasaieene er blitt stereotypifisert av sine nabofolk, samt en rekke forfattere som har publisert materiale om dem. Jacobs (1979) og Blystad (1992) har satt kritisk fokus på i hvilken grad slike stereotypier reflekterer historiske realiteter (se fotnote 1 side 73).

<sup>4</sup> Loiske (1990: 86) nevner en større trefning mellom iraqwer og barabaiger som skal ha funnet sted i desember 1988. Disse opplysningene er imidlertid feilaktige, og synes å være basert på beretninger om en konflikt mellom barabaiger og deres bantu-talende naboer i vest.

Utdraget illustrerer fraværet av fysisk makt i iraqwenes strategi for å overvinne sine fiender, maasaiene. Bønnen beskriver hvordan dette skal skje gjennom debatt (linje 13 og 16) og symbolske midler (linje 5-9 og 15), og målet for erobringen er ikke at maasaiene skal fordrives eller utryddes, men at de skal leve sammen i fred (linje 3-4).

I iraqwenes folklore understrekes egenskaper som intelligens - for ikke å si sluhet - og rituell kompetanse og renhet i stedet for fysisk makt eller styrke. Historier om hvordan den lille haren lurer store og sterke dyr som løver og elefanter opp i stry, er mange og populære, og den samme tematikken går igjen i fortellinger som omhandler mennesker. Videre benytter folklorens helter seg av magiske eller rituelle midler i sin kamp mot andre mennesker eller monstre (Hauge 1981, Kamera 1978, Kohl-Larsen 1963, 1964).

Thornton (1980: 124) gjengir en mer konkret beretning om hvordan høvdingen<sup>5</sup> Michael Ahho lurte britene til å tillate iraqwene å ekspandere inn i de fruktbare områdene i det nordlige Mbulu. Han skal ha samlet en last med steiner som benyttes til å knuse mais, og kjørt til Karatu og gravd dem ned på forskjellige steder der. Noen dager senere tok han britene med til de samme stedene og viste dem de halvt nedgravde steinene, og beviste dermed at iraqwene har et historisk krav på dette området. (At Maasaiene, som på den tiden holdt til i området, ikke dyrket jorda, var noe alle visste.) Hvorvidt dette reflekterer noe som faktisk har skjedd, kan kanskje synes tvilsomt. Det er imidlertid måten å snakke om fortiden som er det interessante her.

Iraqwenes unnvikelse av åpen verbal eller fysisk konflikt er motivert av religiøst baserte verdier. Blodsutgytelse, og da særlig ved hjelp av jern, forårsaker urenheter (*meeta*) som ikke bare får alvorlige konsekvenser for de som er direkte involvert, men som også setter hele området i fare overfor åndsmaktene. For at *Looaa* skal lytte til folkets ønsker, er det dessuten en viktig forutsetning at det foreligger enighet blant de som henvender seg til henne, noe jeg skal komme tilbake til senere.

Iraqwenes typiske svar på tvang eller fysisk maktbruk er unnvikelse<sup>6</sup> eller rituell motstand, og det er nærliggende å anta at enkelte beskrivelser av deres "vellykkede" inkorporering i større grad er basert på mangelen på åpen opposisjon, enn på hva som egentlig foregikk bak iraqwenes mange fasader.

---

<sup>5</sup> Når jeg i det følgende bruker dette begrepet refererer jeg til ledere som ble innsatt av kolonimyndighetene, og til eksklusjon av tradisjonelt politisk/religiøst lederskap.

<sup>6</sup> Bagshawe (1926: 64), som var administrator i Mbulu, skrev at iraqwene var "experts in semi-passive resistance", og at de unnek koloniadministrasjonen ved å flytte bort fra områder hvor det var forlegninger. Fukui (1970b: 114) nevner at tyskernes tvangsutskrivning av iraqwer til forskjellige arbeidsoppgaver førte til migrasjon fra områdene rundt Mbulu og til Giting, som på den tiden var perifert i forhold til alle administrasjons-sentra.

## Tradisjonell politisk autoritet under kolonitiden

At iraqwenes tradisjonelle politiske struktur i stor grad er basert på religion og religiøse forestillinger, forhindrer ikke i seg selv konflikter ved innføring av et fremmed politisk hierarki med høvdinger og underhøvdinger. En kan imidlertid tenke seg at endringsprosessene fikk en annen karakter enn i samfunn med andre tradisjonelle politiske strukturer.

Implementeringen av tildels drastiske tiltak som "culling programme" i 50-årene var ifølge Winter (1955: 22) "a spectacular success", og andre refererer til resultatene som "outstanding" (Iliffe 1979: 473). Dette reflekterer imidlertid ikke nødvendigvis at det forelå noen direkte og generell akseptasjon av kolonimyndighetenes ordrer om nedslaktning og salg av kveg. Det er på det rene at markedsprisene for kveg var særdeles fordelaktig på den tiden (Winter 1962: 467), men dette er neppe hele forklaringen. Når "culling programme" lyktes i å redusere, eller iallefall stabilisere antall kveg i Mbulu i noen år<sup>7</sup>, var det en viktig forutsetning at programmet ble akseptert av iraqwenes viktigste *qwaslarmo* (Nade Bea) på det tidspunktet (Meek 1953: 161).

Senere, da britene oppfordret iraqwene til å flytte inn i de nye områdene rundt Maghang og hvor tse-tse-fluen i begynnelsen av 50-årene var blitt utryddet, var det Tua Maasáy (*kahamusmo* for Maghang-området) som ledet den første gruppen. Han kunne imidlertid fortelle meg at han selv ikke hadde ønsket å gjøre dette, og gjennomførte ikke koloniserings-prosjektet før han ble direkte oppfordret av Nade Bea, som ga han "medisiner mot løver og barabaiger". Noe av det første han gjorde i området var å gjennomføre en serie ritualer for å heve de forbannelser som hadde ligget over denne delen av Mbulu. Videre ble det nyvunnede landet gjennom *maasáy*-ritualet omdefinert til å bli en del av iraqw-land. I årene som fulgte, kom tusener etter fra *Iraqwa Da'áw* og Dongobesh-områdene, og denne tidligere nesten ubebodde<sup>8</sup> regionen har idag omtrent 40.000 innbyggere, i all hovedsak iraqwer.

Bak disse hendelsene som må kunne karakteriseres som suksessrik implementering av britenes politikk, lå det altså beslutninger som ble tatt i en

---

<sup>7</sup> Tall som er blitt presentert i ettertid, kan tyde på at "Culling Programme", som ble startet for fullt i 1951, i et langtidsperspektiv neppe kan sies å ha vært så vellykket som de første beskrivelsene (Meek 1953 og Winter 1955) antyder. Ifølge Raikes (1975a: 157) hadde Mbulu District følgende kvegtall før og etter programmet:

-1934: 448.000	-1951: 370.000
-1944: 367.000	-1964: 600.000

<sup>8</sup> Området har åpenbart i lang tid vært dominert av tatogaer, men den ekspanderende tse-tse-fluen gjorde det ubeboelig på begynnelsen av dette århundret (Schultz 1971: 102). Stedsnavn som Maghang og Haydom er tatoga, og i denne delen av Mbulu finnes det en rekke gamle graver som vitner om tatogaenes tilstedeværelse i forrige århundre.

sfære som britene eller de innsatte høvdingene hadde liten innflytelse i. Denne perioden falt også sammen med det tidspunktet da iraqwenes religiøse system var på det mest sentraliserte, og det synes klart at Nade Bea må ha vært en avgjørende faktor for den historiske utviklingen i 50-årene.

Tommassoli (1986: 8) nevner at nordområdene først ble forsøkt kolonisert av en Bura Ma'ala. Sistnevnte ser imidlertid ut til å ha gjort dette på individuell basis, d.v.s. uten å ha blitt sendt av *qwaslare* eller å ha fått klarsignal fra myndighetene. Når Bura Ma'ala raskt ble arrestert og fengslet av administrasjonen, var det ifølge Tommassolis informanter *qwaslare* fra Maandaklanen som stod bak dette, og administrasjonen ble angivelig brukt som et redskap mot de som forsøkte seg på prosjekter uten støtte fra dem. Et koloniseringsforsøk mot Maghang i slutten av 40-årene ble også mislykket, noe som idag forklares av de som forsøkte seg - og andre i Maghang - som et resultat av at de ikke hadde fått med seg de riktige medisiner fra *qwaslare*.

Det foreligger klare indikasjoner på at Nade Bea i stor grad var istand til å kontrollere utnevningen av nye høvdinge og under-høvdinge, og til å få fjernet personer han ikke ønsket. Bura Ma'ala ble senere tatt til nåde og sendt som leder og *kahamusmo* mot Karatu. Thorntons (1980: 245) informanter hevder at han der, ved hjelp av *qwaslare* og deres kontroll av regnet, fikk avsatt en underhøvding og innsatt en av sine slektninger i hans sted.

### Iraqwenes syn på kolonimaktene

Det er liten grunn til å anta at iraqwene i første halvdel av dette århundret skilte klart mellom tyskere og briter, og fra før 1917 hadde de bitre erfaringer med førstnevnte. Tyskerne identifiserte enkelte *qwaslare* med problemene de hadde med å administrere området, og i 1908<sup>9</sup> ble Gidamosa<sup>10</sup> og flere andre av de viktigste *qwaslare* på den tiden hengt, og hodene ble utstilt som skrekk og advarsel for folket (Wilson 1953: 35, Ramadhani 1955: 12). Ifølge tradisjonell religion er *qwaslare* uunnværlige for å sikre iraqw-land mot sykdom, ulykker og naturkatastrofer, og det som skjedde må ha vært et svært hardt slag for iraqwene og tatogaene.<sup>11</sup>

Når det gjelder britene, er det på det rene at de brente iraqwenes hus i Dareda i 1918 (Winter & Molyneaux 1963: 498), for å tvinge emigranter til å flytte tilbake til et område som var lettere kontrollerbart.

---

<sup>9</sup> Det har vært oppgitt en rekke forskjellige årstall (1906-1910) for denne hendelsen, men henrettelsen ble ifølge Jellicoe (1969: 5) referert i *Deutsche Kolonialzeitung* 17. oktober, 1908.

<sup>10</sup> Gidamosa var tatoga, men var likefullt regnet som en av iraqwenes viktigste *qwaslare* rundt århundreskiftet.

<sup>11</sup> Se forøvrig fotnote 1, side 24.



Det er videre grunn til å tro at frigjøringen ikke innebar noen fundamentalt ny kvalitativ oppfatning av det offisielle styresettet. Tyskere, briter og tanzaniansk administrasjon representerte alle former for autoritet som kom utenfra, og brakte fremmede elementer inn i iraqw-samfunnet. En gammel mann i Maghang oppsummerte dette århundrets erfaringer slik:

*Tyskerne festet lenker under akilles-senen slik at fangene deres ikke skulle rømme, og de ble pisket på markedet foran kvinnene. Det var bedre med engelskmennene. De pisket bare inne i forlegningen, og etter at en lege hadde avgjort om de ville tåle det. Etter frigjøringen forsvant pisken, men nå er det blitt så mye skatt og tvungne innsamlinger at mange sier det var bedre under engelskmennene.*

## **Nasjonalstaten Tanzania**

Etter frigjøringen har iraqwene fått nye politiske strukturer å forholde seg til, og selv om det finnes flere eksempler på at iraqwene har satt seg imot det nye systemet, er de idag på flere måter en integrert del av nasjonalstaten. Det nye politiske systemet er bygd opp på basis av en inndeling av alle hushold i grupper på omtrent 10 enheter, og som hver har sin valgte leder. Disse gruppene er igjen organisert i større grupper bestående av omtrent 100 hushold, og er direkte underlagt et landsbyråd. Landsbyledelsen består av både folkevalgte og personer som er oppnevnt av myndighetene.

Dette offisielle politiske systemet ivaretar idag flere oppgaver som tidligere har ligget under *kwaleema* (de eldres møte) og *kahamusmo*, som f.eks. åpning/lukking av fellesbeiter og utdeling av jord, i tillegg til en rekke nyere funksjoner som innsamling av skatt, bygging og drift av skoler, styring av kooperativer etc.

Det offisielle juridiske systemet er representert med en dommer i Maghang, og selv om de nasjonale lovene er klart overordnet de tradisjonelle, brukes det rådgivende eksperter i spørsmål som berører enkelte tradisjonelle skikker som brudepris o.l.

## **Konflikter med nasjonalstaten**

I tillegg til håndheving av de nasjonale skattereglene, finnes det lokale "innsamlinger" til inntekt for byggingen av nytt partikontor, skoler, o.l., og dette er i praksis lokale skatter og avgifter som kan beløpe seg til det mangedobbelte av den nasjonale skatten de enkelte betaler. Skatten innkreves pr. voksne person og pr. husdyr en eier, og det et hushold måtte selge av jordbruks- eller pastorale produkter er avgiftsbelagt. I tillegg finnes det i Maghang en landsbyåker på omtrent 400 mål som de enkelte hushold plikter å sende arbeidskraft til. Det totale skattetrykket har økt betraktelig de siste årene og det er en generell følelse blant folk at det nå er altfor sterkt. De omfattende institusjonene for utlån av

kveg, og det faktum at brudepris kan utsettes i et tiår eller mer, åpner imidlertid for muligheter til å unngå en del av skattene, og det er vanlig å oppgi langt færre dyr enn det en i virkeligheten eier.

Det er dessuten kommet en rekke andre og mer konkrete tiltak og forordninger som er blitt mottatt med blandede følelser blant folk. Iraqwenes tradisjonelle hustype er f.eks. forbudt av medisinske grunner.<sup>12</sup> Hvert hushold er pålagt å bygge latrine, og dette følges opp med kontroller og bøtelegging av de som ikke har gjort det. En må fremdeles ha skriftlig tillatelse av landsbyledelsen for å hente avdøde familiemedlemmer på sykehuset, en ordning som er innført for å få bukt med en nå uvanlig skikk i forbindelse med dødsfall: Ved å legge de døde på utsiden av tornegjerdet rundt huset, fjernes kroppene i løpet av natten av de mange hyenene som finnes i området. Innføringen av obligatorisk grunnskole har ført til at de enkelte hushold har mistet en ikke ubetydelig del av arbeidskraften de disponerer, og en viss motstand mot skolesystemet gjør seg fortsatt gjeldende blant enkelte.

De kanskje mest dramatiske følgene en beslutning tatt på nasjonalt nivå har fått, er det som går under navnet "operation". Et viktig ledd i implementeringen av Nyereres visjon om "afrikansk sosialisme" var dannelsen av ujamaa-landsbyer, standardiserte og sentraliserte landsbyer med kooperative trekk, hvor innbyggerne skulle være sikret skolegang og helse- og vann-fasiliteter. Iraqwenes tradisjonelle bosetning er spredt rundt i terrenget, og da ordningen ble forsøkt iverksatt i Maghang i 1974, var det mange som motsatte seg flytting. Flere av disse fikk husene sine brent, og ble tvangsflyttet. Det skulle imidlertid vise seg at mange senere flyttet tilbake - eller iallefall ut fra landsbyen igjen - av flere forskjellige grunner. Det oppstod praktiske problemer i forbindelse med at det ble store avstander til beite og åkrer, og f.eks. fikk villsvin anledning til å gjøre uvanlig stor skade på avlingene. Folks motvilje mot å bo i en sentralisert landsby, var imidlertid også sterkt religiøst betinget. Konsentrert bosetning gir optimale forhold for flere typer *daari* (trolldom) og for spredning av urenheter eller sykdom knyttet til *meeta*.

### Parallele juridiske systemer

Det moderne juridiske systemet er basert på prinsipper som er klart kontrasterende med tradisjonell rett på flere måter. Det mest iøyenfallende er at det offisielle rettssystemets sanksjoner i siste instans baserer seg på fysisk makt, som f.eks. fengselsstraff, straffarbeid eller den nylig innførte dødsstraffen. Tradisjonell rett legger vekt på symbolske eller rituelle midler for løsning av

---

<sup>12</sup> Mennesker og dyr tilbringer natten sammen under samme tak i disse hustypene, noe som gir fare for spredning av alvorlige sykdommer som brucellose, tuberkulose, anthrax og "relapsing fever" (Blystad, Evjen & Evjen 1990: 43, Naman 1991).

konflikter eller ved straffe-reaksjoner mot forbrytere. En avgjørelse tatt av en tradisjonell rett er derfor noe mer enn en "dom", og vil i tillegg til straffeutmåling - gjerne i form av en bot - også inneholde symbolske og rituelle handlinger som "reparerer" mellom-menneskelige forhold, og viktigere: menneskenes relasjon til åndsmaktene:

Bee/í kom i slagsmål med en beruset ung gutt på kvegmarkedet i Maghang, og resultatet ble at gutten måtte til sykehusbehandling etter bl.a. å ha blødd fra munnen og nesen. Etterpå gikk gutten til den offisielle retten og krevde Bee/í tiltalt for legemsbeskadigelse. Bee/í sendte så en eldre mann for å be om at saken ble trukket tilbake, og i stedet ført for en tradisjonell rett. Dette ble det oppnådd enighet om, og 7 *bariisee* (eldre menn) og 8 andre, som alle kom fra de to guttenes respektive nabolag, samlet seg under et tre. Det ble ført vitner og til slutt avgjort at Bee/í skulle betale den medisinske behandlingen den andre gutten hadde fått på sykehuset, og dessuten slakte en geit han skulle spise sammen med fornærmede og en eller flere *bariisee*. Bee/í hadde imidlertid ingen geiter på det tidspunktet, men fikk lov til å betale det tilsvarende i penger i stedet. I tillegg måtte han brygge ca. 20 liter øl (av hirse, og ikke blandet med mais) som da det var ferdig ble drukket av de to guttene og *bariisee*. De to som hadde sloss måtte drikke av det samme begeret. Det ble framsagt *sluufay*, og med det var saken over.

Bee/í, som fortalte meg historien, sa videre at dersom en slik sak ikke blir ført for *bariisee* på denne måten, "vil den som har forårsaket blodsutgytelse gjøre det igjen med andre", og forholdet mellom guttene ville heller ikke ha blitt "reparert."

De to parallelle juridiske systemene åpner for strategisk bruk, og i mange tilfeller konflikt. Den skadde gutten i eksempelet ovenfor kunne - ved å true med å føre saken for den offisielle domstolen - oppnå et klart initiativ overfor Bee/í. Hvorvidt dette fikk innflytelse på de eldres avgjørelse er usikkert i dette tilfellet, men det er helt klart at trusselen om å bringe saker fram for den offisielle retten, vil måtte tas alvorlig av den som i så fall vil bli tiltalt. Strafferammene er blitt skjerpet de siste årene, og kan innebære flere års fengsel eller straffarbeid for selv mindre forseelser.

Et annet eksempel er den etterhvert utstrakte bruken av District Commissioner ved inngåelse av giftemål. For å omgå foreldrenes motvilje mot de unges valg av ektefelle drar mange idag til Mbulu by for å vies der av District Commissioner uten at foreldrene vet om det. Denne muligheten har åpnet for nye løsninger på enkeltmenneskers dilemma, men har også vært årsak til tilfeller av alvorlig konflikt mellom de berørte familiene, og mellom de nygifte og deres respektive familier.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Dette er imidlertid ikke noe nytt problem, og de unge iraqwene har hatt "tradisjonelle" fremgangsmåter for å unngå giftemål som de ikke ønsker. Perham (1976: 96), som besøkte området i 1929, gjengir en samtale hvor eldre menn klager på de unges egenrådige giftemål, og diskuterer hva de skal gjøre med problemet.

Selv om før-ekteskapeleg graviditet er forbundet med forestillinger om urenhet, er ønsket om å få mange barn og at iraqwene skal bli tallrike, en verdi som bl.a. stadig gir seg uttrykk i *sluufay* og *fiiro* (se f.eks. side 68-70, og fotnote 31 side 177). I en rekke tilfeller har denne verdien kommet i konflikt med det offisielle rettssystemet, som straffer seksuell omgang med jenter i den 7-årige grunnskolen med lange fengselsopphold.<sup>14</sup> I tilfeller hvor skole-jenter er blitt gravide, har offisielle ledere gjort forsøk på å finne og straffe "gjerningsmennene", noe som har møtt liten forståelse fra *bariisee* og som i de færreste tilfellene har ført fram.

Det tradisjonelle rettssystemet spiller fortsatt en viktig rolle i Maghang, og alle slåsskamper med personskader jeg observerte eller fikk kjennskap til under feltarbeidet, ble fremmet for en tradisjonell rett bestående av *bariisee*. Dette reflekterer nødvendigvis ikke noen generell avvisning av den offisielle retten og dens myndighet. Den oppfattes derimot som utilstrekkelig når det gjelder håndtering av konflikter, og ute av stand til å ta seg av de religiøst forklarte implikasjonene av slike forhold. Blod som utgytes eller konflikter mellom iraqwer er ikke bare begrensede personlige eller sosiale problemer, men affiserer også hele lokalsamfunnets forhold til åndsmaktene.

### Tradisjonell politisk autoritet idag

Quorro (1971) har gjort en studie av parti-organisasjonen i Mbulumbulu, helt nord i det området som iraqwene idag dominerer, og han konkluderer med at det er for liten deltagelse og entusiasme fra iraqwenes side i partiets aktiviteter. Han skriver om *kahamusee* at:

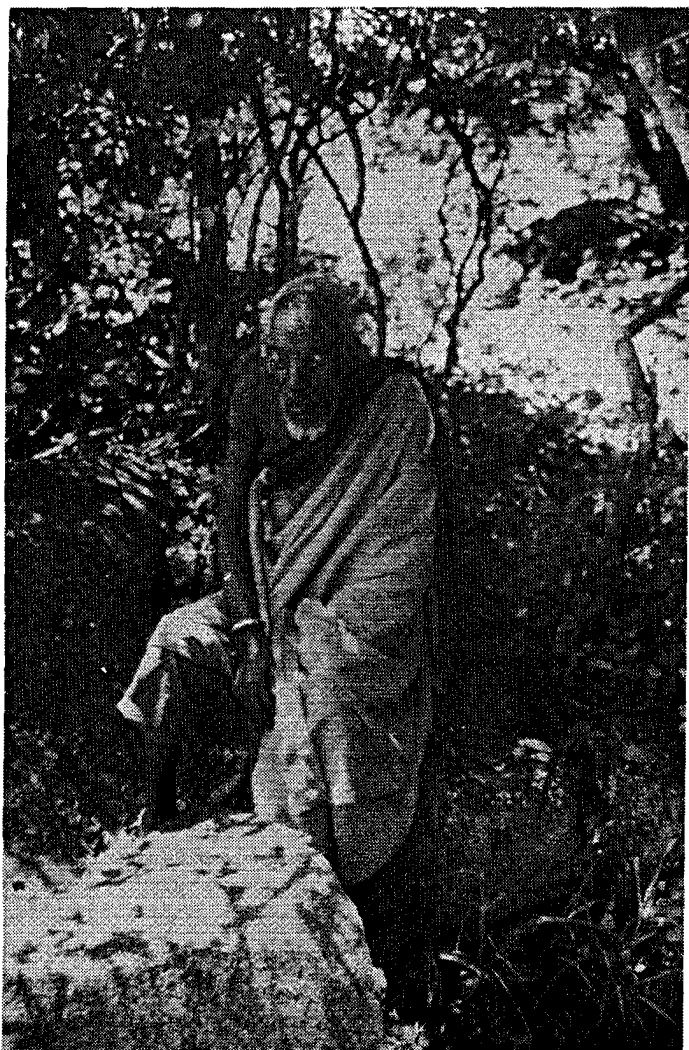
the *Kahamuse* are now of no importance whatever. No one really cares about them today because there is no more land to be allocated and even if there were, the function would be performed by the Village Development Committee. (Quorro 1971: 51)

I tråd med dette skriver Raikes (1975c: 83): "In theory, the land allocator, *kahamusmo*, has no other position." *Kahamusee*s rolle som utdelere av land er imidlertid bare én av flere viktige oppgaver de har. Den sentrale posisjonen som leder av *kwasleema* (de eldres møte) og viktige ritualer, og ikke minst som mellommann mellom de store *qwaslare* og folket, må tas i betraktning om en skal kunne si noe meningsfullt om *kahamusmos* autoritet og innflytelse idag:

For få år siden oppstod det rykter på skolen i Maghang om at to av lærerne - som begge kom fra andre etniske grupper og var gift på hver sin kant - hadde et

---

<sup>14</sup> Barn skal ifølge forskriftene begynne på skolen i 7-årsalderen, men av ulike årsaker begynner mange senere enn dette. En finner derfor at enkelte jenter nærmer seg slutten av tenårene før de er ferdige med grunnskolen.



*Kahamusmo* Tua Masay.

seksuelt forhold. I forbindelse med at mannen det gjaldt oppdaget ryktet som verserte blant elevene, ble tre jenter straffet på en slik måte at de fikk skader i underlivet som krevde sykehusbehandling. Da dette ble kjent blant folk, mobiliserte kvinnene i landsbyen seg og ville lynsje læreren. Den offisielle ledelsen i Maghang rakk å låse mannen inn i et rom hvor han kunne beskyttes mot den opphissede flokken, som skal ha vært på over 1000 kvinner på det meste. Situasjonen forble imidlertid kritisk lenge, og forhandlinger førte ikke fram. Kvinnene holdt på sitt forsett om å drepe mannen helt til Tua Maasáy (*kahamusmo* i Maghang) intervenserte og erklærte at hvis læreren ble drept, ville han nekte å utføre *maasáy*-ritualet. Dette gjorde utslaget, og læreren kunne unnsnippe. Han ble ilagt en bot på en tønne (ca. 200 l.) øl (*buura*) og en okse, og ble så overført til en annen skole.

Selv om en rekke viktige politiske beslutninger i Maghang idag tas utenfor det tradisjonelle systemet, spiller likevel tradisjonell politisk autoritet en viktig rolle gjennom mekanismer som ikke lar seg beskrive eller forstå uten et omfattende kjennskap til iraqwenes tradisjonelle religion.

### Relativ historisk suksess

Det er en utbredt oppfatning blant mange iraqwer i Maghang at de har kommet gjennom det siste århundrets omveltninger som et på mange måter heldig eller suksessrikt folk, og særlig dersom de sammenligner seg med flere av nabofolkene:

-Hadza-folket er jegere og sankere som er iferd med å forsvinne som etnisk gruppering. Omstillingen til en "sivilisert" tilværelse som integrert i nasjonalstaten, har ført til resultater de fleste observatører vil være enige om er tragiske (se f.eks. Ndagala 1985: 18 og Olsen 1991).

-Gisamajangene oppfattes som en gruppe som er i ferd med å assimileres av iraqw-samfunnet. De har oppgitt sin pastorale tilpasning, og de fleste lever nå i landsbyer som er dominert av iraqwer.

-Barabaigene er pastoralister som de siste tiårene er blitt stadig sterkere presset av ekspanderende jorddyrkende nabofolk. Deres tilpassningsform fikk sannsynligvis nådestøtet i 70-årene da et canadisk-finansiert utviklingsprosjekt forvandlet den beste halvparten av deres resterende beiteland til 400.000 mål med sammenhengende hvetemarker. Som et av de få nabofolkene barabaigene står på god fot med, har også iraqwene kjennskap til den dype pessimisme som har bredt seg blant dette folket de siste tiårene. Ulike hendelser i løpet av dette århundret har blitt tolket som tegn på at de ikke skal innlede nye aldersett, noe som igjen har fått opprivende konsekvenser for enkelte sider ved sosial organisasjon (Blystad 1992).<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Når dette er sagt, er det grunn til å understreke at mange iraqwer på andre måter beundrer barabaigene som rike kvegfolk.

-Bantu-folkene i dette området oppfattes som mindreverdige av iraqwene, og generaliseringer om irambaene går ut på at de er fattige og urene. De har lite kveg, og har høy prevalens av mangelsykdommer som iraqwene svært sjeldent blir utsatt for (Olsen 1990). I tilfeller av hungersnød har deres relative fattigdom tidligere ført til at barn er blitt solgt til iraqwer. De benyttes ofte som kone nummer to, eller som "ghost wife", noe som innebærer statuser som iraqw-kvinner selv vil forsøke å unngå. Idag ansettes irambaer og nyaturuer dessuten som leiearbeidere i regntida, og utfører arbeid på iraqwenes åkrer mot betaling i penger (se forøvrig side 77).

Forholdet mellom bantu-folkene og barabaigene er tildels meget spent, og har ved flere anledninger brutt ut i regulær krig. Iraqwene har i liten eller ingen grad involvert seg i slike konflikter på tross av sin sentrale plassering i de omstridte områdene.

Når en stiller iraqwenes sterke befolkningsøkning, territorielle ekspansjon, generelle sunnhetstilstand og påfallende fravær av åpne indre eller ytre konflikter opp mot nabofolkens situasjon, blir iraqwenes følelse av relativ suksess forståelig.

### Religion som forklaring av suksess

Flere sider ved iraqwenes "vellykkethet" kan utvilsomt tilskrives en rekke mer eller mindre tilfeldige historiske hendelser. Det er f.eks. dokumentert at de tildels katastrofale følgene som kvegsykdommene rinderpest og "East Coast Fever" fikk for maasaiene og tatogaene, har vært fulgt av bølger med ekspanderende iraqwer (Iliffe 1979: 124, Raikes 1975a: 130). Det er også klart at kolonimyndighetenes pasifisering av maasaiene har vært en viktig forutsetning for iraqw-ekspansjonen, og britenes initiativ for å utrydde tse-tse-fluen åpnet store områder som tidligere var uegnet for fast bosetning. Selv om dette er fakta som iraqwene selv tilskriver stor betydning, betraktes de bare som en del av - eller som konsekvenser av - de bakenforliggende årsakene til utviklingen. Når den relative suksess skal forklares av iraqwene selv, er det et gjennomgående trekk at de tyr til henvisninger til religion eller religiøs praksis:

Iraqwenes sterke (og dermed vellykkede) befolkningsøkning tilskrives trekk som f.eks. praktiseringen av ulike typer renselsesritualer eller forholdsregler mot urenheter i form av *meeta*. Territoriell ekspansjon på bekostning av villmark og andre etniske grupper forklares som et resultat av rituell kompetanse og ritualers effektivitet. Som i Tua Maasáys tilfelle har emigrerte iraqwer fått med seg medisiner fra sine *qwaslare* og utført *maasáy*-ritualer i de nye områdene. Gjennom dette ritualer, hvor avmerking av iraqw-lands grenser står sentralt, er landområder blitt omdefinert fra å være "villmark" (*sla/a*) til å bli en del av *aya*, d.v.s. land som betraktes som tilhørende iraqwene som etnisk gruppe (Thornton 1980: 146). Ritualer fungerer også som et renselsesrituale, hvor urenheter,

sykdom og alt annet ondt jages ut av området det gjelder, og det gjennomføres mer eller mindre regelmessig, avhengig av hvordan folk og fe har det. Det tillegges også beskyttende virkning mot onde eller negative krefter som enda ikke har kommet inn i *aya*, og det faktum at iraqwene relativt sent ble "oppdaget" av ikke-afrikanere, blir av informanter i Maghang forklart som et resultat av *maasáy*-ritualets effektivitet. Et sentralt element i dette ritualet, som utføres under ledelse av *kahamusee*, er de medisiner som inngår som en del av det, og som er skaffet hos de "store" *qwaslare* fra Maanda-klanen. Ordet *maanda*, som brukes som betegnelse på bantu-talende naboer, refererer til klanens opprinnelse i Yandu, en isanzu som i forrige århundre ble overtalt til å slå seg ned hos iraqwene. Hans etterkommere regnes idag som uunnværlige for beskyttelse mot sykdom, ulykker eller tørke, og iraqwenes suksess i forhold til de bantu-talende naboene i øst, omtales som en historisk konsekvens av at iraqwene klarte "å lure til seg Yandu".

Som jeg skal vise senere, har iraqwene ved en rekke tilfeller skapt nye og situasjonsspesifikke ritualer for å møte ukjente situasjoner, og mener på denne måten å ha influert utviklingen til sin egen fordel. *Sluufay* og *fiiro*, hvor virkeligheten diskuteres og kommenteres foran *Looaa*, betraktes som sentrale virkemidler i iraqwenes innflytelse på sine omgivelser.

### *Sluufay 2*

...

*Our land damps of humidity*

*like the berami tree.*

*Because our land push the others away*

*with many young men*

*that are born here*

*strong as a lion, as a bull*

*the enemy leaves the area*

*possibly the European.*

*Our speech is nice.*

*We dip together in the same sauce*

*even of vegetables in decay.*

*We follow the truth.*

*Really our speech is nice.*

...

(Fra: Mous 1990a: 1)

### *Fiiro 1*

.....

*Leader: 1 If this disease has been inflicted on us by Loa*  
*2 then we ask for purification.*



3 *Tell them this:*  
4 *I beg you all who have gathered here now*  
5 *Tell them this:*  
6 *If this disease is from Loa, then may its fire cool off!!!*  
**Crowd:** 7 *Yes, may it cool off!!!*

**Leader:** 8 *Tell them this:*  
9 *I repeat. I say if this disease is man-made*  
10 *Tell them this:*  
11 *If it is man-made then let us return it to him.*  
12 *Tell them this:*  
13 *We have returned it to its owners but it never agrees.*  
14 *Tell them this:*  
15 *We shall never tire to return diseases to their owners.*  
16 *Tell them this: Now all of you:*  
17 *If this sickness is a spear by a man.*  
18 *Please brethern let us return this spear to its owners!!!*  
**Crowd:** 19 *Yes! Return it to him!!!*

**Leader:** 20 *Tell them this:*  
21 *There exists a third thing which disturbs us.*  
22 *Tell them this:*  
23 *A third thing disturbing us is called "Operation".*  
24 *Tell them this:*  
25 *The Operation we know is the one done in Hospitals.*  
26 *Tell them this:*  
27 *We have never heard of the land being "skinned" or "operates".*  
28 *Tell them this:*  
29 *We don't know yet how to react to this new thing.*  
30 *Tell them this:*  
31 *There isn't any living elder who can give the best advice to us*  
32 *about these strangers.*  
33 *Tell them this:*  
34 *Shall we pray that these people go back to their own lands or*  
35 *what shall we say?*  
36 *Tell them this:*  
37 *Please brethern let that spear get cool!!*  
**Crowd:** 38 *Yes, let it cool!!!*

.....  
(Fra: Kamera 1988: 218-21)

På samme måte som teksten tar opp mer kjente problemer som sykdom og trolldom (linje 1-19), kommuniseres det her om myndighetenes implementering

av ujamaa-politikken (linje 20-38). Men *fiiro* har ikke bare et kommunikativt aspekt. Gjennom presentasjonen av problemene og tilhørernes svar på denne, er hensikten å influere virkeligheten - ved hjelp av *Looaa* - på en måte som er tråd med de tilstedeværendes ønsker.

En viktig forutsetning for at denne type rituell politisk håndtering skal være effektiv, er at det må foreligge en absolutt solidaritet eller enighet bak de rituelle handlinger eller bønner som fremmes. *Maasáy*-ritualet var tidligere verdiløst om en enkelt person brøt forordningene om ikke å krysse landsbygrensene, eller ikke å berøre jern de første dagene etter gjennomføringen av ritualet.<sup>16</sup> I forbindelse med *fiiro* må samtlige tilstedeværende erklære sin enighet i det som fremmes overfor *Looaa*, slik det gjøres i linjene 7, 19 og 38 ovenfor. Vektleggingen og viktigheten av en slik uttrykt enighet og solidaritet mellom menneskene - og overfor åndsmaktene - kommer også til uttrykk ved at alle naboene *må* komme til *getla/angw*-ritualet. Å utebli uten meget gode grunner anses som en stor synd, og selv mistenkte *daa/aluuse* (trollmenn) er velkomne og nødvendige deltagere ved naboenes *getla/angw*.

En av de siste dagene i Maghang, ble jeg tatt til side av en eldre mann som hadde vært en av mine viktigste informanter i løpet av feltarbeidet. Han sa han ville fortelle meg den største hemmeligheten bak det at iraqwene har klart seg så godt i forhold til nabofolkene. "Iraqwene har *barsi*", sa han og syntes ikke at dette trengte noen ytterligere forklaring. Å påstå at jeg forstår alle implikasjonene av dette utsagnet, ville vært en sannhet med modifikasjoner, men jeg hadde observert og blitt fortalt nok om *barsi* til å kunne fornemme hva den gamle mente. *Barsi* er objektivt sett en kvast med gress, og ses ofte oppe i trær langs veier og stier. I en slik forbindelse representerer *barsi* en takk til *Looaa*, som har beskyttet et menneske som har sovet eller hvilt ved foten av treet. Ved *getla/angw*-ritualet holder lederne *barsi* i hånden under *sluufay* og *fiiro*, og bruker den til å skvette øl på golvet i huset, for så etterpå å feste den i en bestemt del av tak-konstruksjonen. I tilfeller hvor en person har mistet kveget sitt i en brann eller p.g.a. sykdom, vil han dra til sine naboer eller slektninger med *barsi* i hånden og feste kvasten over døren i huset til den det gjelder. Dette er en seremoniell del av institusjoner som innebærer at personer, som har blitt utsatt for ulykker av forskjellige slag, ber om hjelp av sine medmennesker. I dette tilfellet vil mottakerne av *barsi* komme til et øl-lag som den uheldige senere arrangerer, og de vil da ha med seg husdyr o.l. som blir presentert som gaver.<sup>17</sup> *Barsi* er i alle disse tilfellene knyttet til bønn om velsignelse og hjelp,

---

<sup>16</sup> Jeg skal senere komme inn på hvordan disse forordningene er blitt modifisert i en ny kontekst.

<sup>17</sup> Winter (1955: 12) nevner forøvrig at eldre menn "bearing grass" går til rike hushold for å samle inn kveg som skal presenteres som gave til *qwaslare*.

eller til takknemlighet. Gresset, som både kveg og mennesker er avhengige av, står metonymisk for naturens og dermed den allmektige *Looaas* fruktbarhet, og anvendes metaforisk i en rekke ulike sammenhenger.

Det synes klart at iraqwenes egen følelse av relativ suksess tillegges deres evne til å skaffe seg *Looaas* hjelp, og å holde de overveiende onde eller negative kreftene på avstand, bl.a. gjennom forholdsregler mot - og rituell bekjempelse av - *meeta*. Forutsetningen for at dette skal kunne skje, hviler som nevnt på at det eksisterer enighet og solidaritet mellom iraqwene selv, noe som også uttrykkes eksplisitt ved *fiiro*:

## ***Fiiro 2***

...

***Leader:*** *There is much illness here  
People are ill  
Cattle are ill  
So agree  
If you all agree  
Then we ask concerning these things  
Evil things  
We pray about this pain  
In the bodies of people and cattle  
Now if you agree  
Whether this illness is from God, or from the hand of man, be it  
cooled; Agree!!*

***Crowd:*** *Be it cooled, be it cooled!!!*

***Leader:*** *As I return to say again  
If you all are of one accord  
Even heaven must agree  
Even the earth agrees  
Since even the ground is ill  
The ground is ill  
People are ill  
Cattle are ill  
I say  
If you all are of one accord  
This ground we must husband carefully  
Because by your agreement it is as if you  
all were carrying a burden  
Then heaven must agree, and the earth  
Now all agree the ground be cooled!!*

***Crowd:*** *It is cooled, it is cooled!!!*

(Fra: Thornton 1980: 67-68)

Poenget uttrykkes også i ordtaksform:

*Atén birta i axasán, Looaa toorén ga ya/áan.*

"Hvis vi alle er enige oss imellom, må *Looaa* også være enig med oss."

## Politisk kommunikasjon

Som jeg har forsøkt å vise ovenfor er politiske avgjørelser og mål i stor grad uttrykt og forklart som religiøst betingede handlinger. Slike handlinger tillegges ikke bare direkte innvirkning på omgivelsene, men er også viktige uttrykk for iraqwenes oppfattelse av virkeligheten rundt dem. Iraqwenes karakteristiske måte å kommunisere om og gjennomføre politikk på - gjennom rituelle eller symbolske uttrykk - vil imidlertid lett kunne føre til feiltolkninger. Det ser ut til at alle nabofolkene har stereotypier om iraqwene som et innesluttet, vanskelig tilgjengelig, eller direkte løgnaktig<sup>18</sup> folk, noe som i stor grad kan tilskrives denne bevisste eller ubevisste preferansen av symbolsk kommunikasjon framfor direkte og åpne uttrykk. Tendensen uttrykkes også gjennom ordtak som: "Vet du noe, så hold det for deg selv!" eller: "Har du noe, så gjem det bort!"

Stemmeseddelen er et moderne element som for fullt ble introdusert blant iraqwer ved valget på nasjonalforsamling i 1960. Som uttrykksform synes den å kunne harmonere med iraqwenes preferanse for symbolske eller rituelle uttrykk framfor åpne konfrontasjoner. Ved siden av de tillagte effektive aspektene ved *fiiro* og *sluufay*, kan bønnene betraktes som midler for å uttrykke meninger og kommunisere om fremmede fenomener som f.eks. "operation" (se side 37-38), på en måte som ikke er tilgjengelig for omverdenen. På samme måte kan stemmeseddelen - som uttrykk for ens meninger - legges i valgurnen og ha effekt, uten at det involverer et åpent og dermed risikabelt uttrykk for motstand eller misnøye. Det samlede resultatet av de avgitte stemmene er imidlertid høyst offisielt og åpent. Resultatet av valget i 1960 ble at i 70 av de 71 valgdistriktene i Tanganyika vant TANU<sup>19</sup>-kandidater med svært god margin til motkandidatene som stilte. Det vakte derfor stor oppsikt at den offisielle TANU-kandidaten i Mbulu District - som er sterkt iraqw-dominert - ble slått av den opposisjonelle kandidaten H.E. Sarwatt. Sarwatt, som selv var medlem av TANU<sup>20</sup>, ble deretter utvist fra partiet, og han ble av enkelte grupperinger

---

<sup>18</sup> Bagshawe (1926: 64) beskriver iraqwene som "not truthful, often lying without cause, to be on the safe side."

<sup>19</sup> TANU (Tanganyika African National Union) ble senere omdøpt til Chama Cha Mapinduzi ("Revolusjonspartiet").

<sup>20</sup> Hvorvidt medlemskap i TANU kan sies å reflektere sympati med partiets politikk, synes usikkert i lys av de rekrutteringsmetodene som ble brukt:

TANU has been unpopular because some people have become members as a result of threats and force. For example when a person came to sell his ox, sheep, or

sentralt i TANU truet med oppbanking om han holdt politiske møter i Mbulu. Senere ble han imidlertid gjenopptatt i partiet og i 1964 valgt som varaordfører i parlamentet (Listowel 1965: 380, Tordoff 1967: 59, Hopkins 1971: 23, se også Nyerere 1966: 134). Resultatet, som må kunne betraktes som en refleksjon av en utbredt skepsis til TANU, kunne neppe ha vært forutsagt ved hjelp av overfladiske undersøkelser fra utenforståendes side.

### Parallele politiske systemer

I mange samfunn kunne kolonimyndighetene erstatte eller inkorporere allerede eksisterende politiske og hierarkiske systemer for å oppnå kontroll over de områdene det gjaldt. Blant iraqwene var det imidlertid ikke noe klart definert å erstatte, og heller ikke å inkorporere i de nye strukturene. Det siste ble forsøkt, ved at kolonimyndighetene identifiserte *qwaslare* som sentrale personer i det tradisjonelle iraqw-samfunnet og utnevnte medlemmer av Maanda-klanen til høvdinger og underhøvdinger. Disse fungerte imidlertid dårlig sett fra både kolonimyndighetenes og iraqw-folkets side, og ble raskt erstattet med andre. Et blick på hvilken plass *qwaslare* har - eller ikke har - i tradisjonell politisk struktur kan kanskje antyde enkelte årsaker til at dette ikke fungerte.

*Qwaslare* er sentrale religiøst kvalifiserte personer, men de deltar vanligvis ikke ved *kwaleema* (de eldres møte) hvor politiske beslutninger treffes. De kan - som Nade Bea - i kraft av sin religiøse posisjon få innvirkning på politiske avgjørelser, men dette må skje gjennom indirekte mekanismer, d.v.s. gjennom deres religiøse innflytelse på personer som har en mer sekulært legitimert autoritet (*bariisee* og *kahamusee*). De "store" *qwaslare*, som rituelle eksperter, bør stå utenfor den sekulære sfæren, og det synes som om deres "sakralitet" er avhengig av dette. At flere av de "store" *qwaslare* er bosatt i relativt perifere områder av iraqw-land, er neppe helt tilfeldig. Betegnelsen *qwaslare* har etterhvert fått anvendelse utover iraqwenes rituelle eksperter, og det er illustrerende nok ikke administratorer eller høvdinger, men skandinaviske leger på Haydom-sykehuset som er blitt inkludert i kategorien.

Da *qwaslare* fra Maanda-klanen plutselig ble utnevnt til høvdinger, kan dette - med Rappaports (1971: 35) termer - beskrives som et evolusjonistisk hopp fra et samfunn basert på "sanctified regulatory mechanisms" til opprettelsen av sentraliserte politiske institusjoner som var mer basert på sekulær og teknologisk betinget makt. I mange andre samfunn i Øst-Afrika hadde denne utviklingen

---

goat at the auction place, he would be compelled to buy a membership card. It was also a rule in the area for a person to possess a TANU membership card before he would be allowed to brew pombe (mais- eller hirseøl). So today a situation exists where most villagers - at least all household heads - are TANU members while very few of them pay party dues. (Quorro 1971: 53-54)

gradvis funnet sted allerede før tyskerne gjorde sin innflytelse gjeldende. Ifølge Roberts (1969: 58) var dette et resultat av kontakten med handelsfolk fra kysten og den våpenteknologi de brakte med seg. Iraqw-land lå imidlertid utenfor de gamle handelsrutene, og forble upåvirket av den generelle utviklingen fram til tyskerne kom like før århundreskiftet.

Når enkelte av iraqwenes *qwaslare* praktisk talt over natten ble utnevnt til politiske ledere som skulle innkreve skatter, kan en tenke seg andre grunner til at dette ble problematisk. Isara (den første kolonihøvdingen) hadde tydeligvis få direkte maktmidler til disposisjon, og måtte få unnsetning helt fra Moshi da det oppstod problemer i 1906 (Iliffe 1969b: 162). Det avgjørende synes imidlertid å være det som kan avledes av Rappaports (1971: 41) generelle regel om at "sanctity is degraded by power". Tapet av *qwaslare* som rituelle eksperter var kanskje vel så traumatisk og truende som deres gjenfødselse som skatteinnsamlere med våpen i hånd. I allefall ser det ut til at da kolonimyndighetene begynte å innsette høvdinger fra andre klaner, kom det nye politiske systemet til å fungere langt bedre sett fra begge parter. Jeg skal senere vise at dette skillet mellom religiøs og sekulær sfære er av mer generell karakter, og argumentere for at slik dikotomisering har spilt en viktig rolle for religiøs kontinuitet.

Det måtte altså opprettes et helt nytt hierarkisk politisk system, som skulle fylle det europeerne oppfattet som et politisk vakuum, og som derfor var fremmed for det tradisjonelle iraqw-samfunnet. Selv om det nye politiske systemet kom til å overta enkelte oppgaver som *bariisee* og *kahamusee* hadde hatt tidligere, var de fleste av dets funksjoner også nye og fremmede. Enkelte av disse, som f.eks. innkreving av skatter og utkommandering av arbeidskraft, var klart upopulære blant folk. Det nye systemet viste seg imidlertid raskt å også kunne influere utviklingen på en måte som iraqwene oppfattet som positiv. Det ble bevilget økonomisk støtte til utviklingsprosjekter, bl.a. for å utrydde tsetse-fluen, og pasifiseringen av maasaiene er noe iraqwene neppe kunne ha oppnådd om ikke kolonimyndighetene hadde vært tilstede.

Det faktum at tradisjonelle strukturer ikke ble erstattet, innebar imidlertid også at de var i stand til å ha kontinuitet innenfor de nye rammene, og de forble relativt upåvirket av det nye implementerte politiske systemet. Dette kunne la seg gjøre p.g.a. de fundamentalt forskjellige prinsippene som lå til grunn for de to systemene. Ved å utføre ritualer og anvende *qwaslares* medisiner og ved å ta forholdsregler mot *meeta* og *daari* mener iraqwene å kunne influere sin egen virkelighet, og ved å være enige og solidariske med hverandre sikrer de seg *Looaas* gunst, og dermed også det de måtte trenge. Men kolonimyndighetenes tilstedeværelse viste seg altså å kunne brukes til å nå enkelte av de samme målene.

Mer aktive strategier ble etterhvert tatt i bruk, og høvdingene - som i flere tilfeller ble valgt av iraqwene selv - ble ikke bare redskaper for myndighetene,

men også midler som iraqwene selv kunne bruke i møtet med den nye virkeligheten. På tross av skyggesider som skatter og upopulære lover, fikk høvdingene en ny og verdsett funksjon i det å kunne påvirke omverdenen på en slik måte at iraqwene kunne realisere viktige overordnede mål og verdier: tilgang på land og mulighet for territoriell ekspansjon, og fravær av åpen konflikt. Posisjonene som høvding og underhøvding ble ikke betraktet som erstatninger for tradisjonelle strukturer, men som et komplementært og etterhvert nødvendig tillegg til dem. Dette ga seg det uttrykk at enkelte *kahamusee*, som ble valgt eller utnevnt til stillinger i administrasjonen, oppga sine tradisjonelle posisjoner (Winter 1955: 19). Det ble derfor lite overlapping mellom sentrale personer i tradisjonelt og moderne system, og de har kunnet eksistere parallelt og relativt upåvirket av hverandre. Høvdingesystemet, og senere partiapparatet, hadde - og har - mer eller mindre klart definerte sekulære funksjoner, mens *qwaslare* og *kahamusee* tar seg av iraqwenes forhold til åndsmaktene.

De to systemene er naturligvis ikke uten berøringspunkter, og forholdet har ikke vært konfliktfritt. I 1930 ble det kvinnelige initieringsritualet *marmo* forbudt, og den utnevnte kristne høvdingen Michael Ahho skal ha sørget for at alle jenter som var inne i sine seklusjonsperioder med makt ble brakt ut av husene hvor de egentlig skulle ha vært i 6 mndr. eller mer (Thornton 1980: 221).<sup>21</sup>

Forsøk på å knytte systemene sterkere sammen har i begrenset grad vært vellykket. Malley (1970: 9) nevner en offisiell leder som protesterte mot en marsj som innbyggerne i Dareda organiserte for å skaffe medisiner fra en *qwaslarmo*, noe som førte til at han selv ble "boikottet" av resten av innbyggerne. Samme sted ble det gjort et mislykket forsøk på å innføre "boikott" (som må bety den tradisjonelle sanksjonsformen *bayni*) og øl-bøter (som har klart religiøse funksjoner i tradisjonell rett, se side 118) som straff for innbyggere som ikke møtte opp til myndighetenes arbeidsprosjekter (*ibid*: 41). Folk var tydeligvis ikke villig til å godta sammenblandingen av tradisjonelle og moderne, eller kanskje mer korrekt: religiøse og sekulære sfærer, og det insisteres altså på at dikotomien mellom de to opprettholdes. Når informanter oversetter begrepet *ohome*, som er gaver i form av mais, honning eller kveg som sendes til *qwaslare* for å sikre seg deres velvilje, er det derfor ikke kodi (skatt) eller mchango (innsamling), men sadaka (kollekt) som velges.

Den tradisjonelle sfærens vektlegging av rituelle midler eller unnvikelsesstrategier, har ført til få *åpne* konflikter, uten at dette sier noe

---

<sup>21</sup> Perham (1976: 95) nevner en episode som tyder på at nettopp Michael Ahho hadde en av sine døtre i seklusjon p.g.a. *marmo* året før dette skjedde. Hun skriver i sine dagboksnotater: "With some difficulty I dragged her out to the door and got a picture, rather a fine one I think." (!)

avgjørende om hvor omfattende og drastiske enkelte konsekvenser av møtet med det nye har vært.

Partiapparatet og nasjonalstaten representerer relativt viktige nye faktorer som iraqwene må forholde seg til, men dette er bare en del av en stadig økende mengde nye elementer som strømmer inn i deres virkelighet. Når disse skal takles, henvender iraqwene seg til *Looaa*:

*Oh Looaa, my mother, creator of all things, you are invisible. You are the helper of the weak and the strong. Help us! We are your helpless worms on whose backs any evil can stamp without notice.*

(Hauge 1981: 13)

I det faktum at ting legges fram for *Looaa*, og at det forventes at hennes svar skal manifestere seg i hvordan virkeligheten utvikler seg, ligger det en selvlegitimerende prosess. Det som kommer, og blir værende, det skjer med *Looaas* vilje. Det er derfor ingen grunnleggende motsetning mellom alt det nye som er kommet - og forblitt - og *Looaa*. Permanens gir legitimitet.

I individers bevissthet og menneskers sosiale forhold settes det imidlertid igang prosesser som det er langt vanskeligere å beskrive. Det nye skal plasseres i meningssystemer som iraqwene kan leve med, og veien fram til dette ubevisste målet går gjennom komplekse kognitive og kulturelle prosesser. Det finner sted intraindividuell og sosial diskurs om hvordan verden skal henge sammen, og samtidig skal enkeltmennesket foreta valg av strategier for å nå sine mer bevisste og jordnære mål. At iraqwene virkelig fører en slik diskurs, og at de finner mening i sin stadig skiftende virkelighet gjennom slike prosesser, skal jeg komme tilbake til senere i oppgaven. Det at de benytter seg av nye elementer og muligheter til å realisere mer håndfaste verdier og mål, gir seg klarere og mer entydige utslag.

Historien om Michael Ahho ovenfor (se side 27) reflekterer ikke bare at iraqwene setter lurhet som egenskap høyt, men også at de mener å ha vært lure nok til å benytte seg av det nye politiske systemet til å realisere mål de ellers ikke hadde kunnet nå. Så tidlig som rundt 1930 stod Mikhael Ahho sterkt nok til å kunne protestere mot - og få stanset - britenes utdeling av jord til tyske og sør-afrikanske immigranter i Karatu- og Oldeani-området (Raikes 1975c: 88), noe som må ha hatt avgjørende betydning for iraqwenes ekspansjonsmuligheter i den retningen. Britenes velvilje overfor iraqwenes ønsker kan neppe betraktes isolert fra enkelte av iraqw-samfunnets karakteristika. Iraqwenes "fredelighet" og det faktum at de var fastboende jordbrukere står i kontrast til de "aggressive" og nomadiske eller semi-nomadiske tatogaene og maasaiene, som må ha vært langt vanskeligere å kontrollere og å skattlegge. Britenes beskrivelser av iraqwene åpenbarer dessuten en ikke ubetydelig begeistring for deres "hamittiske" rasemessige opphav og utseende (se side 65).



Michael Ahho har idag fått en plass i iraqwenes bevissthet som en av fortidens helter, men han er ikke enestående i så måte. Den opposisjonelle kandidaten som vakte nasjonal oppsikt ved å vinne valget i 1960, var ikke noen representant for tradisjonisme eller generell motstand mot sentraladministrasjon. Tvertimot, han var sønn av den siste kolonihøvdingen. Høvdingesystemet var i 1960 blitt en etablert og integrert del av iraqwenes syn på, og strategi overfor, omverdenen, og Sarwatt-familien var verdsatt for dette. Valget av Sarwatt reflekterer derfor ikke bare skepsis til den unge nasjonalstaten. Iraqwene hadde i løpet av et halvt århundre akseptert og integrert et totalt fremmed politisk system til de grader at de forsøkte å beholde det når alle andre benyttet anledningen til å kvitte seg med det, noe som ikke bare vitner om konservativisme, men også stor grad av adaptabilitet. I stedet for å betrakte iraqw-samfunnet som vel inkorporert i de fremmede systemene, kan det kanskje vise seg like fruktbart å betrakte det fremmede som inkorporert i iraqw-samfunnet.

## Konklusjon

Ved begynnelsen av dette århundret, var iraqw-samfunnet preget av stor befolkningstetthet, og de praktiserte intensivt og avansert jordbruk. Selv om det fantes andre lommer i Tanzania med de samme nevnte trekkene, skiller iraqw-samfunnet seg ut ved at de ikke hadde noen form for sentraliserte politiske institusjoner (Iliffe 1979: 21). Tidligere beskrivelser har heller ikke kunnet berette om noe sterkt eller territorielt manifestert slektskapssystem.

Winter (1966) har imidlertid isolert tradisjonell religion som en viktig integrerende faktor i iraqw-samfunnet. Forsøk på å beskrive tradisjonell sosial og politisk struktur uten å ta hensyn til religion er derfor meningsløst. *Bariisees*, *kahamusees* og *qwaslares* innflytelse og autoritet har sitt avgjørende legitimerende grunnlag i religionen, og det er deres kontroll av viktige ritualer som gir dem politisk og juridisk innflytelse.

Under kolonitiden fikk iraqwene et nytt lederskap å forholde seg til, og dette ble integrert som et parallelt politisk system med et helt annet legitimeringsgrunnlag. Høvdingesystemet representerte ikke bare myndighetens interesser overfor folket, men fikk etterhvert en annen type legitimitet ved at det ble et av iraqwenes redskaper i utøving av innflytelse på de samme myndighetene, og omverdenen.

Gitt religionens sentrale rolle for politisk og sosial struktur i det før-koloniale iraqw-samfunnet, kan en forvente at de tildels dramatiske politiske endringene i dette århundret må ha hatt konsekvenser i form av religiøs endring. Dette skal jeg behandle nærmere i kapittel 7, og forsøke å vise at religionen ikke bare har endret seg, men at den også har tjent iraqwene som et viktig og allsidig redskap i møtet med alt det fremmede som dette århundret har brakt til iraqw-land.

## Agnatisk slektskap og klantilhørighet

### Slektskap og rom

Flere har bemerket at slektskap som organiserende prinsipp ser ut til å spille en relativt lite viktig rolle i iraqw-samfunnet (Thomas 1969: 22, Kamera 1978: vii, Winter 1955: 2, Thornton 1980), og at politisk og sosial aktivitet i stor grad domineres av andre grunnleggende prinsipper. Winter (1955: 9) har fremhevet religion som en viktig integrerende faktor, og at tradisjonell religion legger vekt på "spatial concepts", noe Thornton har gjort til temaet for sin Ph.D.-avhandling. Sistnevnte skriver i innledningen at:

For the Iraqw, however, categories and relations of space, not kin or chiefship, underlie all social organization above that of the domestic group. It is the principles of a spatial order - not principles of hierarchy, "shared substance", or economy - that integrate independent single-family homesteads, the smallest productive and reproductive units, into larger social and political units. (Thornton 1980: 1)

Romlige kategorier spiller sannsynligvis en ideologisk rolle i alle samfunn, men hvor stor vekt det har som organiserende prinsipp, vil variere. Når det gjelder iraqwene ser det ut til at slike prinsipper spiller viktige roller, og flere har hevdet at de går på bekostning av betydningen av annen organiserende ideologi som f.eks. slektskap. I enkelte samfunn finner en at disse to prinsippene er overlappende, ved at territorialitet i stor grad bestemmes av slektskap. En slik kongruens finner en imidlertid i liten grad blant iraqwene, og de fleste nabolag i iraqw-land vil bestå av medlemmer av flere klaner. Det synes også klart at når det gjelder kriteriene for deltagelse ved sosiale eller rituelle anledninger, er det nærhet i rom som dominerer. Selv ved ofringer til de dødes ånder (*gi'i*) - hvor en skulle forvente at deltageres slektskapsforhold til den avdøde er viktig - finner en at naboer av andre klaner ikke bare er tilstede, men også er essensielle for at ritualet skal ha effekt (Winter 1964: 108).

Thornton argumenterer overbevisende for at "spatial categories" virkelig spiller en viktig rolle for sosial organisasjon blant iraqwene, men han synes å forutsette at dette som organiserende prinsipp nødvendigvis må stå i motsetning til - og gå på bekostning av - slektskapsprinsippers viktighet. Når Thornton ved

flere anledninger understreker iraqwenes svake vektlegging av slektskap, antyder han at dette oppveies av en tilsvarende sterk vekt på "spatial categories". At slike prinsipper er opposisjonelle - og ikke komplementære - er imidlertid neppe så selvinnslysende som en får inntrykk av (jfr. Whisson 1982: 93). Mye tyder på at slike forutsetninger har kommet til å farge Thorntons fremstilling av slektskapets eller klantilhørighetens perifere rolle i iraqw-samfunnet. Winters fremstilling av religion som "erstatning" for ikke-eksisterende slektskapsrelasjoner, kan på lignende måter ha ført til det samme resultatet, om ikke i samme grad. Jeg skal i det følgende argumentere for at agnatisk slektskap og klantilhørighet er blitt tildels sterkt undervurdert som organiserende prinsipp blant iraqwene.

Thorntons og Winters beskrivelser av iraqwenes klansystem og dets sosiale funksjoner har i all hovedsak konkludert med at det regulerer lite bortsett fra det å bestemme hvem som kan gifte seg med hvem:

A person is prohibited from marrying a member of the *tlahhay* (klan) of all of his grandparents. The *tlahhay* appears to have no other social function. It never serves to mobilize labor or resources of any kind. (Thornton 1980: 112)

Winter (1966: 162) nevner i tillegg at klantilhørighet brukes som utgangspunkt for konversasjon og leting etter felles referansepunkter i møter mellom iraqwer som ikke kjenner hverandre.<sup>1</sup>

Det er imidlertid påfallende at på tross av slektskapets angivelige og tilsynelatende svake betydning for sosial organisasjon, ser det ut til at klansystemet har en sentral posisjon i folks bevissthet. I et forsøk på å få oversikt over hvor stor grad av territoriell sammenblanding det er av klaner i Maghang, gikk jeg systematisk gjennom en liste<sup>2</sup> over 121 klaner sammen med to informanter. På denne måten kunne jeg konstatere at 97 av dem med sikkerhet var representert i og rundt landsbyen. Det påfallende med denne undersøkelsen er imidlertid ikke bare i hvor stor grad klanene er territoriell sammenblandet, men også det faktum at informantene - på tross av denne kompleksiteten - hadde oversikt over klantilhørigheten til et svært høyt antall mennesker.

---

<sup>1</sup> Winters uttalelse kan kanskje synes banal for utenforstående. En trenger imidlertid ikke mye erfaring med iraqwene for å kunne tenke seg at klantilhørighet kan brukes som et forløsende middel i møtet mellom fremmede. Stereotypiene om iraqwene som innesluttet og vanskelig tilgjengelige, reflekterer et trekk som i høyeste grad fortsatt er tilstede i iraqw-samfunnet. Hvorvidt iraqwene selv oppfatter stemningen så trykkende som de mange som har opplevd fenomenet, er imidlertid et annet spørsmål.

<sup>2</sup> Basert på Nordbustads (1978a: 23) liste over iraqw-klaner og supplert med enkelte andre klaner jeg har registrert i Maghang og i annen litteratur. Listen skulle være på det nærmeste uttømmende.

Flere av de representantene fra andre etniske grupper som bor i Maghang, har levd der i flere tiår, og de kan i høy grad betraktes som integrert i iraqw-samfunnet. De har gjerne giftet seg med lokale iraqw kvinner, og behersker iraqw-språket. Jeg har ikke kunnet finne at denne gruppen ekskluderes fra noen som helst sosiale eller rituelle sammenhenger. Det er imidlertid påfallende at svært mange iraqwer i landsbyen, inkludert de to nevnte informantene, ofte ikke vet med sikkerhet hvilken etnisk tilhørighet disse menneskene har. Flere av dem som forveksles er iramba eller isanzu, og dette kan synes forståelig ut fra det faktum at disse to gruppene kategoriseres med samme betegnelse på iraqw-språket (*Maanda Uwa* eller "vest-bantuer"). Det er imidlertid også eksempler på at de etniske kategoriene hadza og isanzu blandes sammen.<sup>3</sup> På tross av iraqwenes forskjellige kvalitative forhold til hver enkelt av disse etniske gruppene (se kapittel 5), er dette altså kunnskap som ser ut til å ha mindre generell relevans enn kjennskap til iraqwenes klanilhørighet.

Kesby (1977: 84), som har skrevet en etnografisk oversikt over Øst-Afrika, bemerker at iraqwenes genealogiske kunnskaper er langt mer omfattende enn hos de fleste andre folk i regionen. I en tid da en rekke sider ved iraqw samfunn og kultur er i sterk endring, er det påfallende at klansystemets avgjørende rolle for bestemmelse av mulige og ikke-mulige kombinasjoner av ektefeller i stor grad står uendret. På tross av store anstrengelser lyktes det meg ikke å finne eksempler på at incest-reglene har vært brutt i Maghang. Disse reglene - som ekskluderer et stort antall mennesker som potensielle ektefeller - følges tydeligvis konsekvent av alle grupperinger, og uavhengig av religionstilhørighet, utdanning o.l. Eventuelle brudd sanksjoneres angivelig direkte fra *Looaa*, og med ødeleggende styrke.

Urenhet i forbindelse med føretekenskapelig fødsel, synes å ha sammenheng med det faktum at barnet dette resulterer i vil bli stående uten klanilhørighet. Det at denne typen *meeta* - i motsetning til flere andre typer - fremdeles står sterkt, sier derfor også noe om viktigheten av klanilhørighet som klassifikasjonskriterium.

Jeg har tidligere nevnt at tilskrivning av etnisk identitet i stor grad er basert på den etniske klassifiseringen av klanen en tilhører, og skal senere vise at klansystemet fungerer inkluderende og integrerende i forhold til mennesker av fremmed etnisk opprinnelse gjennom adopsjonsmekanismer, og ved at det opprettes eller podes på nye klaner for disse.

En rekke klaner forbindes med spesifikke rituelle eller medisinske evner eller kunnskaper, og vil ha *qwaslare* som er istand til å beskytte mot uhell, sykdom og ondskap (f.eks. klanene Sule, Fiso, Malley, Maanda, Tipe, Naman og

---

<sup>3</sup> Tatogaene i Maghang er et unntak i så måte, og iraqwene har ikke bare oversikt over hvem som er tatoga, men også hvilke av tatoga-klanene de tilhører.

Karama). Andre klaner tillegges spesifikke evner og kunnskaper m.h.t. omskjæring (Masangu-klanen) eller trolldom (Panga-klanen).

Opplysningene ovenfor, og andre forhold som f.eks. praktiseringen av "ghost marriage"<sup>4</sup>, levirat<sup>5</sup> og at agnater har seksuelle rettigheter i hverandres koner, kan synes overraskende på bakgrunn av den angivelig svake rollen slektskap eller klan tilhørighet spiller for sosial organisasjon, slik dette er blitt presentert og dokumentert av tidligere. I den sparsomme litteraturen som er skrevet av forfattere som selv er iraqw (eks. Burra 1985), eller som har vokst opp i området (Ramadhani 1955), finner en derimot en generell og langt sterkere vektlegging av slektskap som organiserende prinsipp. Burra (1985: 36) skriver bl.a.:

When I was of "circumcision age" I had to walk about sixty miles to follow such a ceremony which was held in the house of a member of my clan where sixty-nine of us were circumcised on that day and there were only three boys who were not from our clan.

Thornton (1980: 73) illustrerer slektskapets perifere rolle ved bl.a. å henvise til at ledere "are significantly not called "father" or some other term that would indicate political position in an idiom of kinship". Dette kan imidlertid ikke generaliseres til Maghang. *Kahamusmo* Tua Maasáy omtales ofte som nettopp *babu* ("far"), og lederne for tradisjonelle ungdomsorganisasjoner har de institusjonelle titlene *babu daqai* ("guttenes far") og *aîr dasi* ("jentenes mor"). Winters (1955: 9) generelle påstand om at urenhet i forbindelse med *meeta* ikke følger slektskapslinjer, er også i begrenset grad riktig i en Maghang-kontekst. Enkelte typer *meeta* - f.eks. ved selvmord - affiserer i høyeste grad slektinger, selv om de ikke bor i nærheten av den avdødes hushold. Det er liten grunn til å anta at dette fenomenet er eksklusivt for Maghang, og er da også beskrevet av Ng'aida (1975: 13-14).

En viktig del av årsaken til at slektskap er blitt undervurdert synes å ligge i at en rekke faktorer har begrenset - eller preget - i hvilken grad klansystemet som ideologi har latt seg spille ut i faktisk eller observerbar sosial organisasjon,

---

<sup>4</sup> En mann som dør barnløs vil kunne få etterkommere gjennom en "skygge-kone" (en direkte oversettelse av *harér hhantee*), d.v.s. en kvinne som gifter seg med - og føder barn for - den avdøde. På samme måte kan barnløse ektepar, eller en enslig barnløs kvinne, få barnebarn ved at en "skygge-kone" - vanligvis en iramba-jente - føder barn for en ikke-eksisterende sønn.

<sup>5</sup> Iraqwene praktiserer levirat, men uten at dette er obligatorisk. Barn som enken eventuelt måtte føde med sine svogere eller andre som genitorer, blir klassifisert som den avdødes barn.

Ved tradisjonelle bryllup gjennomføres det et faktisk eller fiktivt rituelt samleie mellom bruden og en av brudgommens brødre.

noe jeg skal forsøke å gjøre rede for nedenfor.

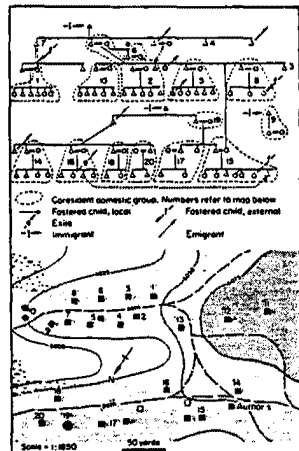
## Slektskap og territorium

Thornton (1980: 6) beskriver iraqwene som neolokale, og hevder at dette - sammen med enkelte trekk ved *meeta* - fører til at de eldste barna har en tendens til å etablere hushold langt borte fra foreldrene, med en brokete territoriell distribusjon av slektsgrupper som resultat. At en tendens til oppsplitting av slike grupper virkelig er tilstede, er blitt dokumentert fra flere steder i Mbulu. Hvorvidt dette er et utslag av neolokalitet som ideologisk prinsipp, er imidlertid mer tvilsomt. Jeg skal i det følgende argumentere for at tendenser til bosetning borte fra sine agnater har sin årsak i ytre eller ikke-ideologiske faktorer, og at i den grad det er meningsfullt å klassifisere iraqwene preferanser med slike betegnelser, er virilokalitet et bedre begrepsvalg.

Thornton (1980: 109,255) som beskriver iraqwene som "exclusively neolocal" og "strongly neolocal" presenterer et kart over lokalsamfunnet hvor han gjorde feltarbeid, og har der påført hva slags slektskapsrelasjoner som foreligger mellom naboene. Det forbløffende med dette kartet er imidlertid at det viser hva en i et komparativt perspektiv må kunne klassifisere som stor grad av *virilokal* bosetning<sup>6</sup> (se til høyre).

Da iraqwene<sup>7</sup> kom til *Iraqwa Da'aw*-området for 2-300 år siden må de ha vært relativt få i antall, og befolkningstettheten var derfor liten. Dersom min påstand om at sønner vanligvis foretrekker å bo i nærheten av sine fedre eller agnater er

riktig, skulle en forvente at det oppstod en viss kongruens mellom klantilhørighet og territorialitet. I *Iraqwa Da'aw* finner en idag indikasjoner på et slik samsvar i form av områder som bærer samme navn som den tallmessig



(Thornton 1980: 108)

<sup>6</sup> Dette misforholdet er også påpekt av Whisson (1982: 93) i hans anmeldelse av Thorntons bok.

<sup>7</sup> Hvorvidt dette folket på det tidspunktet kalte seg "iraqw" er sannsynligvis umulig å avgjøre. Det finnes en rekke eksempler på at etniske betegnelser (inkludert selvbetegnende varianter) i denne regionen har en relativt kort historie. Bruk av termen "iraqwenes forfedre" er forøvrig heller ikke helt tilfredsstillende i slike sammenhenger, da de aller fleste av iraqwenes klaner har sin opprinnelse i en person fra en annen etnisk gruppe.

dominerende klanen blant innbyggerne (Winter 1955: 3).<sup>8</sup> Huntingford (1953: 128)<sup>9</sup> presenterer opplysninger som tyder på at en slik kongruens mellom klantilhørighet og territorialitet i *Irqwa Da'áw* var såpass sterk for bare 50 år siden at en kunne snakke om at klanene "eide" bestemte landområder.

Eldre informanter i Maghang kunne bekrefte dette, men i hvilken grad slike utsagn gjenspeiler en historisk virkelighet, er ikke det viktigste her. Fra folk i Maghang har jeg fått informasjon om forholdene i "moderlandet" *Irqwa Da'áw*, og som har vist seg å ikke stemme helt med hva Mous, Thornton, Winter, og andre informanter har beskrevet derfra. Måten å snakke om fortiden og *Irqwa Da'áw* kan imidlertid også betraktes som utsagn som indikerer hvordan ting "burde" være her og nå. Det samme gjelder til en viss grad fremtiden, eller det hinsidige. Ifølge tradisjonell religion går de døde til en underverden som på mange måter ligner de levendes verden. Som med så mange andre sider ved iraqwenes tradisjonelle religion, finnes det ikke helt klare og felles oppfatninger om hvordan ting *er* eller henger sammen i underverdenen. Det er imidlertid en utbredt oppfatning at de døde i underverdenen har mer kveg enn de levende, og at hver klan har sitt eget territorium. Begge deler reflekterer sentrale verdier i iraqwenes denne-sidige liv.

Da det ble knapphet på land mot slutten av forrige århundre, førte dette til at enkeltfamilier begynte å flytte ut på de mindre fruktbare høyslettene rundt *Irqwa Da'áw*. Overskudds-befolkningen fra ulike klaner slo seg ned i disse perifere områdene og kom til å danne nye territorielle grupper med en brokete klanmessig sammensetning. Da tse-tse-fluen ble utryddet i det sør-vestre hjørnet av Mbulu, ble plutselig store nye landområder egnet for fast bosetning. Ekspansjonen inn i disse områdene fikk karakter av en masseutvandring som ble ledet av *kahamusee*. De familiene som fulgte Tua Maasáy til Maghang kom hovedsakelig fra utkanten av *Irqwa Da'áw* og var derfor preget av kompleksitet m.h.t. slektskapsmessig sammensetning. Mange av emigrantenes opprinnelige naborelasjoner ble opprettholdt ved at de som hadde bodd i nærheten av hverandre tidligere, valgte å gjøre det samme som immigranter i Maghang.

Fram til det siste tiåret var det ikke knapphet på land i Maghang, og forholdene i årene etter 1953 lå derfor til rette for at den neste generasjonen kunne bosette seg relativt fritt, og i tråd med sine preferanser:

---

<sup>8</sup> Av de syv navngitte "seksjonene" som ifølge Thornton (1980: 89) utgjør den største territorielle enheten Kwermutl i *Irqwa Da'áw*, har fire betegnelser som også er klan-navn (jfr. Nordbustad 1978a: 22-23).

<sup>9</sup> Huntingford har ikke selv utført studier av iraqwene, og baserer seg på ikke-publisert eller personlig kommunisert materiale fra H. A. Fosbrooke, som har gjennomført omfattende studier av iraqwene for 40-50 år siden. Fosbrooke har imidlertid publisert svært lite av sitt materiale.

De fem Buxáy-brødrene emigrerte på ulike tidspunkter i 50- og 60-årene fra Daudi hvor deres far nå bor alene. De oppgir knapphet på land som årsak til at de valgte flytte til Maghang. De fire eldste er gift og etablert med familie i landsbyen, og den yngste bor i en av sine eldre brødres hushold.

Den eldste av brødrene, Gaaghee, har 11 barn og de to eldste sønnene har flyttet ut av husholdet. Den ene av disse er gift og har etablert et nytt hushold på to av sine farbrødres grunn, mens den andre, Bartolomayo, har satt opp sitt eget hus rett ved farens, men utenfor tornejerdet. Bartolomayo er enda ikke gift og betrakter det lille huset sitt som midlertidig, og sier at når han snart skal gifte seg vil han flytte bort fra Maghang og til grenselandet mot barabaigene. Han håper da å få med seg en av sine yngre brødre. Helst ville han foretrukket å bli i Maghang, men dette lar seg ikke gjøre fordi alt land er utdelt og farens åker kan ikke fø flere mennesker enn den gjør idag.

De seks husholdene som Buxáy-brødrene og deres sønner har opprettet i Maghang, grenser alle opp mot hverandre, og når det arrangeres øl-dugnad (*slaqwe*) arbeider de sammen, og utgjør omtrent 3/4 av arbeidsstyrken i nabolaget som er basis for *slaqwe*.

Fram til idag har altså samtlige medlemmer av Buxáy-familien valgt å bosette seg sammen med sine agnater i Maghang, men mønsteret er igjen iferd med å brytes som et resultat av knapphet på land. Bartolomayo vil etter all sannsynlighet etablere sitt hushold over 20 km. fra sine agnater.

Dette mønsteret er på mange måter typisk for bosetningen i Maghang. Hvor det har vært praktisk mulig, har agnatiske slektinger i stor grad etablert seg i nærheten av hverandre. Når dette idag vanskelig kan la seg gjennomføre, uttrykkes det eksplisitt fra begge sider av generasjonsskillet at den neste generasjonens emigrasjon er nødvendig, men ikke ønskelig.

De japanske etnografene som har publisert artikler om iraqwene, gjorde sine studier i Giting i Hanang District, et sted som i likhet med Maghang ligger i iraqwenes ekspansjonsområder. Selv om ingen av dem har fokusert direkte på slektskap og klan tilhørighet i forhold til territorialitet, presenterer de data som kan sammenlignes med forholdene og utviklingen i Maghang. På samme måte som mitt materiale indikerer for Maghang, var virilokalitet klart manifestert i faktiske lokale bosetningsmønstre i Giting, og Wada (1969a: 127) gir eksempler på at nye immigranter ble hjulpet av sine allerede etablerte klansfrender til å skaffe seg jord i nærheten av dem. Fukui (1970b: 122) nevner dessuten at den generasjonen som giftet seg i slutten av sekstiårene, "måtte" flytte ut i nye og fjerntliggende ekspansjonsområder, noe som altså er det samme som skjer i Maghang 20-30 år senere. Det er derfor en viss diskrepans mellom opplysningene ovenfor og Winters (1966: 168) generalisering: "The point is that kinship links are recognized between people who are neighbors because they are neighbors; they are not neighbors because of them."

Jeg har tidligere nevnt at urenheter i forbindelse med før-ekteskapelig fødsel ser ut til å ha sammenheng med problemene ved klassifiseringen av det nyfødte



barnet. Det eneste som er klart dersom barnet overlever, er at det ikke tilhører morens klan. Selv om denne typen *meeta* fremdeles står meget sterkt, er en rekke av forholdsreglene og idéene omkring den blitt modifisert i løpet av de siste tiårene. Et forhold som imidlertid *ikke* har endret seg er at det å føde et illegitimt barn i sin fars hus betraktes som det absolutt verste som kan skje i forbindelse med denne type *meeta*. En ser derfor at kristne iraqwer, som selv tar imot fødende ugifte kvinner, vil sende sin egen datter bort om hun skulle komme i samme situasjon. Dette påfallende sterke tabuet i forbindelse med lokaliteten for fødselen kan kanskje tolkes på flere måter, men det er nærliggende å foreslå at dette kan ha sammenheng med at det i slike tilfeller fødes et barn på en fremmed klans<sup>10</sup> eller families mest intime territorium, d.v.s. inne i huset.

Gjenforening av slekt og familie er forøvrig et tema som går igjen i iraqwenes folklore. Fortellingen om Simboya handler om en gutt som blir etterlatt i skogen som straff for at han en gang hjalp en elefant ut av farens felle. Han får så hjelp av den samme elefanten som tar han med til et fremmed land hvor Simboya etterhvert blir en rik mann. Det hele får imidlertid ikke sin lykkelige slutt før faren og resten av familien flytter etter, og slår seg ned sammen med Simboya.<sup>11</sup>

Knapphet på land er imidlertid ikke den eneste faktoren som har begrenset virilokale bosetningsmønstre. Iraquenes praktisering av utvisning av *daa/aluuse* eller andre uønskede personer<sup>12</sup> kan ha spilt en slik rolle, og flere har beskrevet tilfeller hvor familier flytter fra steder hvor de mener seg utsatt for *daari* (Winter 1955: 5, Wada 1969a: 129). I senere tid har muligheten til å inngå ekteskap hos District Commissionen på tross av foreldrenes vilje, i enkelte tilfeller forårsaket mer eller mindre permanente brudd på slektskapsrelasjoner,

---

<sup>10</sup> Det sies gjerne at slike barn ikke har noen klantilhørighet, men de kan i enkelte tilfeller forbindes med genitors klan på tross av at fødselen er skjedd utenfor ekteskap. Uansett vil imidlertid den klanen barnet assosieres med være forskjellig fra morens - og dermed også husholdshodets klan. Noe annet ville være utenkelig p.g.a. incestreglene. Brudd på disse (*hat'tik*) regner en med vil føre til at et eventuelt resulterende barn vil dø.

<sup>11</sup> Denne historien er godt kjent blant folk i Maghang, og er også samlet i lite avvikende versjoner fra flere steder i Mbulu (Kamera 1978: 39, Nordbustad & Naman 1978a, Whiteley 1958: 69). I irambaenes folklore finnes en fortelling som er lik m.h.t. alle viktige elementer bortsett fra ett. I stedet for at familien gjenforenes, slutter denne fortellingen med at sønnen dreper sin far (Johnson 1931: 344).

<sup>12</sup> Thornton (1980: 7) nevner også praktiseringen av eksilering av personer i *meeta* som en faktor bak territoriell spredning av kjernefamilien, men da dette i all hovedsak dreier seg om kvinner, har det liten relevans i denne sammenhengen. Kvinner vil alltid gifte seg ut av sin klan og bosette seg borte fra sine foreldre uavhengig av om de er i *meeta* eller ikke.

med en viss territoriell spredning av slektskapsgrupper som resultat. Videre har moderne elementer som lønnsarbeid og utdanning ført til individuell eller kjernefamilie-basert migrasjon.

Den komplekse sammensetningen av klaner i ekspansjonsområdene er derfor ikke et utslag av neolokalitet som ideologi, men heller en følge av at knapphet på land og andre faktorer hindrer eller begrenser realisering av en virilokal preferanse.

### Naboskap som erstatning for slektskapsrelasjoner?

Det faktum at naborelasjoner eller andre "spatial relations" ser ut til å spille viktige roller ved praktisk talt alle rituelle anledninger, indikerer at religion spiller en viktig rolle for integrering av lokale grupper som ikke har noe felles referansepunkt i slektskap, klan tilhørighet eller felles lojalitetsbånd til politiske ledere. Jeg har imidlertid vist ovenfor at klan tilhørighet og agnatisk slektskap eksisterer som et territorialitets-bestemmende og organiserende ideologisk prinsipp, og at dette på ulike historiske tidspunkt og under visse omstendigheter har manifestert seg i varierende grad av samsvar med faktisk territorialitet.

Når det har vært lite samsvar mellom slektskaps-ideologi og virkelighet, kan vekten på naboskapsrelasjoner en finner i ritualer og sosiale institusjoner forsøksvis betraktes som refleksjoner av - eller erstatninger for - slektskapsrelasjoner som er blitt brutt av geografisk avstand.

Winter (1964) beskriver hvordan en mann blir fortalt av *qwaslare* at årsaken til hans problemer ligger hos et avdød medlem (*gi'i*) av familien, og at han må ofre en okse for å "reparere" dette forholdet. I gjennomføringen av dette ritualet må alle *bariisee* i nabolaget komme for å spise eller å få med seg sin del av kjøttet, for at offeret skal ha virkning. I så måte skiller dette seg fra andre ritualer og offer til forfedre slik de er beskrevet fra andre samfunn i Afrika. Hvis en tenker seg naboene som erstatninger for slektninger som "burde" bodd der i stedet for dem, blir imidlertid likhetene med andre og mer typiske praktiseringer av forfedrekulter større.

En kan videre tenke seg at det utstrakte samarbeidet m.h.t. jordbruk og pastorale aktiviteter, i større grad har vært gjennomført med klanen eller slektsgruppen som rammeverk tidligere. Da familien Buxáy arrangerte *slaqwe* (øl-dugnad), var de fleste deltagerne Buxáys nære agnater, d.v.s. de var hans barn, brødre eller brors barn. Det synes klart at slektninger - selv om de bor litt lenger unna - i enkelte tilfeller går foran andre umiddelbare naboer ved sammensetning av deltagerne ved *slaqwe*. Bli den geografiske avstanden til slekt for stor - slik den i mange tilfeller er idag - blir imidlertid gjennomføringen av *slaqwe* på et slik grunnlag praktisk umulig. Om institusjonen skal ha kontinuitet, blir den eneste løsningen å samarbeide med naboer en ikke er i slekt med.

Når det gjelder tradisjonelle institusjoner som regulerer hjelp til fattige eller hushold som har vært utsatt for ulykker, fikk jeg vanligvis høre at de som i slike situasjoner hjelper med kveg som gave eller på utlån vil være den uheldiges naboer eller slektninger. Hvis en går til den eldste førstehånds beskrivelsen av slike institusjoner<sup>13</sup>, finner en at det i all hovedsak er klanen som nevnes som "hjelpere" i slike tilfeller. Ramadhani (1955: 24) skriver at den grad av hjelp en får i form av kveg er avhengig av hvor mange og hvor rike slektninger en har i området. I det hele tatt er det et gjennomgående trekk i Ramadhani's beskrivelse av iraqw-samfunnet at han bruker ord som "slekt" eller "klan" i forbindelser hvor andre og senere observatører har brukt "naboskap".

Når et barn fødes blir moren - og spesielt barnet - betraktet som sårbare overfor *meeta* og *daari*, og blir derfor isolert innendørs i opptil flere måneder. Moren skal heller ikke gjøre tungt arbeid, og i denne perioden får hun hjelp av mannens kvinnelige slektninger som kommer for å bo hos henne. Det hender imidlertid ofte at det er nabokvinner som tar seg av dette, noe informanter sier eksplisitt forekommer fordi mannens slektninger av forskjellige grunner - ofte p.g.a. stor avstand - ikke kan komme. I samtaler vedrørende deltagelse ved ritualer og sosiale institusjoner, ble det i Maghang ofte sagt at "det er naboen som kommer, fordi slekten<sup>14</sup> bor så langt unna."

Skulle disse institusjonene vært begrenset av slekten som rammeverk, ville de rett og slett ikke fungere i de nye områdene. Svært mange bor såpass langt borte fra sin nære slekt at forflytninger av kveg eller folk vil være praktisk vanskelig eller umulig. De siste tiårene har imidlertid enkelte av disse begrensningene endret seg.

## Reaktivering av slektskapsrelasjoner i en ny kontekst

Det å bli ilagt en bot ser ut til ofte å bli betraktet mer som en ulykke enn som et resultat av en forbrytelse, og for at personen det gjelder ikke skal bli sendt i fengsel p.g.a. manglende betaling<sup>15</sup>, trer omgivelsene støttende til. Det påfallende i slike tilfeller er at naboskap ikke spiller en like viktig rolle som i andre lignende situasjoner som involverer kveg eller matvarer. De som yter hjelp ved bøtelegging - eller bestikkelse i forbindelse med en rettsak - er i all

---

<sup>13</sup> Ramadhani skriver at han var elev i 1926 og vokste derfor opp i Mbulu omkring dette tidspunktet.

<sup>14</sup> I slike samtaler, som foregikk på swahili, ble ordet *ukoo* - og i enkelte tilfeller *jamaa* - brukt. Begge deler kan brukes i flere forskjellige betydninger, og meningen må ofte bestemmes ut fra sammenhengen. Når jeg i dette kapittelet bruker "slekt" refererer dette til agnatisk slekt av relativt liten dybde, mens "klan" omfatter alle medlemmer av en av de ca. 120 navngitte iraqw-klanene.

<sup>15</sup> En ubetalt bot på 4000 Tsh (ca. 130 kr) kan innebære 6 mndr. i fengsel.

hovedsak ens agnater. Dette synes å ha en viss sammenheng med det faktum at hjelpen i dette tilfellet - penger - lett kan overføres over store avstander. Det nye mediet for verdioverføring representerer derfor muligheter for aktivering av slektskapsbasert resiprositet som vanskelig kan realiseres på andre måter når avstandene er store.

Det sies at hvis en får "virkelig store problemer", kan "hele klanen" en tilhører mobiliseres for å hjelpe. Dette vil da omfatte klan-medlemmer som en ikke har andre slektskapsbånd til enn den felles tilknytningen til den mer eller mindre mytiske personen som startet klanen. Det synes klart at deltagelse ved bæring av syke til sykehuset, som delvis er bestemt av umiddelbart naboskap, også inkluderer relativt fjerne agnater. Selv om det strengt talt ikke trengs mer enn 4 mann til å bære båren, kan en ofte se følger på over 100 mann. Den "unødvendig" store mobiliseringen kan her betraktes som en refleksjon av alvorlighetsgraden i pasientens problem. Wada (1969b: 127) nevner at alle "lineage-mates" - også utenfor landsbyen - har forpliktelser ved bæring av syke, og kan bli ilagt bøter i form av kveg dersom de ikke deltar. Fenomenet er altså ikke unikt for Maghang. Om ikke bæring av syke på båre er en ny praksis, foregår det iallefall i en langt større skala etter at sykehusene i Mbulu og Hanang ble bygd, og hvilke mobiliseringskriterier som gjelder rundt dette kan til en viss grad betraktes som et resultat av sosial innovasjon eller institusjonsutvikling. Det faktum at båren gjerne må bæres over store avstander - sammen med alvorlighetsgraden i problemet - legger grunnlaget for at slektskapskriterier kan spille en sterkere rolle enn i andre lignende institusjoner hvor uheldige personer får hjelp av sine sosiale omgivelser.

Det finnes også andre eksempler på at slektskap som ideologi spiller seg ut på nye måter i realisert handling i en ny kontekst:

Under et øl-lag kom to av Buxáy-brødrene opp i en krangel med hverandre, og dette utviklet seg til en slåsskamp med stokker. Resultatet ble at den ene fikk flere alvorlige brudd på kjevebeinet, og han kunne fremdeles ikke spise normalt da jeg dro fra landsbyen noen måneder senere. Siden faren deres bor flere dagsmarsjer unna, ville det normale vært at *bariisee* i nabolaget kom sammen for å bestemme hva som må gjøres med saken i form av erstatning og utføring av ritualer for å lege konflikten og urenheten som følge av blodet som falt på bakken. Faren bor imidlertid ved bussruta som går gjennom en del av Mbulu, og han kunne derfor med letthet hentes til Maghang for å lede møtet og ritualene.

Sla/a, som har lønnet arbeid i Maghang, har hele sin familie boende i Karatu, d.v.s. flere dagsmarsjer nord for landsbyen. I forbindelse med at han fikk sitt første barn, og kona gikk i delvis seklusjon, sendte han bud med bussen til sin familie i Karatu. Dagen etter kom Sla/as søster, som ble værende hos hans kone i omtrent en måned. "Uten bussen ville en av naboen ha hjulpet oss", fortalte Sla/a meg senere.

Bussen, postverket og penger representerer medier for aktivering eller reaktivering, og vedlikehold av slektskapsrelasjoner, og satt på spissen har ikke

lenger iraqwenes ordtak om at "en god nabo er bedre enn en fjern slektning" den samme gyldighet. De utslag slike nye medier har på sosial organisasjon i Mbulu, forteller oss at slektskapskategorier og klientilhørighet er kulturelle systemer som regulerer langt mer enn hvem som kan gifte seg med hvem, eller "hva en skal begynne å prate om" når to fremmede møtes. Agnatisk slektskap - når det er praktisk mulig - er i høy grad med på å bestemme ikke bare sosial, men også rituell organisasjon.

## Konklusjon

Ekspansjonen har ført til territoriell spredning av slektsgrupper, og dette har dannet et nettverk av slektskapsrelasjoner som strekker seg over hele iraqw-land. De fleste iraqwer i Maghang kan vise til agnater og affinaler som lever i fjerntliggende områder som *Iraqwa Da'áw*, Karatu eller Giting. Reglene for inngåelse av giftemål, hvor det hverken i patrilinejen eller matrilinejen skal være overlappinger hos de to som gifter seg, bidrar til spredning og jevn distribuering av slike relasjoner. Mangelen på systematisk inngifte mellom bestemte klaner er altså normativt basert, og eventuelle brudd sanksjoneres angivelig direkte av *Looaa*.

Det faktum at slektskapsrelasjoner opprettholdes latent på tross av store avstander - og kan reaktiveres når omstendighetene tillater det - har konsekvenser for hva eller hvem den enkelte iraqw identifiserer seg med. Etnografien fra Øst-Afrika viser høyst dynamiske interetniske relasjoner, og det foreligger en rekke eksempler på prosesser som skifte av etnisk tilhørighet eller assimilasjonsprosesser av hele - eller seksjoner av - etniske grupper. Dette gjelder ikke minst iraqwenes nærmeste lingvistiske slektninger (alagwa, burungi og tildels gorowa) som er i ferd med å assimileres av bantu-talende nabofolk. Med unntak av enkeltmennesker som har valgt å slå seg ned blant tatogaene, er det vanskelig å finne eksempler på at iraqwer har skiftet etnisk tilhørighet i slike assimilatoriske prosesser. Eksemplene på motsatte prosesser er imidlertid mange, noe jeg skal komme tilbake til senere.

Selv om det ligger komplekse årsaksforhold bak dette mønsteret, er det nærliggende å foreslå at det nevnte territorielle nettverket av slektskapsrelasjoner - og styrken i disse - kan ha spilt en innad integrerende rolle på iraqw-folket som helhet, og dermed motvirket at avskallinger til nabofolkene har funnet sted.

Selv om slektskapets kulturelle og sosiale rolle blant iraqwene er undervurdert, synes likevel påstandene om dets *relativt* svake grad av manifestering i observerbar sosial organisasjon å være riktige. Sammenligner en med andre samfunn organisert etter patrilineære og virilokale prinsipper, finner en ofte at knapphet på land har ført til en helt annen type utvikling. Segmenter av klanen har sammen forsøkt å øke sitt territorium på bekostning av grenselandet mot

nabogruppene, og dermed klart å holde på en viss grad av kongruens mellom territorialitet og slektskap. I en slik utvikling ligger det potensiale for konflikt, noe som da også er dokumentert fra en rekke samfunn (jfr. Sahlins 1961). Iraqwenes ekspansjon har imidlertid tatt andre former som har gått på bekostning av samsvar mellom nærhet i rom og slektskap. Hvorvidt dette reflekterer en iboende svakhet i slektskapsrelasjonene, er imidlertid et spørsmål som ikke kan besvares uten å belyse andre sider ved iraqwenes kultur.

Selv om deres ekspansjon har foregått på en rekke ulike måter og i flere stadier, finnes det et fellestrekk i det hele, nemlig fraværet av konflikt eller åpen konfrontasjon med andre grupper. Vold eller konflikt, er som tidligere nevnt ikke bare forbundet med ubehagelige relasjoner mellom mennesker, men også fenomener som truer hele samfunnets forhold til åndsmaktene, og dermed også iraqwenes eksistens. Slektskapsrelasjoners grad av manifestasjon i observerbar sosial organisasjon må derfor vurderes opp mot slike religiøst baserte verdier når den formen som iraqw-ekspansjonen har fått skal forklares.

I den grad en kan snakke om iraqw-samfunnet som unikt eller særegent i forhold til nabofolkene (Thornton 1982: 529), er det ikke slektskapets svake rolle - eller romlige kategoriers tilsvarende sterke rolle - som rettferdiggjør slike betegnelser. Den primære og grunnleggende årsak til at iraqw samfunn og kultur på enkelte områder skiller seg ut i forhold til mange andre samfunn, ligger i sterk vektlegging av en rekke ulike typer organiserende prinsipp, som alle ser ut til å ha det til felles at de er sterkt forankret i religiøse forestillinger om hvordan verden ser ut, eller bør se ut.

## Territoriell ekspansjon

### Befolkningseksplosjon

Winter & Molyneaux (1963) skrev i begynnelsen av 60-årene en artikkel hvor de forsøkte å rekapitulere befolkningsveksten i iraqw-samfunnet det siste århundret. De kom til at denne lå langt over gjennomsnittet for resten av Tanganyika, og gjorde beregninger for framtiden som antydte at det ville være omtrent 288.000 iraqwer i 1990. Ut fra dette konkluderte de med at:

It is inconceivable that such a population can support itself by means of the techniques presently utilized by the Iraqw for the exploitation of their environment. (Winter & Molyneaux 1963: 505)

I de siste folketellingene ble ikke etnisk tilhørighet tatt i bruk som variabel, og det er derfor ingen offisielle tall for hvor mange mennesker den etniske eller språklige kategorien iraqw idag omfatter. I litteraturen er det stor variasjon i estimeringene av folketallet: Thornton 1980: 150.000, Wada 1975: 200.000, Raikes 1975a: 230.000, Kamera 1978: 3-400.000. Beregninger som nylig er utført av lingvisten Maarten Mous (1992) tyder på at det kan være nærmere 1/2 million mennesker i Tanzania idag som har iraqw som sitt morsmål. På bakgrunn av disse beregningene kan det kanskje stilles spørsmålsteget ved tallmaterialet Winter & Molyneaux bygde sine kalkyler på. Det er iallefall et faktum at iraqwene har hatt en eksepsjonelt sterk befolkningsvekst det siste århundret, og den høye fødselsraten ser ut til å fortsette ifølge den siste folketellingen fra Mbulu District fra 1988 (Tanzania 1988: 43).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Indikasjonene på dette foreligger i form av en generell og relativt sterk befolkningsvekst i Mbulu og Hanang District siden forrige folketelling (Tanzania 1978: 52), og et høyere gjennomsnittstall for personer pr. hushold. Det typiske iraqw-hushold består av en kjernefamilie, og storfamilier er såpass uvanlige at de neppe reduserer dette tallets verdi som indikator på et relativt høyt barnetall pr. voksne person. (Polygyne iraqw menn oppretter vanligvis separate hushold for hver kone, i motsetning til hva som er praksis blant f.eks. tatogaene.)

Av Henin (n.d.: 167-171) går det fram at antall barn pr. kvinne blant iraqwene lå godt over landsgjennomsnittet i 1973.

Denne befolkningsveksten har vært ledsaget av - eller muliggjort ved - en tilsvarende sterk territoriell ekspansjon (se neste side). Selv om denne ekspansjonen tildels har skjedd inn i tidligere ubebodde områder, er det flere eksempler på at iraqwene har fortrent andre etniske grupper. Det påfallende med dette er at de største landområdene er overtatt fra militært sett sterke folk som tatoaer og maasaier, uten at det har oppstått nevneverdige åpne konflikter.

### **Militær svakhet**

Iraqwene, i motsetning til de nilotiske nabofolkene, har knapt noen form for organisasjon som kan kalles militær, og deres svar på maasaienes hyppige raid i forrige århundre ser ut til å ha vært utelukkende defensive. Fosbrooke (1954) har vist hvordan iraqwene kamuflerte husene sine ved å bygge dem nede i jorda, og de laget lange underjordiske ganger og tilfluktsrom med tanke på angrep fra maasaiene. Perham (1976: 96), som besøkte Mbulu i 1929, gjengir samtaler hvor det gjøres narr av iraqwenes raske reaksjon i form av flukt ved den minste antydning til at det er maasaier i området.

Åpen konflikt og blodsutgytelse anses som nevnt for å ha alvorlige og religiøst forklarte konsekvenser, og iraqwene vil derfor vektlegge fredelige midler som debatt eller ritualer for å løse konflikter eller nå sine mål. Militær aggresjon har av samme grunn vært fraværende i deres strategier for å erobre land fra nabofolkene. Hvordan dette har kunnet la seg gjøre overfor de militært sett sterke nilotene, kan bare forklares som et samspill mellom en rekke forskjellige forhold som jeg skal forsøke å gjøre rede for nedenfor.

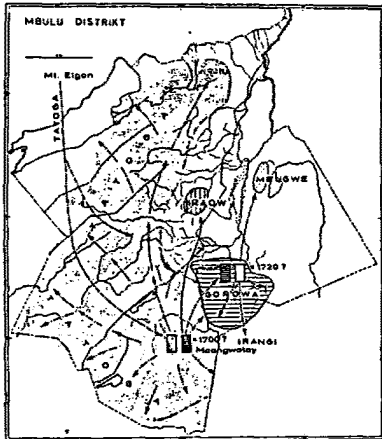
### **Interne sosiale faktorer**

Det har vært gjort flere forsøk på å vise at iraqw-ekspansjonen har funnet sted på grunn av ulike interne sosiale eller kulturelle faktorer.

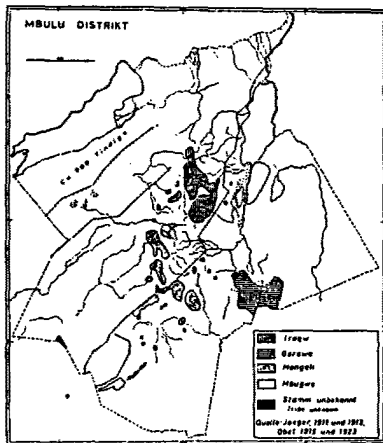
Wada (1969a: 117-18) og Raikes (1975c: 84) knytter ekspansjonen til iraqwenes praktisering av ultimogenitur, og resonnementet bak dette er at siden bare den yngste sønnen overtar farens åker, må de eldste vandre ut. At det virkelig er meningsfullt å beskrive iraqwenes arveregler som ultimogenitur er imidlertid tvilsomt, og Wadas klassifisering synes å være basert på at det foreligger en tendens i Giting til at den yngste sønnen overtar foreldrenes hus. Det iraqwene selv betrakter som de største og viktigste økonomiske aktiva i et hushold - kveget - er imidlertid gjenstand for distribusjon blant barna og da spesielt sønnene. Ramadhani (1955: 37) har redegjort for hvordan dette skjer, og på grunnlag av hans opplysninger for fordeling av kveg synes det klart at det er lite dekkende å bruke ultimogenitur som betegnelse. I brødflokken er det helt klart den eldste sønnen av første kone som har størst innflytelse, og m.h.t. den eneste arvelige politisk-religiøse posisjonen i iraqw-samfunnet (*kahamusmo*), er det vanligvis eldste sønn som overtar etter faren. Hvorvidt iraqwene



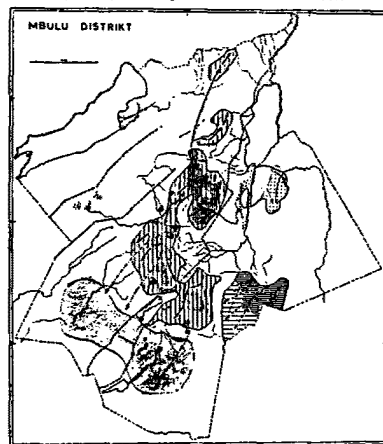
Map 10. History of Settlement in the 18th Century



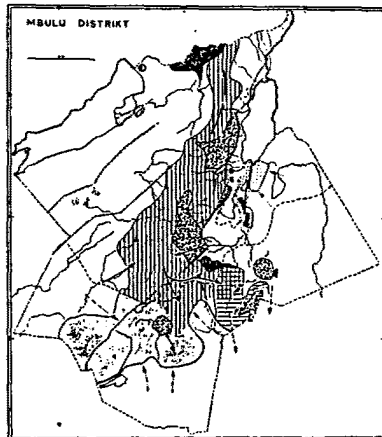
Map 11. Regions of Settlement in 1908-07



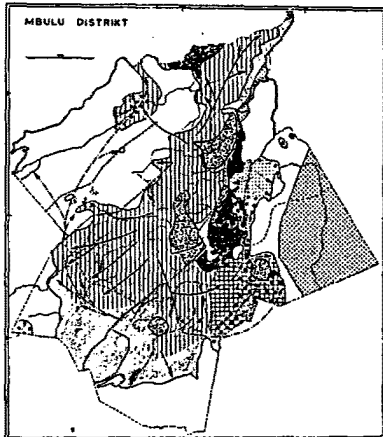
Map 12. Population Migrations between 1906/07 and 1934



Map 15. Regions of Settlement in 1948



Map 16. Regions of Settlement in 1962



Kartene omfatter det som idag er Mbulu, Hanang og Babati Districts, og viser omtrentlig hvordan iraqw-ekspansjonen har foregått fram til 1962. Loddrett skravering er iraqw, mens jevn gråfarge er tatoa. (Fra: Schultz 1971)

praktiserer primo- eller ultimogenitur skulle imidlertid være irrelevant som faktor bak ekspansjonen hvis brødre foretrekker å bo i nærheten av hverandre og sin far dersom det lar seg gjøre.

Jeg har tidligere argumentert mot Thorntons klassifisering av iraqwene som neolokale, og mener derfor at dette som ideologi kan avskrives som kausal faktor i denne sammenhengen. Neolokalitet og ultimogenitur er blitt observert som tendenser, manifestert ved at nygifte menn ofte etablerer seg fjernt fra sine agnater, og at yngste sønn i et hushold ofte overtar sin fars hus og åker. Å bosette seg borte fra sin far er en dyd av nødvendighet når det ikke er noe land igjen i nærheten (slik tilfellet var hvor Thornton og Wada gjorde feltarbeid), og ultimogenitur (m.h.t. bygninger etc.) er en praktisk sett naturlig løsning når de eldste brødrene allerede har flyttet ut i ekspansjonsområdene og etablert seg der. Mønstre eller tendenser til neolokalitet og ultimogenitur er derfor ikke årsaker til ekspansjon, men konsekvenser av den.

Thornton (1980: 136) mener videre at bl.a. "sin" - som han oversetter begrepet *irange* med - har ført til eksklusjon av en stadig større mengde mennesker som har slått seg ned i utkanten av iraqw-land. Disse har senere blitt "tilgitt" og re-inkorporert i samfunnet sammen med det stykke land de i løpet av denne prosessen har vunnet fra villmarken eller andre etniske grupper (*ibid*: 27). Hans argumentering for at dette virkelig har funnet sted, er imidlertid lite overbevisende, og hverken i andre kilder eller blant informanter i Maghang har jeg klart å finne noe som kan bekrefte slike prosesser. Det har heller ikke lyktes meg å verifisere betydningen Thornton tillegger selve begrepet *irange*, som skal være en generell betegnelse på bevisste brudd på samfunnets normer (*ibid*: 80-81,144). Slik jeg har fått forklart ordet omfatter det normbrudd som i all hovedsak skjer innenfor et agnatisk segment, i form av incestuøse forbindelser mellom f.eks. brors sønn og fars søster, obsceniteter i lignende forhold, eller alvorlige brudd på patrilineære normer, som f.eks. at en sønn slår sin far. Det sies også at det å slå en eldre mann i nabolaget - uavhengig av slektskapsforbindelser - er "litt" *irange*, men det er tydelig at begrepet først og fremst forbindes med incest eller incest-assosierte handlinger.<sup>2</sup> Det eneste middelet mot slike normbrudd skal være et rituale hvor den involverte kvinnen holder rundt gutten<sup>3</sup> mens det tømmes blod fra en slaktet ku over dem. Gutten skal så gråte som et nyfødt barn, og er på denne måten "gjenfødt" og istand til å gjenoppta sitt normale sosiale liv.

*Daalaluuse* (trollmenn), som Thornton (1980: 144) også nevner blant de som

---

<sup>2</sup> Ifølge Mous' (1988a: 18) ordliste er *irangw* betegnelse på "part of body just above sexual organs".

<sup>3</sup> Ifølge informanter i Maghang er det dette som er den typiske konstellasjonen ved *irange*, d.v.s. incestuøse forbindelser mellom en yngre mann og en eldre kvinne.

ble utvist - og senere reintegrert - kan imidlertid ha spilt en slik rolle. Informanter i Maghang kunne fortelle at *daa/aluuse* som ble avslørt - og som ikke bedret sin oppførsel etter å ha fått advarsler fra *bariisee* - kunne få plassert tornegreiner foran døra si, en symbolsk handling som betydde at de var sterkt uønsket i landsbyen. Det er overveiende sannsynlig at disse menneskene slo seg ned i ubebodde utkantområder slik Thornton beskriver det. Tatogaenes frykt for iraqwenes *daari* (trolldom), gjorde at de neppe ønsket *daa/aluuse* like velkomne som iraqwer som emigrerte av andre grunner.

Identifisering og avsløring av *daa/aluuse* er imidlertid risikabelt, og manglende bevisførsel ved beskyldninger om *daari* straffes med harde bøter. Det finnes som nevnt eksempler på at personer som har ment seg utsatt for *daari* har emigrert i stedet for å ta sjansen på åpne beskyldninger. Den siste strategien mot *daari* har sannsynligvis kommet til å spille en stadig sterkere rolle etterhvert som troen på trolldom i offisielle administrative kretser er blitt mindre akseptabel som grunnlag for sanksjonering. Blant de som mener *daari* er et økende problem i Maghang, forklares dette bl.a. med henvisning til at en idag ikke lenger har lov til å utvise *daa/aluuse*.

Det er imidlertid ikke sannsynliggjort at *daari* gjennom slike mekanismer har spilt noen viktig eller avgjørende rolle for iraqw-ekspansjonen. Den utløsende faktoren bak ekspansjonen må ha vært den høye befolkningstettheten i *Iraqwa Da'aw* i forrige århundre, og den knapphet på jord og beite dette innebar. Hvilken form og hastighet den senere har fått, er igjen preget av andre faktorer.

### Makropolitiske faktorer

Det foreligger eksempler på at iraqwer tidlig i kolonitiden emigrerte fra *Iraqwa Da'aw* og Mbulu-området for å unnsnippe kolonimyndighetenes innflytelse (Bagshawe 1926: 64, Fukui 1970b: 111, Meek 1953: 166). Den relative betydningen av dette ser imidlertid ut til å være liten i forhold til andre tiltak kolonimyndighetene satte i verk. Pasifiseringen av maasaiene - som riktignok ikke alltid var like vellykket - må ha vært en viktig faktor i forbindelse med at iraqwene etterhvert kunne overta store deler av deres beitemarker.<sup>4</sup> Hvorvidt kolonimyndighetenes tilstedeværelse har vært en avgjørende forutsetning for iraqwenes ekspansjon mot tatogaene, slik Thornton (1980: 102) og Kjærby (1979: 11) hevder, er imidlertid mer usikkert. Det foreligger flere eksempler på at iraqw-grupper allerede før kolonitiden migrerte dypt inn i, eller gjennom tatogaenes land (Se Kidamala & Danielson 1961: 70, Fukui 1970b: 111-112, Ramadhani 1955: 16).

---

<sup>4</sup> Ifølge Southall (1961: 161) representerer jorddyrkende folks okkupering av land som tidligere var dominert av maasaiene en av de største folkevandringerne som har funnet sted siden koloniadministrasjonen ble etablert i Øst-Afrika.

Det har vært et gjennomgående trekk at iraqwene, som "fredelige" jordbruksfolk, er blitt favorisert i forhold til de mer ukontrollerbare pastoralistene ved flere av britenes - og senere nasjonalstatens - politiske beslutninger. Iraqw-ekspansjonen på bekostning av barabaigenes land ble f.eks. aktivt støttet av britene bl.a. ved at de administrative grensene mellom de to høvdingedømmene ble forskjøvet ved flere anledninger (Kjærby 1979: 14, Lane 1991: 214).<sup>5</sup> I forhold til bantu-talende jorddyrkende folk ser det ut til at iraqwene ble favorisert på et mer eller mindre rasistisk grunnlag. Raikes (1986: 139) gjengir en District Officers notater fra 1920-årene, hvor bantuene beskrives som "exceptionally backward", "unprogressive", "with natural stupidity and laziness", mens iraqwene er "steady" og "hardworking", noe som ble assosiert med deres "Hamitic origin". Perham som dro fra Mbulu til mbugwe-folket i 1929 skriver:

from bush to semidesert, from handsome Hamitic (d.v.s. iraqwene) to squat-faced Bantu. Their tribal marks, a deep gash under the eye, makes them ghastly and they are sickly enough without this extra infliction. (Perham 1976: 113)

Tidligere hadde hun beskrevet irambafolket som "ugly" og "magic-ridden", og kontrasten til iraqwene blir derfor stor:<sup>6</sup> "They, and especially the children, have a very spiritual look: the expression in their great eyes is of people who see more than plains and crops and herds." (*ibid*: 94) Hvor stor rolle slike holdninger fikk for britenes politikk i Mbulu er det vanskelig å avgjøre. Det er imidlertid på det rene at de omfattende programmene for utrydding av tse-tse-fluen i Mbulu og Hanang i all hovedsak kom ekspanderende iraqwer til gode. Et av resultatene av dette var landsbyen Maghang. Som alle andre stedsnavn i området er dette ordet tatoga, og reflekterer det faktum at de "nyåpnede" områdene tidligere var tatogaenes beitemarker. Andre stedsnavn i nord kommer fra maasai-språket, og i det sørvestre hjørnet av Mbulu finnes det iraqw-dominerte områder med stedsnavn fra iramba eller isanzu-språket. Politikken som ble ført i Mbulu under britene tyder på at iraqwene, bl.a. gjennom de insatte høvdingene, var istand til å bruke kolonimyndighetene til å muliggjøre

---

<sup>5</sup> All ekspansjon foregikk imidlertid ikke like problemfritt under kolonimyndighetene. Både tyskere (Bagshawe 1926: 64) og briter (Winter & Molyneux 1963: 498) gjorde ved enkelte anledninger forsøk på å begrense ekspansjonen ved å brenne hus og jage emigrerte iraqwer tilbake til sitt "chiefdom". Slike tiltak ser imidlertid ut til å ha hatt ubetydelig effekt på ekspansjonens totale omfang.

<sup>6</sup> Ernest Hemingway (1935: 57) nevner forøvrig at han ved et tilfelle traff på en gruppe "M'bulus" som han beskriver som "good-looking savages". Etnografen og japaneren Yoneyama (1969: 77) karakteriserer iraqwene som "good-looking even by our standards" (!)

videre ekspansjon, noe jeg har eksemplifisert tidligere.<sup>7</sup>

Etter frigjøringen har myndighetene forsøkt å legge forholdene til rette for sedentarisering av hadzaene og barabaigene, bl.a. ved å skaffe vannfasiliteter. I flere tilfeller har imidlertid disse tiltakene i større grad kommet iraqwer til gode, ved at de har migrert inn i områdene det gjelder og etterhvert kommet til å dominere tallmessig (Ndagala 1985: 18, 1990: 60).

### Epidemiologiske faktorer

Sturdy (1936: 52) nevner at iraqwene på 30-tallet gjorde et forsøk på å ekspandere mot områdene ved Lake Eyasi, men ble slått tilbake av trypanosomiasis som tse-tse-fluen overførte. I Maghang skjedde det samme i slutten av 40-årene.

Sykdommer på kveg og folk ser imidlertid ut til å ha hatt en overveiende positiv virkning for iraqwenes ekspansjonsmuligheter. Maasaiene ble sterkt skadelidende under "rinderpest" i 1891 og en vannkoppe-epidemi like etter (Waller 1988), noe som ga iraqwene et midlertidig initiativ overfor dem (Iliffe 1979: 124,351). Senere da iraqwene hadde nådd Karatu i 1920-årene, måtte maasaiene forlate sine beitemarker ved Mbulumbulu på grunn av "East Coast Fever" (Raikes 1975a: 130). I deres fravær rykket iraqwene inn og dyrket opp området, og da maasaiene kom tilbake var det for sent å gjøre noe med dette.<sup>8</sup>

### Økologisk tilpasningsevne

De første tyske beskrivelsene fra *Iraqwa Da'aw* forteller at åssidene var treløse og fullstendig dekket av jorder (Baumann 1894: 177, Jaeger 1911: 99). Sturdy (1936: 53) beskriver de intensive dyrkningsmetodene der som "excellent agricultural practices" med terrasser og gjødsling, og iraqwene skal ha hatt effektive kontrollmekanismer mot overbeiting. Han beklager imidlertid videre at iraqwene så ut til å "glemme" sine kunnskaper i de nye områdene, og gikk over til mer ekstensiv bruk av arealene.

Det faktum at iraqwene praktiserte både jordbruk og kveghold, må ha vært et aktivum i møtet med de varierende og uvante naturforholdene utenfor *Iraqwa Da'aw*. De kunne vektlegge de to sidene ved sin tilpasningsform på en måte som var i samsvar med klima, jordsmonn o.l. i områdene de flyttet til. I faser av ekspansjonen hvor land har vært lett tilgjengelig og tynt befolket - som f.eks.

---

<sup>7</sup> Perham (1976: 96) gjengir forøvrig en interessant diskusjon hvor flere *bariisee* forsøker å overtale britene til å overlate Serengeti-slettene til iraqwene.

<sup>8</sup> Talle (1974: 32-33) beskriver lignende prosesser hvor sykdomsfaktoren ikke var tilstede. Da de semi-nomadiske barabaigene migrerte, overtok iraqwene boplassene de midlertidig hadde forlatt, og var igang med dyrking da barabaigene kom tilbake.

i Maghang fra 50-årene - ble iraqwene mer pastorale enn før. I andre områder - som Karatu etter 2.verdenskrig (Raikes 1975a, 1975c) - hvor jordsmonnet egnet seg til intensiv hvetedyrking, ble jordbruket sterkere vektlagt.

I Maghang ser det ut til at iraqwene senere har kunnet gjøre plass til en stadig økende befolkning ved å minke kvegbestanden og øke dyrkningsarealene tilsvarende, samtidig med at de "glemte" kunnskapene om gjødsling og mer intensiv bruk av jordene tas fram igjen. Selv om de aller fleste iraqwer fremdeles er agro-pastoralister eller "mixed farmers"<sup>9</sup>, finner en idag at enkelte har satset på bare den ene av tilpasningsformene i områder hvor dette synes strategisk.

## **Tatoga-relasjonen**

Det har foregått en viss utveksling av personell mellom iraqwene og andre etniske grupper, og i særlig grad gjelder dette i forhold til tatogaene. Interetniske giftemål har spilt en viktig rolle i så måte, og opprettelsen av affinale relasjoner på tvers av den etniske skillelinjen har lagt grunnlag for kommunikasjon og tilnærming mellom de to etniske gruppene.

Det foreligger imidlertid en rekke andre mekanismer bak tilnærmingen mellom de to gruppene, og jeg skal senere gjøre mer grundig rede for denne etniske relasjonen og vise at kvaliteten på dette forholdet igjen ligger bak det påfallende fraværet av aggresjon fra tatogaenes side mot iraqwene. Andre etniske grupper, som i langt mindre grad enn iraqwene har trengt inn på tatogaenes beitemarker, er blitt møtt med regulær krigføring og deres beryktede praktisering av "rituelle mord". Det meste av det landet som iraqwene dominerer idag har tidligere vært tatoga-land, og dette forholdet kan ikke forklares som fysisk erobring, fortrengning eller assimilering av disse gruppene, slik dette er beskrevet tidligere. Selv om iraqwene hadde en viss støtte fra britene i ulike faser av ekspansjonen, forklarer heller ikke dette fullt ut hvordan iraqwene - med sin svake eller fraværende militære organisasjon - kunne komme til å dominere så store deler av landet til denne fryktede og militært sett sterke etniske gruppen. Fenomenet lar seg vanskelig forstå som noe annet enn en sosial og kulturell tilnærming eller syntese mellom de to samfunnene, noe som vil bli gjenstand for en grundigere behandling i neste kapittel.

## **Ekspansjonen som religiøst forklart og motivert**

Når ekspansjonen forklares historisk av iraqwene selv, henvises det ofte til

---

<sup>9</sup> Utviklingen i Maghang de siste tiårene har gått langs et kontinuum fra agro-pastoralisme mot "mixed farming" i takt med økt knapphet på land. Introduksjon av utstyr som okseplog og oksekjerre, samt økende bruk av husdyrgjødsel på åkrene, har ført til et mer organisk forhold mellom de to sidene ved iraqwenes tilpasning.

religiøse trekk eller rituell aktivitet. I overleveringene om hvordan iraqwene kom til *Iraqwa Da'áw*, fortelles det f.eks. om hvordan dette området på det tidspunktet var dekket av en stor sjø. En gutt ved navn Moya fikk - ved hjelp av rituelle midler - vannet til å renne ned klippeveggen mot øst, og resultatet ble Lake Manyara ved foten av klippene og det fruktbare *Iraqwa Da'áw* på toppen av dem.

Religion har imidlertid også spilt viktige motiverende roller. Det foreligger flere eksempler på at rituelle ledere (*kahamusee*) har ledet grupper med emigranter inn i nye ekspansjonsområder, og landsbyen Maghang er et resultat av en slik folkevandring under ledelse av Tua Maasáy.<sup>10</sup> Troen på at iraqwenes *qwaslare* var istand til å lage medisiner som kunne beskytte disse pionerene mot sykdom, ville dyr og fremmede etniske grupper, må ha vært en viktig forutsetning for at folk fulgte de som fikk med seg disse medisinene.

Da Tua Maasáy utførte *maasáy*-ritualer i området, beskyttet han det ikke bare mot alle slags ulykker, men han omdefinerte det også fra å være villmark (*sla/a*) til å bli en del av iraqw-land. I Maghang-området var det et ekstra problem i forbindelse med dette. Fra utkanten av *Iraqwa Da'áw*-området kan en skimte det karakteristiske Harar-fjellet som en sukkertopp i det fjerne (se bilde side 164), og stedet har tidligere vært brukt i rituelle sammenhenger som en slags forbannelse. Lyn og annet ondt ble sendt dit, og Tua Maasáy måtte derfor - gjennom et spesielt rituale - heve disse forbannelsene som lå over området før folk kunne bosette seg der. Denne hendelsen må ha markert slutten på en epoke for iraqwene, og viktigheten av det som skjedde ved foten av Harar-fjellet reflekteres i *sluufay* som er samlet fra flere forskjellige steder i Mbulu og Hanang (se side 165-166).

Ekspansjon er et hyppig nevnt tema i *sluufay*:

### *Sluufay 3*

*Let us continue northward  
May our place have abundance  
Other countries shall know us  
We are in that place  
That place is Dulen  
Shall we capture it?  
We have already captured it  
The girls of Dulen  
Are ours*

---

<sup>10</sup> Slike organiserte folkevandringer er sannsynligvis ikke noe nytt fenomen slik enkelte har fremstilt det. Det foreligger indikasjoner på at grupper av iraqwer allerede før kolonitiden emigrerte til fjerntliggende steder i sukumaenes (Ramadhani 1955: 16) og irambaenes (Kidamala & Danielson 1961: 70) land.

*They shall become ghost-wives  
In the homestead of Dulen. . . .  
May we finish it  
We have already captured it  
The land of our enemies  
We capture them  
(Fra: Thornton 1988: 155)*

Dulen ligger nord for Lake Eyasi, og er et område som idag domineres av maasaier. Bruken av imperfektum i enkelte av disse setningene refererer derfor ikke til faktiske forhold, for iraqwene har ikke nådd, og langt mindre kommet til å dominere Dulen enda. Teksten ovenfor sier imidlertid noe om hvordan iraqwene kunne tenke seg at situasjonen burde være, at iraqw-land burde vært enda større enn det er idag. En slik imperialism er et gjennomgangstema i *sluufay*:

#### *Sluufay 4*

...  
*May the Mbugwe be accepted  
The elders will have their discussion  
We will be alive for ever  
Oh! our mother land!  
They were born in this land  
from where we have come  
We have accepted alien tribes.  
The authority falls on us.  
They have accepted the rule and order of our community.*

...  
(Fra: Wada 1969b: 120)

Imperialisme eller dominans over andre etniske grupper er imidlertid ikke grunnleggende verdier i seg selv, men reflekterer en sterk vektlegging av den dypereliggende og universelle verdien fruktbarhet.

#### *Sluufay 5*

*May our village prosper,  
May we ever live in peace,  
May our village extend its boundaries because of prosperity  
And overflow with riches.  
May our cattle take a good route to their grazing fields,  
And may they graze on good grass  
And come back on the same good route.  
May the thorns on their way be turned upside down,*



*May the holes be occupied by trees,  
May the objects against which people and animals can knock their feet  
Sink down into the soil on which we walk.  
May the clouds pour rain over our land  
And bring health and life to our country.*

...

(Fra: Johnson 1966: 55-56)

Landene til andre etniske grupper overtas ikke for å legge disse folkene under iraqwenes domene eller kultur, men for å øke iraqwenes eget fruktbarhets-potensiale. Områdene må vinnes for at iraqwenes åkrer og kvegflokker skal kunne kaste enda mer av seg, og den menneskelige fruktbarheten skal økes - ikke bare ved at iraqw kvinner skal føde mange barn - men også ved at kvinner fra andre etnisk grupper skal gifte seg inn i iraqw-samfunnet, og føde barn for iraqwene:

### *Sluufay 6*

...

*Let us grow fat.  
Let us press to the north.  
And also press to the south.  
And let us increase our power.  
Let us trod the mountains under our feet.  
Let us take the young women of other tribes as brides.  
Young women, come from afar, and give birth in our land.  
Women, come from afar, and increase the offspring in our land.  
Cows, come from afar, and increase the offspring in our land.  
Sheep, come from afar, and increase the offspring in our land.*

...

(Fra: Wada 1978: 48)

Det optimale vil derfor være om maasaiene, som gjennom drap og kvegraid har vært betraktet som den største trusselen mot iraqwenes fertilitet - ikke bare pasifiseres, men også gir sine kvinner som "ghost-wives" til iraqwene, d.v.s. kvinner som er istand til å føde barn for iraqw menn som selv aldri fikk etterkommere mens de levde (se *sluufay 3*, side 68-69). Den diametrale opposisjonen mellom iraqwenes fertilitet og maasaienes nærvær er et gjennomgangstema i *sluufay*, og uttrykkes metaforisk på flere måter:

### *Sluufay 7*

...

*A certain enemy is in the north*

*A certain one in the north  
He is a Maasai warrior  
His knife is nothing but a little worm  
Ah, may hoes be made from it  
(Fra: Thornton 1980: 125)*

### **Stuufay 8**

...  
*The foreign lands of enemies  
And it is captured  
That of the Mbugwe is ruled over (by us)  
The lake Walaydamo (in Mbugwe) is reached  
There is a certain man in the north  
That man is a Maasai warrior  
With a nasty red knife  
The knife is dropped  
It falls in the wild greens  
The women of our house  
Find it among the greens  
And use it to cut pumpkins  
And that's how it is.  
(Fra: Thornton 1980: 81)*

Fruktbarhet er imidlertid ikke bare et overordnet mål for iraqwene i deres ekspansjonsiver, men spiller også en rolle i strategiene de bruker for å oppnå det. Krig eller vold, betraktet som destruktivt mot fertilitet, ser ut til å være fullstendig fraværende i hvordan iraqwene tenker seg at de skal oppfylle jorden og bli mange. Erobringene beskrives i symbolske termer, og fritt for menneskelig fysisk intervensjon fordi en slik intervensjon vil være i strid med de grunnleggende verdiene bak det hele. Den avgjørende kraften som gjør utslaget ligger hos *Looaa*, som er nettopp den iraqwene henvender seg til med disse tekstene. Iraqwene er *Looaas* barn, resultater av den fruktbarhet hun er den ultimate kilde til, og hvis ønsker hun vil oppfylle om ikke noe annet kommer forstyrrende i veien.

### **Konklusjon**

Bak det faktum at iraqwene - med en ideologi sterkt preget av pasifistiske trekk - har gjennomført en eksplosiv territoriell ekspansjon som i stor grad har kommet til å gå på bekostning av flere av nabofolkene, ligger det en rekke mer eller mindre tilfeldige forhold hvis samspill har gitt utviklingen den formen den har fått.

Iraqwene har i løpet av de siste 100 årene kommet til å sette sitt preg på store nye landområder og et stort antall mennesker fra andre etniske grupper. Dette er imidlertid bare den ene siden av saken. Iraqwene også har *latt seg prege* av omgivelsene, og ikke minst av de menneskene de har kommet i kontakt med under ekspansjonen. Et overfladisk blikk på samfunnet i Maghang forteller oss raskt hva slags folk det er som bor der. Utseende, tilpasning, hustype og språk er karakteristisk, og kan være kontrasterende med andre folk som bor i samme landsby eller i nabolandsbyer få kilometer unna. Går en under denne overflaten, blir imidlertid bildet mer uklart, og det blir vanskelig å finne ut av hvilke sosiale normer, institusjoner, eller religiøse ritualer som er "opprinnelig" iraqw. Det faktum at mange av disse klart og entydig kan spores tilbake til andre etniske grupper eller fremmede religioner, viser at den territorielle imperialismen ikke er ledsaget av en tilsvarende kulturell sådan. Villigheten og evnen til å inkorporere fremmede kulturelle elementer er påfallende, og gir seg hos enkelte iraqwer uttrykk i form av bekymring. Overtagelse av trekk fra andre folk, religioner eller kunnskapstradisjoner skjer i en slik målestokk at enkelte er redd det snart ikke vil være igjen noe som er iraqw. En gammel mann i Maghang formulerte det slik: "Vi iraqwer har svake skikker, mye svakere enn barabaigenes og misjonærenes." Sitatet reflekterer at "iraqwhet" er noe annet enn det engang var, og ikke nødvendigvis at "iraqwhet" er noe som er i ferd med å forsvinne. Når iraqwene overtar et av tatogaenes ritualer er det mindre interessant at det *egentlig* er tatoga. Poenget er at det praktiseres av iraqwer på måter de finner meningsfulle.

Hva en kaller dette som fenomen vil avhenge av øynene som ser. Kulturens "svakhet" kan betraktes som en disposisjon for akkulturerings og de negative følgene som forbindes med det. Men dette kan også betraktes som kulturell adaptabilitet, en måte å finne mening og skape orden og kontinuitet i en stadig skiftende tilværelse. Det siste perspektivet skal jeg forsøke å utdype i de neste kapitlene. Den fredelige, men samtidig tildels eksplosive form som iraqwenes territorielle ekspansjon har fått på bekostning av tatogaenes land, kunne neppe vært mulig om deres religion og kultur ikke hadde vært så "svake" eller åpne for fremmede elementer.

## Etniske relasjoner

### Økt kontakt med andre etniske grupper

Ekspansjonen ut fra *Irqwa Da/áw*-området og den økte generelle migrasjon i det moderne samfunnet har ført til økt kontakt mellom iraqw-folket og andre etniske grupper. Før århundreskiftet holdt iraqwene seg innenfor et relativt utilgjengelig og klart avgrenset område (se kart side 62), og selv om interetnisk kontakt utvilsomt har funnet sted, bl.a. gjennom handel og ekteskap på tvers av etniske skillelinjer, er det god grunn til å anta at det før ekspansjonen fra *Irqwa Da/áw* var større grad av kongruens mellom etnisitet og territorialitet i området. Den utvidede interetniske kontaktflaten har kommet til å prege iraqw-samfunnet på en rekke forskjellige måter.

### *Hoomo* (fremmed/fiende)

Begrepet *hoomo* (fl: *hooma*) kan oversettes med "en person fra en fremmed etnisk gruppe" og/eller "fiende". Det synes å være enighet om at disse to betydningene i stor grad var sammenfallende tidligere, d.v.s. at personer fra andre etniske grupper i utgangspunktet ble betraktet som fiender av iraqwene. Det synes også som at "fiende" i denne sammenhengen var mer assosiert med bruk av fysisk vold - og dermed blodsutgytelse - enn av andre fiendtlige aktiviteter som trolldom eller bruk av ødeleggende medisiner.

Før århundreskiftet var iraqwenes kontakt med andre etniske grupper i stor grad preget av maasaienes nærvær, et folk iraqwene ser ut til å ha hatt utelukkende negative erfaringer med. Maasaiene er et hyppig nevnt tema i folklore og ved *sluufay* og *fiiro*, og det etterlates ingen tvil om at deres kontakt med iraqwene har en blodig fortid.<sup>1</sup> Ramadhani (1955: 31) nevner forøvrig et

---

<sup>1</sup> Jacobs (1979) argumenterer i sin artikkel for at stereotypiene om maasaiene som "kriegerske" eller aggressive folk i liten grad er basert på virkeligheten, og mener at deres agro-pastorale nabofolk i langt større grad har hatt ansvaret for interetniske konflikter og kvegraidning det siste århundret. Om dette som generell tendens er riktig, synes iraqwene å måtte stå som et unntak. Iraqwene ser ut til å ha reagert utpreget defensivt på kontakten med

eget rituale hvis spesifikke funksjon skulle være å beskytte iraqw-land mot *hooma*, og selv om det ikke sies eksplisitt, går det klart fram av andre kilder at dette i all hovedsak må ha dreid seg om maasaier.

Thornton (1980: 129) hevder at *hooma* også har betydningen "an outside substance that causes disease in the body", og bruker dette i sin argumentasjon for at iraqwene tenker om iraqw-land som et bilde på menneskekroppen, eller vice versa. *Hooma*, i form av fiender, trenger inn og ødelegger iraqwenes land på samme måte som "substansen" *hooma* trenger inn i kroppen og skader den. Jeg har imidlertid ikke klart å få bekreftet denne betydningen av ordet, og dermed også dets plass som etablert metafor i forholdet mellom iraqw-land og menneskekroppen.<sup>2</sup> At kroppen virkelig brukes som metafor for iraqw-land, vises imidlertid klart i andre sammenhenger (se f. eks. *fiuro* 3, side 118).

Dersom det er riktig at iraqwene oppfattet fremmede etniske grupper som potensielle fiender, kan en trekke den slutning at det faktisk at en idag snakker om to forskjellige betydninger av *hoomo*, reflekterer endringer i hvordan iraqwene tenker om sine nabofolk. Med iraqw-ekspansjonen og inkorporasjonen i nasjonalstaten, er iraqwene kommet i den situasjon at det lever et stort antall *hooma* innen det området de oppfatter som - og har rituelt definert som - iraqw-land.<sup>3</sup> Folk organiseres idag i større grad etter andre kriterier enn etnisk tilhørighet, og kategoriseringen av hvilke grupper som oppfattes negativt, eller som "fiender", vil kunne være bestemt av politiske, territorielle, økonomiske eller religiøse forhold. En rekke menn av fremmed etnisk opprinnelse lever idag i så nær kontakt med iraqwene at deres grad av inkorporasjon synes like fullstendig som for enhver "innfødt" iraqw. De snakker ofte iraqw-språket, er

---

maasaiene.

<sup>2</sup> Det er på det rene at Thornton i stor grad har brukt swahili som sitt feltarbeidsspråk, og det synes som om hans bruk av *hooma* er basert på en sammenblanding av de to språkene. *Homa*, som er swahili og som har sin opprinnelse i arabisk, uttales nøyaktig likt til *hooma*, og betyr "feber". Malaria og andre infeksjonssykdommer som medfører feber er utbredt i dette området, og *homa* brukes i dagligtale i Maghang med den generelle betydningen "sykdom". Har en vondt i hodet, sier en ofte at en har *homa*, selv om ingen andre symptomer på feber foreligger.

*Hoomo*, d.v.s. entallsformen av ordet, har imidlertid en annen tilleggsbetydning, og brukes som betegnelse på fullmånen. Mitt forslag om at dette har sammenheng med at både månen, iraqwene selv, og andre etniske grupper (d.v.s. *hooma*) betraktes som *Looaas* barn, ble imidlertid - som de fleste andre av mine forslag til metaforiske forbindelser - tatt som en god vits.

<sup>3</sup> Personer med annen etnisk tilhørighet enn iraqw, utgjør omtrent 10% av befolkningen i Maghang. De fleste av disse er utvilsomt tatoga, men minst 9 andre etniske grupper er representert. Representantene for 3 av disse kan regnes som midlertidig bosatt, og er utplassert i Maghang som statsansatte ledere eller spesialister av ulike slag.

akseptert i alle sosiale og rituelle sammenhenger, og har gjerne giftet seg med iraqw kvinner. Fremmed etnisk opprinnelse innebærer derfor ikke noen automatisk negativ vektlegging av forholdet til den det gjelder. *Hoomo* er imidlertid fremdeles et begrep med klart negative assosiasjoner, selv om mye tyder på at disse kan nøytraliseres i visse sammenhenger.

Mens jeg bodde i Maghang kom det et arbeidslag for å bygge en brønn, og dette ble ledet av en chagga som etterhvert ble relativt populær i landsbyen. Denne mannen, som var der for å overbringe en gave fra presidenten<sup>4</sup>, ble omtalt som *hoomo* på en spøkende måte. Han hadde flere ganger tidligere vært i Mbulu og var kjent med betydningen av ordet.

En kan tenke seg prosesser hvor slik bruk av begrepet på sikt kan føre til mer permanent endring i meningsinnhold. Det er imidlertid langt igjen til at *hoomo* dekkende skal kunne oversettes med mer nøytrale begreper som "foreigner" eller "utlending", og vanligvis er det slett ikke "pent" å bruke ordet slik at det høres og forstås av den eller de det gjelder.

ne forsøk på å få klarhet i om *hooma* omfatter - eller ekskluderer - bestemte etniske grupper idag, ga nesten like mange svar som det var personer jeg spurte, og her er et utvalg:

*Hooma* er:

- de som ikke har stokk og *inqwaari* (som er et kast som mennene i de etniske gruppene maasai, tatoga og iraqw bruker).
- alle de etniske gruppene som ikke har grunnlagt noen iraqw-klaner. (Praktisk talt alle etniske grupper i området har bidratt med menn som har grunnlagt en eller flere klaner som idag oppfattes som iraqw.)
- alle unntatt iraqwene og tatogaene.
- alle som ikke snakker iraqw-språket, med tilleggsopplysningen om at tatogaene snakker iraqw-språket (noe som er en sannhet med sterke modifikasjoner).
- alle som ikke bor blant iraqwene.
- de som overfaller folk, d.v.s. maasaier, barabaiger, tyskere, engelskmenn, arabere, og omfatter ikke mbugwe-, iramba- og isanzu-folket.

En del av uoverensstemmelsene ovenfor skyldes trolig at det foreligger en uenighet om hva begrepet egentlig betyr, men det er også sannsynlig at det er snakk om divergens p.g.a. at det i enkelte tilfeller snakkes om det som oppfattes som begrepets historiske eller opprinnelige betydning, og at det i andre tilfeller refereres til et begrep som over tid har fått et endret meningsinnhold.

---

<sup>4</sup> Forhistorien til dette er at president Mwinyi og hans følge en dag kom kjørende gjennom landsbyen på vei til Hanang hvor han skulle åpne en ny skole. Til alles forbløffelse stanset han bilen i Maghang, klatret opp på taket og ba folk om å fortelle om landsbyens problemer. Noen ymtet fram på om at vannressursene er svært dårlig i landsbyen, hvorpå Mwinyi lovt å ordne saken snarest. Noen uker senere kom det nevnte arbeidslaget til landsbyen, og begynte å grave brønnen.

## Synet på nilotiske folk

På tvers av de gamle skillelinjene ser det ut til at maasaiene, som gjennom sine raid var de klart viktigste fiendene tidligere, i enkelte sammenhenger idag identifiseres som "mindre *hoomo*" enn f.eks. bantu-gruppene i området. Det faktum at kvegraid og overfall fra denne gruppen i løpet av det siste århundret er blitt sterkt redusert<sup>5</sup>, ser derfor ut til å ha endret identifiseringsgrunnlaget overfor maasaiene. Det brukes andre kriterier, som altså gir helt forskjellige resultater.

Det første av utsagnene ovenfor refererer til en slags felles kategorisering av de som bruker stakk og kast, noe som er et iøyenfallende fellestrekk mellom de kushittiske og nilotiske folkene. For en utenforstående synes det som om de utseendemessige likhetene mellom niloter og kushitter er store, og klart kontrasterende i forhold til bantu-talende folk i området. I den grad det er meningsfullt å snakke om en felles identifisering med nilotene, er det liten tvil om at det faktum at alle disse gruppene har kveg<sup>6</sup>, spiller en viktig rolle. Det finnes også andre kulturelle fellestrekk som skiller dem samlet fra nabofolkene, bl.a. praktiseringen av både kvinnelig<sup>7</sup> og mannlig omskjæring, og det faktum at de alle snakker språk som ikke er bantu.<sup>8</sup> Intervjuer med maasaier, tyder på at det er snakk om en viss gjensidighet fra maasaienes side.

En opplisting av kulturelle fellestrekk mellom iraqwene og nilotene kan ikke skjule det faktum at det her er snakk om mennesker som oppfatter seg som tilhørende vidt forskjellige etniske grupper. For å forstå tendensene til utvikling av slik interetnisk identifikasjon, må en fokusere på hva denne nye identiteten står i forhold til, noe jeg skal komme tilbake til senere i kapittelet.

Variasjonen i meningsinnholdet knyttet til *hooma*, viste at det foreligger en klar tendens til å holde tatogaene utenfor kategorien. Det er bred enighet om at disse folkene var *hooma* tidligere, men altså ikke nå lenger. Hva dette gjenspeiler skal jeg også komme tilbake til.

---

<sup>5</sup> Thornton (1980: 123) nevner at 7 iraqwer ble drept og flere hundre kveg stjålet under et maasai-raid så sent som i 1976. Thomas (1969: 27), som har forsøkt å kvantifisere hvilke ulykker iraqwene i Mbulumbulu er mest redde for, rangerer maasaienes raid som nummer to, etter mangel på regn.

<sup>6</sup> Se fotnote 39 side 97.

<sup>7</sup> Kvinnelig omskjæring har ifølge Berntsen (1976: 8) vært en relevant faktor m.h.t. maasaienes valg av ektefelle fra andre etniske grupper.

<sup>8</sup> 95% av befolkningen i Tanzania har et bantu-språk som morsmål (Moffet 1958: 284, se forøvrig kart side 10 og 11).

## Synet på bantu-talende folk

Betegnelsen *maanimo* (fl.: *maanda*), som betyr bantu-talende person<sup>9</sup>, kan i Maghang brukes som en fornærmelse, og en lignende praksis er beskrevet fra Hanang District hvor "som nyaturu" ble brukt for å illustrere noe latterlig (Fukui 1970b: 118). De betraktes dessuten som urene, ikke minst p.g.a. at de har en rekke skikker som på iraqwene virker frastøtende. Irambaenes praktisering av bl.a. kryssøskenbarns-ekteskap (se forøvrig Pender-Cudlip 1974: 64) er incest etter iraqwenes kriterier, og det sies at prevalensen av spedalskhet - som er *Looaas* straff for incestuøse forbindelser - er spesielt høy blant dem. Videre spiser de flere typer kjøtt som er tabu blant iraqwene.

Disse holdningene preger forholdet mellom iraqwene og irambaene<sup>10</sup> på flere måter. Den mest iøyenfallende kontakten skjer i dyrkningsesongen da det kommer irambaer til landsbyen for å ta lønnet arbeid på iraqwenes åkrer. Det er ikke bare de rike, men også økonomisk sett gjennomsnittlige iraqwer som ansetter slike dagarbeidere. Det samme økonomiske forholdet til nyaturuer er beskrevet fra Giting (Wada 1969b: 117, Fukui 1970b: 118) og andre steder i Mbulu (Schneider 1970: 2, Helmfrid & Persson 1986: 25).

I forbindelse med iraqwenes praktisering av *meeta*, har irambaer av begge kjønn spilt viktige roller i rituelle samleier hvor en tenker seg at irambaen gjennom dette tar bort urenhet fra en iraqw.<sup>11</sup> Graverne ved Haydom-sykehuset, som utfører arbeid som iraqwene forbinder med *meeta*, er forøvrig iramba. Det fortelles dessuten at iraqwene i tidligere tider har byttet til seg iramba-barn mot mat når det har vært hungersnød i vest, en faktor som også kan ha spilt en viss rolle for irambaenes villighet til å la sine døtre gå inn i iraqwenes "ghost marriages".

Med dette som bakgrunn er det påfallende at den klart viktigste *qwaslare*-klanen, som også bærer navnet *Maanda* (som altså betyr "bantu-talende folk"), har sin opprinnelse i et folk som iraqwene betrakter som sosialt og rituelt sett

---

<sup>9</sup> Begrepet dekker bare de bantu-gruppene som iraqwene har historisk kjennskap til, d.v.s. nyaturu, iramba, isanzu, mbugwe og i enkelte sammenhenger rangi, sukuma og gogo. Andre bantu-talende folk de har kommet i kontakt med i løpet av de siste 50 årene, som f.eks. chaggaer eller pare'er omfattes ikke av kategorien.

<sup>10</sup> Siden iraqwenes kontakt med bantu-grupper i Maghang i størst grad dreier seg om iramba, spesifiserer jeg dette her. Det er imidlertid klare indikasjoner på at det ikke foreligger noe kvalitativt sett forskjellig syn eller praksis i forhold til de andre vestlige bantuene (nyaturu og isanzu). På iraqw-språket kategoriseres de med samme betegnelse, *maanda uwa*, d.v.s. "vest-bantuer".

<sup>11</sup> Woodburn (1982: 194) nevner at hadzaene, og spesielt menn, også har deltatt i slike rituelle samleier, og at de fikk den urene iraqwens klær eller evt. penger som betaling for dette.



mindreverdig i forhold til seg selv og andre etniske grupper. Det foreligger tydeligvis ingen motsetning mellom rituell urenhet og evner som *qwaslarmo*.

### Koordinater og evaluering av etniske grupper

Thornton har forsøkt å vise at iraqwene tillegger de ulike himmelretningene spesifikke verdier, og at dette preger deres oppfattelse av - og interaksjon med - nabofolkene:

The projective coordinates provide the base metaphor for classification of surrounding ethnic groups. The spatial polarities implicit in this ordering are appropriated into a cultural system of values. These values then act directly on the patterns of trade and of demographic exchange. (Thornton 1980: 132)

Han diskuterer videre Sahlins' (1972) resiprositets-modell, og finner at den viser seg fruktbar på alle territorielle nivå innen iraqw-samfunnet, "but beyond this the relationship partly breaks down since the valuation of the cardinal directions intrude." (Thornton 1980: 131) Thornton hevder så at iraqwenes forhold til maasaiene og barabaigene - som holder til i de to "nøytrale" himmelretningene nord og sør - er karakterisert ved "theft, chicanery and deceit" og lar seg derfor innpasse i Sahlins modell som negativ resiprositet. Men når det gjelder øst/vest-aksen skriver Thornton:

Here we see that the spatial ideology of the Iraqw interferes with the expected relationship between the Iraqw and the western Bantu and eastern Bantu. We should see negative reciprocity between them. Instead, we see relations of balanced reciprocity between the Iraqw and the neighbors to the (positively valued) west, and the utter denial of relationships with their neighbors to the (negatively valued) east. (*ibid*: 131)

For å illustrere dette opplyser Thornton at han ikke har registrert inngifte mellom iraqwene og mbugwe-folket og knytter dette til at mbugwe, som lever i det "negative" øst, er assosiert med trolldom. Den "balanserte resiprositeten" med folkene i det "positive" vest, d.v.s. iramba, isanzu og nyaturu, dokumenterer han ved å slå fast at det har foregått handel mellom dem og iraqwene (*ibid*: 256).

Thornton gjorde sitt feltarbeid i hjertet av iraqw-land, og fjernt fra grenselandet mot de etniske gruppene han nevner. Dette kan kanskje være noe av årsaken til at den empirien han i dette tilfellet presenterer synes å stå i et særdeles anstrengt forhold til virkeligheten. Uten at jeg skal gjøre meg til talsmann for dette, synes det klart at en speilvending av modellen kan være vel så fruktbar:

Det er ingen tvil om at forholdet til maasaiene må kunne kategoriseres som "negativ resiprositet" slik Sahlins definerer begrepet. Barabaigene, som Thornton klassifiserer sammen med maasaiene, har imidlertid et fundamentalt

forskjellig forhold til iraqwene. Denne gruppen har hatt - og har tildels fremdeles - gjensidige fiendtlige relasjoner til praktisk talt alle nabogrupper, *unntatt* iraqw-folket. Det vil gå fram senere i kapittelet at i den grad det er meningsfullt å kategorisere iraqwenes etniske relasjoner med Sahlins begreper, er "negativ resiprositet" neppe noen dekkende betegnelse på forholdet mellom tatogaene (inkludert barabaigene) og iraqwene.

Når det gjelder mbugwene har jeg ikke klart å få bekreftet at det foreligger noen spesielt sterk assosiasjon mellom dette folket og trolldom. Burra (1985: 39) nevner riktignok at det er påvirkningen fra bantu-gruppene - og blant dem mbugwe - som er ansvarlig for at det etterhvert er blitt så mye trolldom blant iraqwene, men dette folket nevnes som nummer tre i en rekke hvor de to første er "positive" vest-bantuer (irambaene og nyaturuene). Maarten Mous (1990c) som gjorde feltarbeid i samme området som Thornton, kan heller ikke bekrefte at iraqwene har stereotypier om mbugwene som *daa/aluuse*. Det er også dokumentert en rekke tilfeller av inngifte mellom mbugwe-folket og iraqwene (Kamera 1978: 3,7), og Ramadhani (1955: 5) navngir tre klaner som har sin opprinnelse i nettopp denne gruppen (se forøvrig *sluufay* side 69 og 82).

Thornton dokumenterer i liten eller ingen grad at iraqwenes syn på - og forhold til - nabofolkene i vest virkelig er "positivt" og preget av "balansert resiprositet". Disse relasjonene, slik jeg har beskrevet dem ovenfor, må kunne sies å stå i skarp kontrast til hvordan de "burde" vært om iraqwenes positive evaluering av himmelretningen vest også strekker seg til de folkene som bor der. Det er forøvrig påfallende at iraqwenes forbannede fjell (se side 164-166) ligger nettopp i vest - der hvor sola går ned sett fra utkanten av *Irqwa Da'aw* - noe som igjen synes å ha sammenheng med uttrykket *loosir uwa* ("vestens forbannelse") som en ofte finner i *sluufay* (se f.eks. Kamera 1988: 222). Himmelretningen øst, hvor sola står opp, forbindes derimot klart med *Looaa* i en rekke rituelle sammenhenger, uten at jeg skal utdype dette her.

### Interetniske giftemål

Flere har bemerket at iraqwene i stor grad har inngått interetniske giftemål, og vist til det faktum at de fleste av iraqwenes klaner kan spores tilbake til en mann fra en annen etnisk gruppe (Fukui 1970b: 113, Wada 1969a: 122). Som enkeltstående argument viser imidlertid ikke dette noe mer enn at ca. 100 fremmede menn i løpet av de siste århundrene har giftet seg uxorilokalt inn i iraqw-samfunnet. Klanenes opprinnelse sier oss lite om iraqw kvinner som har giftet seg virilokalt inn i andre etniske grupper, og heller ikke noe om i hvor stor grad iraqw menn har giftet seg virilokalt med fremmede kvinner. En må derfor finne andre indikatorer på det interetniske ekteskaps historiske betydning.

Ifølge informanter i Maghang ble kvinner i *meeta* tidligere giftet bort til andre etniske grupper, og da særlig til tatogaene. Kamera (1978: 3,7) gjengir ulike fortellinger om to kvinner som dro til Mbugwe og giftet seg der. Den ene var blind<sup>12</sup>, og selv om det ikke sies noe eksplisitt om *meeta*, tyder det faktum at den andre migrerte alene sammen med sitt barn på at hun har hatt en utenom-ekteskapelig fødsel.<sup>13</sup>

Selv om iraqw kvinner i *meeta* på grunn av før-ekteskapelig graviditet idag stort sett får anledning til å forbli hos sin etniske gruppe, er de lite populære i forbindelse med giftemål. Det sies derfor at de ofte blir giftet bort med gamle, stygge, fattige eller polygame menn. En annen mulighet vil være å gifte seg med et medlem av en annen etnisk gruppe. Ekteskap mellom iraqw kvinner og bantu-talende menn er blitt dokumentert fra flere steder (Fuku 1970b: 118, Wazaki 1970: 16) uten at det sies hva slags sosial eller rituell situasjon disse kvinnene befant seg i. Med det generelt negative synet iraqwene har på bantu-talende nabo-folk, kan en imidlertid tenke seg at dette i stor grad må ha vært kvinner som ikke var attraktive som potensielle ektefeller for iraqw menn. Sannsynligvis dreier dette seg hovedsakelig om kvinner i *meeta*, slik det er i flere av de tilfellene jeg kjenner fra Maghang og omegn.

I et annet tilfelle fra Maghang ser det ut til at visse kvaliteter ved mannen har spilt en rolle:

Kangana er isanzu og har i flere år bodd blant hadzaene. Han kom til Maghang for ca. 15 år siden, og har lokalt ry som *qwaslarmo*. Det langvarige oppholdet blant hadzaene regnes som årsaken til at han har tilegnet seg de medisinske kunnskapene som ligger bak hans praksis. Det er en utbredt oppfatning at dette jeger/sanker-folket kan helbrede nærmest hva som helst - inkludert AIDS - og Kangana identifiseres såpass sterkt med hadzaene at enkelte tror han er hadza av etnisk opprinnelse. Han giftet seg med en iraqw kvinne - som ikke var i *meeta* - og har nå tre barn som alle snakker iraqw som sitt førstespråk. Kangana er ikke ekskludert fra noen former for rituelle eller sosiale aktiviteter i Maghang.

Dette ekteskapet passer godt inn i et historisk mønster hvor menn som er blitt tillagt spesielle evner eller kunnskaper er blitt ønsket velkommen, eller direkte overtalt, til å slå seg ned blant iraqwene. Slik var opprinnelsen til alle de viktigste *qwaslare*-klanene (jfr. Ramadhani 1955: 8-9).

Idag er det ikke vanskelig å finne eksempler på at iraqw kvinner har giftet seg

---

<sup>12</sup> Blinde - og andre funksjonshemmede personer - har tildels vært fryktet som bærere av smitte eller urenheter.

<sup>13</sup> En kan også tenke seg muligheten for at hennes mann var død, og at hun var i *meeta* av den grunn. Dette er imidlertid mindre sannsynlig, siden mannens agnater neppe ville tillatt at hun tok med seg barnet som pr. definisjon tilhører dem.

med menn fra andre etniske grupper uten at *meeta* eller egenskaper som *qwaslare* har spilt noen rolle. En del av disse giftemålene er utslag av endringer som det moderne samfunnet har ført med seg, og det synes å være en klar og generell tendens til at interetniske ekteskap er mer vanlig blant de som har fått en eller annen form for høyere utdanning eller har konvertert til kristendom.

### *Iraqw menn og fremmede kvinner*

Panga-klanen tilskrives en viss opphoping av *daa/aluuse* (trollmenn), og da affinale forbindelser med slike personer er særdeles lite attraktivt, sies det at mange kvinner - og spesielt menn - fra denne klanen har giftet seg utenfor sin etniske gruppe, og på den måten bidratt til å skape interetniske affinale relasjoner. Det hevdes videre at dette ikke lenger spiller like stor ekteskapsregulerende rolle som før.<sup>14</sup>

Menn som er blitt utsatt for forbannelser (*lo'o*), eller har utført handlinger som potensielt kan føre til at de legitimt kan forbannes, er lite attraktive som ektefeller blant iraqw kvinner. Uten at jeg kjenner til konkrete eksempler på at dette har ført til interetniske giftemål i Maghang, synes rasjonaliteten bak dette å være utbredt og overbevisende. *Looaas* vrede og straff vil som regel ramme den neste generasjonen, d.v.s. barna til den kvinnen som måtte føde barn med den som forbannes.

Brudeprisen for kvinner fra andre etniske grupper er generelt sett lavere enn for iraqw kvinner, og i Maghang "betales" det sjelden mer enn en okse for en iramba-jente. Wada (1971: 38) fant det samme m.h.t. tatoga-, nyaturu- og gorowa-kvinner i Giting. Selv om dette forholdet isolert sett kan tillegges en viss effekt som incentiv for gifteklare iraqw menn, har denne saken flere sider. Tatoga-kvinner, som i tillegg til å ha lav brudepris også bringer en stor medgift inn i ekteskapet, skulle etter markedsøkonomiske kriterier være attraktive for iraqw menn. Hvorvidt dette er tilfelle er imidlertid irrelevant når overveiende pastorale tatoga-familier, som er nettopp de familiene som yter stor medgift, er lite interessert i å gifte bort sine døtre til jorddyrkende iraqwer (Blystad 1991). Når det gjelder irambaene tyder imidlertid mye på at tilbudsvilligheten og "prisen" kan spille en viss rolle. Iramba-jenter har i mange tilfeller giftet seg inn i polygyne iraqw-familier eller "ghost marriages". Slike giftemål er lite attraktive blant iraqw kvinner, og om de forekommer er brudeprisen i regelen høy:

Ezra, som regner seg som katolikk, driver en slags forretning ved å ta gravide ugifte kvinner hjem til seg og la dem bo der til en viss periode etter at de har født,

---

<sup>14</sup> Jeg registrerte fire gifte menn fra Panga-klanen i Maghang-området, og tre av disse hadde koner fra andre etniske grupper. To av de tre var lutheranere med relativt høy utdanning.

d.v.s. mens de er i *meeta*. Han har idag tre koner. Den første konen er iraqw og har ikke vært i *meeta*. Kone nummer to var en iramba-kvinne som ikke likte at Ezra like etter giftet seg med en av sine klienter, d.v.s. en iraqw kvinne i *meeta*. Da han senere gjorde ytterligere en av sine klienter til kone nummer fire, krevde kone nummer to (d.v.s. iramba-kvinnen) skilsmisse, og reiste fra Maghang. Hun overlot de tre barna deres til Ezra og giftet seg like etter med en mann fra sin egen etniske gruppe.

En natt kom det en mann og banket på døren hvor jeg bodde. Han hadde med seg en gravid kvinne som viste seg å være alvorlig syk, og det ble forsøkt å organisere transport til Haydom-sykehuset. Hun døde imidlertid før dette lot seg gjøre. I ettertid kom det fram at kvinnen - som må ha vært i tenårene - var iramba og bodde hos en iraqw-familie i en av nabolandsbyene. Hun var en *harér hhantee* ("ghost wife") hvis barn - om det hadde blitt født - ville blitt definert som en eldre kvinnes fiktive sønns barn. Denne barnløse kvinnen er gift med en enda eldre og skrøpelig mann. Mannen har to døtre med sin kone nummer to, og familien betraktes som relativt rik m.h.t. kveg.

Fra andre deler av Mbulu er interretniske giftemål beskrevet som "especially with Bantu girls" (Hauge 1981: 9), og i *sluufay* levnes det ingen tvil om at det er dette som er den prefererte formen for interretniske ekteskap. Det er fertilitet som verdi som ligger bak det hele, noe som også sies eksplisitt ved *sluufay*.

Iraqw kvinner i *meeta* er imidlertid en trussel mot fertilitet ved at den urenhet de representerer kan føre til barnløshet og abort hos andre kvinner som måtte komme i kontakt med dem. Ved å utveksle kvinner med andre etniske grupper får derfor iraqwene i både pose og sekk. Fertilitetstruende urenhet gis bort til omverdenen og fertilitet fås igjen i form av kvinner som vil føde iraqw barn.

### *Sluufay 9*

...

*The Wambugwe of the east,  
We have intermarried our daughters.  
Let us marry each other's daughters.  
Let us marry each other's daughters.  
The foreigners in the south  
The foreigners in the south  
The Irangi  
The Irangi  
They and us  
Have married each other's daughters  
Let us continue marrying our daughters.*

...

(Fra: Kamera 1988: 230)

I forhold til praktisk talt alle andre grupper jeg har nevnt ovenfor, og i særlig

grad tatoegaene, har interetniske giftemål vært en hyppig foreteelse.<sup>15</sup> Selv om interetniske ekteskap har spilt en viktig rolle, er imidlertid ikke dette den eneste formen for utveksling av personell mellom iraqwene og andre etniske grupper.

## Skifte av etnisk tilhørighet

### *Stuufay 10*

...

*Let us live together with other tribes.*

*The power is with us.*

*Let them respect our customs.*

*Share out the rotten sauce.*

*Dispute the boundary line.*

*As for the men who reject our customs,*

*Let us make gifts of their spears to our young men.*

...

(Fra: Wada 1978: 47)

Wada (1969a: 121) presenterer opplysninger som tyder på at de klanene som går under fellesbetegnelsen Sule (samt Maasáy-klanen ifølge Ramadhani (1955: 8)) sannsynligvis representerer en etnisk gruppe som er blitt inkorporert i iraqw-samfunnet. En annen del av denne gruppen skal ha blitt tatt opp blant tatoegaene ifølge Tomikawa (1970: 23). Sule-klanene - som forøvrig har medlemmer som tillegges egenskaper som *qwaslare* - representerer idag en ikke ubetydelig andel av iraqwenes totale befolkning (se forøvrig Moffet 1958: 288).

Karera-klanen har sin opprinnelse i tatoegaenes urene smed-kaste ("Gidaghodiga"), og består av personer, eller etterkommere av personer, som har skiftet etnisk tilhørighet. Medlemmer av denne klanen regnes både av seg selv og andre som iraqw. I Maghang er det eksempler på at slike skifter av etnisk tilhørighet har funnet sted i nyere tid. Smeder har utført et rituell offer for å rense seg, for så å gifte seg med iraqw kvinner og slå seg ned blant iraqwene i Maghang. De kan i slike tilfeller ikke fortsette å praktisere som smed.

Enslige iramba menn, som har arbeidet lenge for en iraqw-familie og er blitt godt likt i samfunnet, kan i enkelte tilfeller bli opptatt som medlem av husholdshodets klan. Når Fukui (1969: 59) nevner eksempler på at nyaturu menn har giftet seg med iraqw kvinner og slått seg ned permanent i Giting,

---

<sup>15</sup> Mye tyder på at det har foregått relativt lite inngifte mellom iraqwene og henholdsvis hadza- og maasai-folket. Når det gjelder førstnevnte er det sannsynligvis bare noen få hundre igjen i Mbulu District. M.h.t. maasaiene synes de langvarige fiendtlige relasjonene til dette folket å ha spilt en viktig rolle for dette mønsteret.

tyder mye på at det er det samme som har skjedd.

I Kanganas tilfelle ovenfor (se side 80), har hans barn iraqw-språket som morsmål, og selv om forskjellige informanter ikke var enige om hvorvidt disse barna kan klassifiseres situasjons-uavhengig som iraqwer, er det enighet om at de - eller deres etterkommere - på et senere tidspunkt vil kunne bli det. Maarten Mous (1990c) kunne fortelle om et lignende tilfelle fra *Iraqwa Da'aw*, hvor en mannlig chagga - med iraqw kone - hadde flere barn som ble kategorisert som iraqw. Hvorvidt slike barn vil bli inkorporert i en allerede eksisterende iraqw-klan, eller om det vil bli dannet nye klaner, vil ifølge informanter i Maghang avhenge av hvor mange etterkommere de over tid vil få. Det faktum at det ikke eksisterer mer enn ca. 120 iraqw-klaner skulle imidlertid indikere at det første har vært en hyppig løsning, iallefall om iraqwenes vilje til å akseptere menn fra andre etniske grupper ikke er noe nytt historisk fenomen.

Flere klaner har altså navn som egentlig er betegnelser på en lingvistisk kategori (Maanda-klanen), etnisk gruppe (Gorowa-klanen<sup>16</sup> og Sule-klanene)<sup>17</sup>, eller en kaste (Karera-klanen). På spørsmål om Kanganas barn, som etnisk/slektskapsmessig sett pr. definisjon er *maanda* (bantu-talende personer) - og som i tillegg er barn av en *qwaslarmo* - vil kunne bli tilskrevet medlemskap i Maanda-klanen, var det stor enighet om at dette ikke lot seg gjøre, eller at det iallefall ikke var vanlig praksis idag. Det er imidlertid påfallende mange medlemmer av Maanda-klanen i Maghang, og det på tross av at dette er en relativt ung klan. Det kan derfor være grunn til å stille den hypotese at Maanda-klanen - og andre iraqw-klaner - i likhet med Karera-klanen kan ha spilt en integrerende rolle som "oppsamlende" overfor fremmede menn som av ulike grunner har valgt å slå seg ned i iraqw-land.<sup>18</sup>

Waller (1985: 350), som har behandlet ekspansjon og migrasjon som mer generelle prosesser i Øst-Afrika, skriver:

what "clan" means in any given context is itself a puzzle - the idea of clanship itself may be no more than a useful fiction, a way of arranging groups and of establishing their boundaries.

Jeg har ikke gjort undersøkelser direkte på temaet, men vil her bare foreslå dette som en mulig medvirkende faktor bak iraqwenes særdeles sterke

---

<sup>16</sup> Nevnt av Thornton (1980: 112).

<sup>17</sup> Maasáy-klanen har sannsynligvis ingen forbindelse med den etniske gruppen maasai. Ordet *maasáy* betyr "medisin", og det er også et vanlig person-navn, noe som refererer til at personens fødselsøyeblikk ble assosiert med *maasáy* eller *maasáy*-ritualet. Maasai har en egen betegnelse på iraqw-språket (*duwanqeetmo*).

<sup>18</sup> En alternativ forklaring eller forsterkende faktor bak Maanda-klanens uforholdsmessige størrelse er hypergami blant dens *qwaslare*, d.v.s. som innflytelsesrike menn vil de tendere mot å ha flere koner enn gjennomsnittet.

befolkningsøkning i dette århundret. Southall (1961: 161) presenterer en tabell som viser befolkningsveksten i fire av de raskest økende etniske gruppene i Tanganyika, og sammenligner dette med gjennomsnittet for kolonien forøvrig:

Prosentvis befolkningsøkning mellom 1921 og 1957:

<u>Tanganyika:</u>	<u>111</u>
Chagga:	148
Pare:	164
Arusha:	190
Iraqw:	297

Samtidig finner en at flere av iraqwenes nabogrupper har hatt en negativ befolkningsutvikling i samme tidsrom (jfr. Schultz 1971: 142).

En ser altså at det finnes en rekke mekanismer for å inkorporere personell som pr. definisjon ikke er iraqw.<sup>19</sup> Styrken i enkelte av disse reflekteres faktisk i frykt hos enkelte av de som ikke har noe ønske om å slå seg ned permanent blant iraqwene. I Maghang er det en utbredt oppfatning blant mange representanter for andre etniske grupper at iraqwene har "iraqwiserende" medisiner som kan blandes med øl som serveres fremmede (se side 123). Disse menneskene utgjør sosiale isolater i iraqw-samfunnet, og i neste kapittel skal jeg komme nærmere inn på hvordan enkelte symboler er med på å prege den kommunikasjon og kontakt disse menneskene har med samfunnet omkring seg. De er imidlertid ikke typisk for hvordan representanter for andre etniske grupper er integrert i den tradisjonelle sfæren i Maghang. Ved samtlige rituelle anledninger jeg deltok ved, var det representanter for andre etniske grupper tilstede, og generelle restriksjoner m.h.t. etnisk tilhørighet i forhold til deltagelse ved andre sosiale anledninger ser ut til å være fraværende. Når enkelte permanent bofaste representanter for andre etniske grupper ikke deltar i den tradisjonelle sfæren, kan dette i all hovedsak tilskrives deres eget ønske om avstand, og ikke at de ekskluderes.

### Etniske relasjoner og religion

Jeg håper å ha fått fram ovenfor at religion preger iraqwenes forhold til nabofolkene på en rekke ulike måter. Rituell urenhet eller rituell kompetanse er viktige faktorer for inkludering eller eksklusjon av mennesker av andre

---

<sup>19</sup> Waller (1985: 349) understreker slike prosessers mer generelle betydning for økologisk tilpasningsevne og etnisk symbiose i Øst-Afrika:

As a result of the need for mobility, there were few barriers to the flow of population from one small-scale unit to another and definitions of identity tended to be inclusive rather than exclusive.



etniske opprinnelser, og når iraqwer ekskluderes eller gifter seg ut av sitt eget samfunn, er det vanligvis religiøst forklarte årsaker til dette (f.eks. trolldom eller *meeta*). Fertilitet er direkte assosiert med *Looaa*, og ligger bak ønsket om å inkludere kvinner fra andre etniske grupper, noe som uttrykkes eksplisitt ved *sluufay*. Videre finner en rituelle prosedyrer for inkludering av f.eks. smeder og "ghost wives" og for ekskludering av *daa/aluuse*. Det er ritualer som holder maasaiene og andre onde mennesker på avstand, og rituelle eksperter (fra Maanda-klanen) tillegges evner til å kunne sende maasaier for å straffe mennesker de mener fortjener det.

Selv om religion eller religiøse idéer er med på å prege forholdet til samtlige av iraqwenes nabofolk, ser det likevel ut til at dette spiller en spesielt viktig rolle i forhold til det folket som utvilsomt har hatt størst historisk betydning for hvordan iraqw-samfunnet har utviklet seg de siste to århundrene: tatogaene.

### Iraqw/tatoga-relasjonen

Tatoga er en lingvistisk og etnisk kategori som omfatter en rekke undergrupper ("emojiga") som lever tildels spredt i det nordlige Tanzania. Flesteparten holder til i Mbulu- og Hanang-området, og det er de to undergruppene gisamajang og barabaig som har kommet til å få størst innflytelse på iraqwene. Barabaigene - som er den tallmessig største av de to gruppene - utgjør ifølge Lane (1991: 4) omtrent 30.000 mennesker innen grensene i Hanang District (tidligere "Barabaig Chiefdom").<sup>20</sup> De har tradisjonelt vært rene pastoralister, men har på ulike historiske tidspunkt også drevet litt jordbruk.

Selv om de fleste hushold blant barabaig-folket - som er den mest "tradisjonelle" av de to nevnte gruppene - idag praktiserer en eller annen form for jordbruk, spiller kvegholdet fremdeles en meget viktig rolle i økonomi og kultur. Vekten på det pastorale elementet og en generell kulturell konservativisme i møtet med de nye forholdene som dette århundret har brakt med seg har skapt stereotypier om barabaigene og andre pastoralister som "primitive" eller "backwards" folk, noe myndighetene har forsøkt å "rette på" gjennom ulike typer tiltak.<sup>21</sup> Deres skinnklær og enkelte typer tradisjonell dans er f.eks. i prinsippet forbudt, og det er gjort gjentatte forsøk på å innføre en mer intensiv utnyttelse av barabaigenes landområder, bl.a. gjennom oppretting av ujamaa-landsbyer. Slike tiltak - samt forsøk på gjennomføre obligatorisk skole

---

<sup>20</sup> Siden etnisk tilhørighet ikke har vært brukt som variabel i de siste folketellingene, er det umulig å presentere eksakte tall for hvor mange barabaiger eller tatogaer som lever i Tanzania. Dette tallet indikerer imidlertid størrelsen på den befolkningen som er av relevans for iraqwene som etnisk gruppe. Det synes trygt å anslå at det lever minst 40.000 tatogaer i Mbulu og Hanang, og sannsynligvis ligger det totale tallet over 50.000.

<sup>21</sup> Jfr. *Time*, 24.nov.1967: 31, *Newsweek*, 26.febr.1968: 24 og 28.aug.1972: 10-11.

- har imidlertid i begrenset grad vært vellykket.

## "Rituelle mord" og aggressivitet

Barabaigene er fryktet blant nabofolkene for sin "aggressivitet", og deres praktisering av "rituelle mord" på representanter for andre etniske grupper har gjort dem spesielt beryktet. Unge barabaiger har kunnet skaffe seg kveg og prestisje ved å drepe bestemte dyr<sup>22</sup>, og drap på mennesker har inngått i det samme systemet:

Det mest kjente trekket ved mangatiene<sup>23</sup> er med hvilken letthet de dreper. På veien en dag traff jeg en av dem. Tredd inn på spydet bar han en kvinnearm og en kvinnefot; han hadde drept to av dem for å skaffe seg trofeer. Blodet hadde strømmet nedover alle lemmene, og kobber-ringene rundt håndleddet og ankene var fulle av størknet blod. Han følte seg ikke det aller minste skyldig. Jeg fikk anledning til å treffe han igjen en tid senere, mellom to politimenn. Han hadde den forakten man har for de som ikke forstår, og beholdt den helt til sin død ved henging.

(Fritt oversatt fra Fouquet (n.d.: 125-126))

Perham skrev i 1929:

They cannot graduate as men and claim a woman until they have performed some valiant deed. The result is that no traveller in their country is safe, and the Barabaig are famous for the numbers of senseless and cruel murders they commit. They are practically unadministrated. (Perham 1976: 103)

Sitatene ovenfor er representative for hvordan barabaigene er blitt beskrevet opp gjennom historien (se forøvrig Faust 1969), og omverdenens syn på dette folket er idag uløselig knyttet til slike drap. I grenseområdene mot Singida-regionen har bantu-talende folk som nyaturu, iramba og tildels sukuma vært de vanligste

---

<sup>22</sup> For at jakten skal kunne gi prestisjemessig eller økonomisk uttelling må det være et av "de fem store" som drepes - d.v.s. løve, leopard, bøffel, neshorn eller elefant - og fellingen av byttet må skje med spyd.

<sup>23</sup> "Mangati" brukes ofte av swahili-talende personer som betegnelse på tatoga-talende grupper, og vanligvis refererer det til barabaigene. Ordet er fonetisk svært likt til maasaienes ord for "fiende", og har muligens sin opprinnelse i dette (Jackson 1942: 8). Det finnes indikasjoner på at en av tatoga-undergruppene var kalt "mangat'k" før de kom i kontakt med maasaiene (jfr. Wilson 1953: 42), og dagens bruk av ordet kan derfor - som en alternativ forklaring - være et resultat av at utenforstående har kommet til å bruke ordet i en mer generalisert betydning.

"Mangati" som betegnelse på tatogaer ble forøvrig i 70-årene forbudt å bruke i offentlige diskusjoner og i media (Marmo 1989: 2), under henvisning til de negative konnotasjonene ved ordet (forstått som "fiende"). Barabaigene skal derfor idag kalles barabaiger, som da også er deres betegnelse på seg selv. På deres eget språk betyr imidlertid dette ordet "de som dreper med stokker" (!)

ofrene<sup>24</sup>, folk som barabaigene har betraktet som "Enemies of the People" (Klima 1970: 58) i likhet med f.eks. løver og leoparder.

Dette begrepet og praksisen rundt det kan imidlertid ikke betraktes isolert fra den trusselen disse etniske gruppene representerer overfor barabaigene. De har alle i løpet av det siste århundret ekspandert på bekostning av barabaigenes beitemarker, og det er liten tvil om at kvegraiding har forekommet fra begge sider. Når "rituelle mord" beskrives uavhengig av denne konteksten, gis det et inntrykk av barbari som har lite med virkeligheten å gjøre. Mye tyder på at versjoner som jeg har referert ovenfor har vært med på å skape et skjevt bilde av de interetniske konfliktene i området, og vært med på å motivere myndighetenes særdeles sterke straffereaksjoner overfor barabaigene etter slike trefninger.<sup>25</sup>

Det er liten tvil om at iraqwene er den etniske gruppen som i sterkest grad har ekspandert på bekostning av barabaigene og andre tatogaers beitemarker. Det er derfor påfallende at de som etnisk gruppe ikke har vært omfattet av begrepet "Enemies of the People", og det er ikke beskrevet "rituelle mord" på iraqwer. Praktisk talt alle andre etniske grupper i området har hatt langvarige fiendtlige relasjoner med tatogaer (se f.eks. Iliffe 1979: 20, Jacobs 1979: 40, Jellicoe 1969: 1, Schneider 1970: 87, Ten Raa 1986, Saitoti 1988: 6, Ndagala 1990: 59). De siste tiårene har dette manifestert seg i flere tilfeller av regulær krig mellom barabaigene og forskjellige allianser mellom de bantu-talende folkene i vest. De offisielle tallene for drepte i forbindelse med den siste åpne konflikten - som oppstod i 1988 - er relativt lave, men det er liten tvil om at de har vært langt høyere enn oppgitt. Versjonene varierer fra 12 til flere tusen, og estimering av det virkelige tallet må bare bli gjetninger.

I forbindelse med denne krigen skal det ha kommet forespørslers fra irambaene om iraqwene ville være med å sloss mot barabaigene, noe som sies å ha blitt avslått. Iraqwene som gruppe forholdt seg nøytral, slik de også har gjort tidligere ved lignende konflikter. Det hevdes imidlertid i Maghang at enkelte unge iraqwer engasjerte seg direkte i kampene ved å kle seg ut som barabaiger og kjempe på deres side, og i et tilfelle skal en gruppe iraqwer ha drept 7 irambaer som forsøkte å stjele kveg fra et iraqw-hushold i grenseområdene. Mange av disse opplysningene er imidlertid usikre, ikke minst p.g.a. sensitiviteten som omgir denne konflikten, og de er vanskelig kontrollerbare. Hyenene fjernet raskt de fysiske sporene etter kampene, og ingen ser ut til å ha oversikt over de faktiske hendelsene. Selv om det er usikkert i hvilken grad de

---

<sup>24</sup> Borgerhoff Mulder (1990: 6) og Umesao (1969b: 86-87) fremhever henholdsvis maasaiene og hadzaene som attraktive ofre i Mangola-området.

<sup>25</sup> På 70-tallet besluttet et tradisjonelt elderråd at de prestisjemessige og økonomiske transaksjonene i forbindelse med drap på fiender skulle oppheves (Blystad 1991).

forskjellige utsagnene ovenfor reflekterer noe som virkelig har skjedd, representerer de en måte å snakke om konflikten som sier mye om hvor iraqwenes interetniske sympati ligger.

Når barabaigene fremdeles er sterkt fryktet blant nabofolkene, gir dette seg ofte utslag i form av diskriminering og trakassering i situasjoner hvor representanter for andre grupper finner dette trygt. Slike holdninger ser imidlertid ut til å være fraværende blant iraqwer i Maghang.

### Eksternt press på landområder

De landområdene som tatogaene dominerte for 200 år siden, er blitt sterkt redusert fram til idag. Ngorongoro-høylandet ble tapt i kriger mot maasaiene fram mot midten av forrige århundre (Galaty 1988: xv, Fosbrooke 1948: 11), og distribusjonen av tatoga stedsnavn i Mbulu og Hanang District tyder på at de også har kontrollert det meste av disse områdene. Under kolonimaktens - og senere nasjonalstatens - beskyttelse har imidlertid flere etniske grupper kunnet ekspandere inn i tatogaenes beiteland, og idag er de i mindretall i selv det som ble opprettet som "Barabaig Chieftdom" (Hanang District). I 1967 ble det besluttet å starte et stort hveteprosjekt ved Basotu<sup>26</sup>, og dette skulle etterhvert komme til å omfatte brorparten av det beste beitelandet som stod tilbake.

### Indikasjoner på langvarig kontakt

Ehret (1971: 19,22) og Mous (1991) har påvist at lånord har gått begge veier mellom de to fundamentalt forskjellige språkene<sup>27</sup>, og konkluderer med at den interetniske kontakten må ha vært langvarig. Lånord fra bantu er forøvrig få i iraqw-språket (Wada 1978: 40), og det synes derfor som om tatoga-talende folk er den språklige kategorien som har hatt størst innflytelse på iraqw-folket.

Baumann (1894: 172) beskriver interetnisk handel, hvor "Wataturu"<sup>28</sup> byttet til seg småfe mot salt fra de store saltsjøene i Hanang. Når Talle (1974: 13)

---

<sup>26</sup> Dette prosjektet, som i stor grad er finansiert av canadisk utviklingshjelp, er senere kommet under sterk kritikk som en følge av den britiske antropologen Charles Lanes avsløringer av hvordan - og med hvilke rettigheter (eller mangel på sådanne) - dette ble gjennomført. Han har dokumentert en rekke alvorlige overgrep som har vakt internasjonale oppsikt (*Briarpatch* 1989, Lane & Perry 1989: 11, *Africa Watch* 1990, *Urgent Action Bulletin* 1990, *Africa Events*, nov. 1990: 31-35 og april 1993: 30-31).

<sup>27</sup> Tatoga er som nevnt klassifisert som et sør-nilotisk språk, og er derfor "Nilo-Saharan", mens iraqw - som kushittisk språk - er "Afro-Asiatic".

<sup>28</sup> Dette er enda en av de mange betegnelsene som på forskjellige historiske tidspunkt er blitt brukt på tatoga-talende folk. Denne varianten ble brukt av tyskerne rundt århundreskiftet, og har sannsynligvis sin opprinnelse i en av bantu-gruppenes betegnelse på tatogaene.

nevner at tatoga-pastoralister - som en konsekvens av maasai-krigene og rinderpesten (1891) - måtte midlertidig slå seg ned blant jorddyrkende nabofolk, er det overveiende sannsynlig at iraqwene på det tidspunktet spilte roller som "verter".

I historien om Ma'angwatay<sup>29</sup>, som er det lengste iraqwenes folklore kan bringe oss tilbake i tid, fortelles det at nabofolket - da som nå - var *Tara*, d.v.s. tatoga-talende folk. Som følge av de unge iraqwenes lettsinn kom de to gruppene i kamp, og iraqwene måtte flykte og endte til slutt opp i *Iraqwa Da/áw*. Det er dessuten ingen tvil om at tatogaer er den fremmede etniske gruppen som opptrer hyppigst i iraqwenes folklore.

Det er derfor all grunn til å anta at den interetniske kontakten mellom de to gruppene har vært av relativt langvarig karakter, noe som også er manifest i en rekke trekk ved de to gruppenes samfunn og kultur.

## Konflikter

Bortsett fra i historien om Ma'angwatay finnes det ingen overleveringer om regulære kriger mellom iraqwene og tatogaene. Det har imidlertid forekommet konflikter av mindre skala, og på andre måter enn fysiske konfrontasjoner.

Rundt århundreskiftet var det konkurranse mellom Saigilo, en av tatogaenes rituelle eksperter, og *qwaslare* fra Maanda-klanen. Sistnevnte skal i den forbindelse med rituelle midler ha fått maasaier til å angripe Saigilos hjemsted (Thornton 1980: 123). Talle (1974: 15) skriver at Gidamosas henrettelse under tyskerne, fra enkelte barabaigers side ble oppfattet som et resultat av iraqwers intriger. Informanter i Maghang kunne dessuten fortelle om en konflikt som ble utløst av at et viktig medlem av Maanda-klanen ble myrdet av barabaiger. Som hevn for dette sendte iraqwenes *qwaslare* forskjellige landeplager over barabaigene, og var ikke fornøyde før de fikk datteren til deres viktigste rituelle ekspert som kompensasjon. Denne kvinnen fødte senere en sønn som dermed hadde blod fra de mektigste *qwaslare* i begge etniske grupper, og ble da også den skikkelsen som ser ut til å ha kunnet sentralisere iraqwenes religiøse og sosiopolitiske system i størst grad: Nade Bea.

Det fortelles forøvrig at iraqwer skal ha blitt drept i et forsøk på å hente salt ved Balangida-sjøen i 30-årene, et område som på den tiden ble oppfattet av alle parter som tatoga-land. Dette er det eneste eksempelet jeg har kunnet finne på

---

<sup>29</sup> Charles Lane (1991: 211-12) foreslår muligheten for at dette stedsnavnet kan ha sammenheng Gwatayi, en av barabaigenes viktige rituelle eksperter på den tiden. Thornton (1980: 186) mener ordet kan ha forbindelse med "mangati", en vanlig betegnelse som swahili-talende personer bruker om tatogaene.

at territorialitet ser ut til å ha vært foranledningen til åpen konflikt.<sup>30</sup>

Bortsett fra slike eksempler som jeg har nevnt ovenfor, er interetnisk konflikt langt mer påfallende i form av sitt fravær. Fosbrookes (1954: 55) utgravninger og studier av iraqwenes hustyper på ulike historiske tidspunkt konkluderer med at iraqwene ikke var vært nødt til å sette iverk defensive tiltak overfor tatogaene, slik de måtte i grenseområdene mot maasaiene.

Iraqwene som et unntak i forbindelse med barabaigenes kategorisering av andre etniske grupper som "Enemies of the People" er en klar indikasjon på at dette forholdet ikke har vært preget av samme grad av konflikt som andre etniske relasjoner i området. Relasjonen mellom iraqwene og tatogaene kan i mange sammenhenger minne mer om en allianse eller symbiose.

### **Grunnlag for felles identifisering**

Tomikawa (1979: 24) hevder at iraqwene og tatogaene dannet lokale allianser mot maasaiene allerede før Saigilos tid - d.v.s. i forrige århundre - og nærværet av en felles, og særdeles farlig og plagsom ytre fiende, må ha spilt en viktig rolle for interetnisk kontakt og samarbeid. Fra det multietniske samfunnet Mangola kan Wazaki (1966: 247, 1970: 68) fortelle at de interetniske konfliktene der i stor grad oppstår mellom iraqwene og tatogaene på den ene siden, og de 29 andre representerte etniske gruppene på den andre. Fra samme sted skriver Tomikawa (1966: 224) at tatogaene er avhengige av iraqwene m.h.t. jordbruksprodukter, men slike økonomiske forbindelser forklarer neppe hele bakgrunnen for disse etniske konstellasjonene.

Jeg skal senere gi eksempler på at folkene har inkorporert kulturelle trekk fra hverandre, og den konvergens dette har medført over tid representerer en ytterligere styrking av et felles identifiseringsgrunnlag for de to etniske gruppene. Det er imidlertid ikke vanskelig å finne tilsynelatende fundamentale forskjeller mellom de to gruppene. Jeg har tidligere fremhevet iraqwenes negative holdning til aggresjon eller åpen konflikt, noe som står i skarp kontrast til tatogaenes prestisjesystemer og konfliktfylte historie. Språkene er som nevnt fundamentalt forskjellige, og når det gjelder tilpasningsform ser det ut til å ha vært større ulikheter i forrige århundre enn det er idag. Selv om slike kontraster kan ha hemmet tilnærmingen mellom iraqwene og tatogaene, ser det ut til at de ikke har vært gjort nok relevant som differensierende kriterier til å hindre utviklingen av en gjensidig interetnisk resiprositet som er unik for området.

---

<sup>30</sup> Ifølge informantene som fortalte dette, dreide dette seg ikke om "rituelle mord", men en konflikt over retten til de salt-ressursene som altså tatogaene i lang tid har brukt i bytte-transaksjoner med nabofolkene (Baumann 1894: 172).

## Befolkningsutveksling

Sett fra et militærstrategisk synspunkt ga ikke iraqwenes svake militære organisasjon og kulturelt betingede uvilje mot bruk av makt de beste forutsetninger for erobring av land fra tatogaene. Når dette likevel har skjedd, kan en del av årsakene tillegges makropolitiske eller epidemiologiske forhold, slik jeg har vist tidligere i oppgaven. Det synes likevel som om andre forhold kan ha spilt vel så viktige roller for ekspansjonens form og omfang. Den fredelige karakter som utviklingen har fått må ha hatt sammenheng med det faktum at det har foregått utveksling av befolkning begge veier mellom de to gruppene, noe som kan spores tilbake til lenge før kolonimaktens inntreden i området. Interetniske giftemål ser ut til å ha spilt den viktigste rollen i så måte:

### *Sluufay 11*

.....

*The Masai foreigners*

*We have failed with each others.*

*The Barabaig<sup>31</sup> foreigners;*

*Other foreigners exist*

*The Barabaigs.*

*They and us*

*Are marrying each other's daughters*

*Let their daughters listen to our orders*

.....

(Fra: Kamera 1988:230)

Klima (1970: 65) skriver at barabaigene kunne få iraqw kvinner "gratis" og selv om det er vanskelig å estimere omfanget av slike giftemål, er det mye som tyder på at det har vært betydelig. Det faktum at kvinnene var "gratis" må referere til at dette var kvinner i *meeta*.<sup>32</sup> Ifølge informanter i Maghang var det vanlig praksis tidligere å sende gravide ugifte jenter til andre etniske grupper, og da spesielt til tatogaene som hadde ubegrensede muligheter til å inkorporere dem

---

<sup>31</sup> Originalteksten har her *Tara*, som egentlig betyr "tatogaer".

<sup>32</sup> Når en iraqw kvinne dør, vil eventuelle spedbarn hun måtte etterlate seg være i *meeta*. Det skal ha forekommet spedbarnsdrap ved slike anledninger tidligere, men en alternativ løsning har vært å gi barnet til representanter for andre etniske grupper (se f.eks. Wilson 1953: 38). Det er i denne forbindelsen et interessant samsvar mellom iraqwenes og tatogaenes betegnelse for et foreldreløst barn (henholdsvis *panay* og "panan" ifølge Mous 1991).

i sine polygyne hushold.<sup>33</sup>

Interetniske giftemål eller befolkningsutveksling har imidlertid foregått også på andre måter. Det er dokumentert tilfeller hvor tatoga rituelle eksperter har slått seg ned og giftet seg blant iraqwene, og kommet til å starte egne klaner som senere er blitt definert som iraqw (f.eks. Naman-klanen). Tomikawas (1970: 40) rekapitulering av giftemålene til flere av tatogaenes viktigste rituelle eksperter viser at mange av dem hadde iraqw koner også før århundreskiftet, og Nade Beas autoritet og innflytelse lå ikke bare i hans medlemskap i Maandaklanen, men også det faktum at han var dattersønn av en av tatogaenes viktigste rituelle eksperter. Iraqwene og tatogaene har - slik det blir beskrevet av iraqwer i Maghang - "gitt hverandre styrke gjennom blodet". Hvorvidt tatogaene mener å ha fått tilsvarende rituell ekspertise fra iraqwene, er imidlertid mer tvilsomt. Mye tyder på at interetniske giftemål fra tatogaenes side har vært mer praktisk og bokstavelig talt jordnært motivert:

Gidamuhled er barabaig og har tre koner (to tatoga og en iraqw) som alle lever i samme hushold, noe som er uvanlig i forhold til polygyne iraqw menn som gjerne har sine koner spredt i flere hushold eller landsbyer. Hans økonomi og tilpasningsmessige vektlegging er imidlertid som blant folk flest i Maghang. Gidamuhled forteller at hans farfar mistet alt kveget sitt p.g.a. sykdom, slo seg ned blant iraqwene og gisamajangene rundt Dongobesh, og begynte å dyrke jorda for å overleve. Senere har familien flyttet to ganger, men har fortsatt å leve blant iraqwene.

Tidspunktet for at Gidamuhleds farfar mistet kveget sitt kan stemme overens med den katastrofale rinderpesten i 1891, og faller i så fall sammen med perioden da store antall tatogaer ifølge Talle slo seg ned blant jorddyrkende nabofolk. I den grad slike avskallinger fra tatoga-samfunnet har valgt - eller måttet - fortsette å leve blant iraqwene, har disse også lagt grunnlaget for intensivering av interetniske giftemål.

Det har også foregått en motsatt, men ikke like omfattende avskalling fra iraqw-samfunnet. Iraqwer som er blitt rike på kveg har tatt opp en ren pastoral tilværelse blant tatogaene (Tomikawa 1970: 15, Fukui 1970b: 108, Talle 1974: 31), og giftet seg uxorilokalt der (Tomikawa 1970: 36-38).

Karera-klanen er som nevnt tidligere et resultat av at tatoga smeder - som forøvrig vanligvis ikke har kveg - har valgt å slå seg ned blant iraqwene, og blitt

---

<sup>33</sup> Det faktum at disse kvinnene ikke brakte nevneverdig medgift inn i ekteskapet tyder på at de neppe har vært like attraktive som kone nummer 1.

Talle & Holmqvists (1979) biografi om husholdet rundt Barheida representerer forøvrig et eksempel på en iraqw kvinne som kone nr. 1 i et polygynt barabaig-hushold. Talle & Holmqvist nevner ikke noe om hvorvidt denne kvinnen var i *meeta*, men Barheida var fattig og "som for andre fattige barabaig-menn var det derfor naturleg for Barheida å finne seg ei kvinne utanfrå," (*Ibid*: 46)



definert og akseptert som iraqw ved at deres klan har fått et eget iraqw-navn. Det faktum at denne klanen ikke har beholdt tatoga-navnet ("Gidaghodiga")<sup>34</sup>, synes å ha sammenheng med at disse menneskene må gjennomgå et rennesesrituale hvor deres ervervsbetingede urenheter fjernes. Det nye navnet (*Hhay Karera*), som betyr "smed-klanen", representerer derfor en måte å skille disse fra deres kognater<sup>35</sup> som fortsetter å praktisere som smeder, men som altså fortsatt er urene.

Jeg har fått forklart at iraqwer som mener seg utsatt for avdøde slektingers (*gi'i*) vrede, kan unngå dette ved å flytte til tatogaene og bli adoptert som medlem av en av deres klaner. Det har imidlertid vist seg vanskelig å få dette bekreftet i form av konkrete eksempler, og Blystads (1991) informanter benekter at dette skal være mulig.

Når brudeparets slekt i forbindelse med giftemål skal kontrolleres m.h.t. genealogisk overlapping, og en av de to tilhører en annen etnisk gruppe, gjøres hans eller hennes slekt vanligvis irrelevant. Den er definert utenfor systemet som fremmed, og innebærer derfor ikke fare for overlappinger m.h.t. forfedre.<sup>36</sup> Når det gjelder tatogaene blir imidlertid prosedyren mer komplisert. De mange historiske giftemålene mellom de to gruppene innebærer at det kan være kryssende slektslinjer på samme måte som i giftemål mellom to iraqw-klaner. En finner derfor at når en av de potensielle ektefellene er tatoga, må det brukes vanlig prosedyre for å sikre seg mot mulige incestuøse kombinasjoner. På denne måten gjøres tatogaenes genealogier relevant i iraqwenes klassifikasjonsprosedyrer, og markerer derfor i en viss forstand en utvidelse av iraqwenes eget genealogiske system. En slik inkludering og integrering av tatogaenes slektskapssystem forløper relativt uproblematisk siden det er basert på de samme hoved-prinsippene som iraqwenes.<sup>37</sup> De interetniske giftemålene

---

<sup>34</sup> Andre tatogaer beholder sin klientilhørighet, og betegnelsen på denne uendret selv om de har levd blant iraqwene i flere generasjoner.

Bruken av "klan" - definert som eksogam patrilineær slektsgruppe - er problematisk i denne sammenhengen, da det her snakk om et skifte av tilhørighet fra en (endogam) kaste, og til en (eksogam) klan.

<sup>35</sup> Gidaghodiga er endogame.

<sup>36</sup> Ved siden av patrilineær eksogami skal matrilinejene ikke krysse hverandre et visst antall generasjoner bakover. Reglene for antall generasjoner bakover i matrilinejen synes å variere en del, og jeg har fått oppgitt alt fra fire til ti generasjoner. I enkelte tilfeller kan det gjøres unntak fra regelen ved at distale overlappinger "strykes bort" gjennom at brudgommens far betaler en okse ekstra.

<sup>37</sup> Det er forøvrig flere fellestrekk ved de to språkenes slektskapstermer (Mous 1991):

	<b>Iraqw:</b>	<b>Tatoga:</b>
Far:	<i>baabá</i>	baaba
Mor:	<i>aayi</i>	iya

som over tid har ført til en slik syntese har viktige implikasjoner for gruppenes felles identifiseringsgrunnlag.

Fukui (1970: 112) presenterer opplysninger som tyder på at dette kan ha vært en avgjørende faktor for iraqwenes immigrasjon til Giting. På slutten av forrige århundre var dette stedet klart dominert av tatogaer, og de første iraqwene som kom dit hadde tydeligvis blodsbånd eller affinale relasjoner med tatogaer allerede før de flyttet ut fra *Iraqwa Da/áw*-området. De iraqwene som uproblematisk ble akseptert som immigranter i tatoga-områdene var derfor ikke bare representanter for en annen etnisk gruppe. De var først og fremst slektninger og affinaler til de som allerede bodde der, noe som må ha vært en viktig faktor bak ekspansjonens intensitet og fredelige karakter. I Maghang kan en finne eksempler på de samme prosessene et århundre etter:

Martha giftet seg mot sin fars vilje med Tluway for tre år siden. Uten at faren visste om det dro de sammen til District Commissioner i Mbulu og ble viet der, noe som resulterte i et totalt brudd mellom paret og Marthas far. De fikk hjelp av Tluways søster - som tidligere hadde giftet seg virilokalt med en barabaig - og hennes mann til å bli tildelt jord og få bygget et hus i et barabaig-dominert område. Marthas far har nektet enhver kommunikasjon med datteren og svigersønnen fram til det siste året, men en del av problemene ble nylig ryddet av veien da Martha for første gang kom på besøk til Maghang sammen med sin lille sønn. Bartolomayo og Peter, som er Marthas yngre brødre, har hele tiden opprettholdt kontakten med søsteren og svogeren på tross av relativt stor geografisk avstand. Bartolomayo har nå gifteplaner klare, og som han sier: "Det er ikke mer jord igjen her i Maghang. Heldigvis har jeg min svoger hos barabaigene." Han vil nå forsøke å etablere seg i dette relativt tynt befolkede men tørre området, og forsøker å overtale Peter til å bli med.

Den første bølgen av emigranter som fulgte Tua Maasáy til Maghang kom til et område som var blitt fraflyttet p.g.a. trypanosomiasis, og det var derfor ikke noen nevneverdig befolkning de kunne ha hatt relasjoner til. Interetniske affinale eller slektskapsmessige relasjoner ser derfor ikke ut til å ha spilt den samme rollen i første del av Maghangs historie. Idag, når iraqwer emigrerer fra Maghang og inn i barabaig-dominerte områder, finner en imidlertid de samme prosessene. Emigrantene velger å slå seg ned et bestemt sted ut fra en rekke hensyn, men det er ingen tvil om at slektskaps- eller affinale relasjoner til allerede etablerte hushold i ekspansjonsområdene spiller en viktig motiverende rolle.

Slektskap og affinalitet har derfor kommet til å spille en sterkere integrerende og territorialitetsbestemmende rolle i ekspansjonsområdene, enn det etnisitet har

---

Mors bror:

*maamáy*

*mwamay*

(Klima (1965: 242) har oppgitt "ordyeda-gham-iyá" ("bror-av-mor") som en annen vanlig tatoga betegnelse for mors bror.)

gjort som territoriell eller sosial ekskluderende/differensierende mekanisme. Den raske og relativt konfliktfrie iraqw-ekspansjonen er derfor - i den grad den har gått på bekostning av tatogaenes land - uløselig knyttet til de mange interetniske ekteskap som har funnet sted mellom de to etniske gruppene. Idet knappheten på land ble for stor i *Iraqwa Da'áw*, og utvandringen startet, kom dette forholdet til å prege utviklingen gjennom en positiv "feed-back"-mekanisme. Jo flere iraqwer som emigrerte, jo flere slektskaps- eller affinale forbindelser ble det opprettet mellom det overbefolkede *Iraqwa Da'áw* og ekspansjonsområdene. Den økende grad av interetnisk felles territorialitet innebar igjen intensivering av interetnisk kontakt, større grad av sosial og kulturell gjensidig påvirkning, og en stadig økende frekvens av interetniske giftemål.

### Assimilasjon eller syntese?

Tatoga-gruppen gisamajang lever idag i større grad sammen med iraqwer enn med andre tatogaer. Praktisk talt alle dyrker jorda, og den intense kontakten med iraqw-samfunnet har over tid ført til at mange av dem også har iraqw som sitt førstespråk. Disse interetniske prosessene mellom iraqwene og gisamajangene er blitt beskrevet ved hjelp av rekke ulike begreper som alle har til felles at de indikerer at gisamajangene er iferd med å bli iraqwer. Det har vært brukt uttrykk som "assimilation" (Fukui 1970: 116, Ehret 1971: 6, Thornton 1980: 198, Wilson 1952: 43, Marmo 1989: 2, Tomikawa 1979: 12), "acculturated to" (Sutton 1969: 11), "absorbed by" (Kjærby 1979: 10, Raikes 1975c: 86) eller "iraqwisering" (Tomikawa 1970: 13).<sup>38</sup> Så tidlig som i 1944 noterte en representant for kolonimyndighetene i "Mbulu District Book" at gisamajangene har "adopted Iraqw language and customs and have disappeared almost entirely as a social grouping" (referert i Raikes 1975a: 154). Det er en utbredt oppfatning at barabaigene vil få en lignende utvikling senere, etterhvert som flere iraqwer og gisamajanger migrerer inn i deres områder, og den stadig sterkere knappheten på land tvinger dem til å vektlegge jordbruk i forhold til kveghold.

De kriterier som er lagt til grunn for valget av slike betegnelser er tendensen mot omlegging av tilpasningsform og beherskelse av iraqw-språket, samt at gisamajangenes "inkorporasjon" har skjedd på en slik måte at de har kommet til å utgjøre lokale minoriteter i forhold til iraqwene, slik en idag finner f.eks. i Maghang. Det er imidlertid ikke bare utenforstående observatører som synes å legge vekt på det "iraqwiserende" eller "assimilatoriske" ved forholdet mellom iraqwene og tatogaene:

---

<sup>38</sup> Få av disse forfatterne har forøvrig førstehånds kjennskap til de interetniske relasjonene de omtaler, og har hovedsakelig basert seg på hverandres eller andres beskrivelser.

## Sluufay 12

*There is a place in the south  
Where is that place?  
There among the Barabaig  
The cattle thoroughfares remaining between the fields  
Now even these are finished (by us)  
Like this we shall finish it all  
The Barabaig women  
Oh yes  
Shall stoop  
To take our hoes in their hands  
(Fra: Thornton 1980: 122)*

Hvis en trenger under denne overflaten får en imidlertid enkelte andre perspektiver på disse interetniske prosessene, og jeg skal i det følgende argumentere for at det kan vise seg å være like dekkende å bruke andre betegnelser på det som har skjedd og er i ferd med å skje i møtet mellom iraqw- og tatoga-folket. På tross av de klare og lett identifiserbare tegnene på assimilasjon har gisamajangene i Maghang ikke gitt slipp på sin etniske identitet. De identifiseres fremdeles - på tross av at språk og tilpasningsform har endret seg - som tatoga av iraqwene, seg selv og andre tatogaer som f.eks. barabaigene. Ingen i Maghang ser ut til å ha noe problem med å identifisere hvilke klaner som er gisamajang, og dermed heller ikke hvilke personer som er gisamajang. Tomikawa (1970: 13) har gitt eksempler på at de ved bestemte anledninger mobiliseres som tatogaer og i motsetning til iraqwene. Når dette er sagt, må imidlertid ikke tilpasningsform undervurderes som relevant kriterium for interaksjon mellom ulike grupper. Tomikawa (1970: 39) har også presentert annen informasjon som tyder på at gisamajangenes tilpasningsform gjøres mer relevant enn etnisk tilhørighet i forbindelse giftemål i Mangola og Dongobesh. Tatoga pastoralister foretrekker vanligvis giftemål med andre pastoralister framfor agro-pastoralister, noe som ifølge Blystad (1991) uttrykkes klart blant barabaigene.<sup>39</sup> Etterhvert som flere og flere pastoralister legger sterkere vekt på jordbruk som tilpasning, blir imidlertid slike giftemål mellom pastorale familier tilsvarende vanskeligere å oppnå, og både etnisk tilhørighet og

---

<sup>39</sup> Tilpasningsform er beskrevet som et avgjørende kriterium for tilskrivning av etnisk identitet fra andre samfunn i Øst-Afrika, noe som er spesielt artikulert i maasaienes forhold til sine nabofolk (Talle 1990: 74, Jacobs 1979: 35). Etniske grenser har vært kongruente med skillelinjer mellom pastoralister, jordbrukere og jegere/sankere, og personer og grupper har kunnet krysse dem relativt uproblematisk i tråd med variasjoner i sin kvebestand (Waller 1985: 357,361,363, Berntsen 1976: 3,6, Galaty 1982).

tilpasningsform får etterhvert mindre betydning som grunnlag for interaksjon. Dette betyr imidlertid ikke at de interetniske prosessene utelukkende foregår på iraqwenes premisser. Iraqwenes tilpasningsform - som tydeligvis er den mest viable i møtet med det moderne samfunnet og knapphet på land - er bare en del av en langt mer omfattende utveksling av sosiale og kulturelle trekk. Iraqw samfunn og kultur i Maghang og andre ekspansjonsområder har til de grader endret seg på andre måter i møtet med tatogaene at det kan synes mer meningsfullt å snakke om en sosial og kulturell syntese mellom de involverte etniske gruppene.

### Tatogifisering av iraqwene

En rekke trekk ved iraqwenes samfunn og kultur - som f.eks. deres rituelle bønner (*sluufay* og *fiiro*)<sup>40</sup>, kvinners organisasjonsformer, trekking av underkjevns fortenner og tabu mot fisk som føde - har så klare paralleller blant tatogaene at en uten videre kan konstatere at en eller annen form for kulturell diffusjon har forekommet. Å avgjøre med sikkerhet slike treks "opprinnelse" i én av gruppene kan vise seg å være langt vanskeligere. I mange tilfeller finnes det imidlertid så klare indikasjoner på hvilken retning påvirkningen har gått, at det kan brukes til å belyse mer generelle trekk ved den interetniske kontakten. Slik identifiserbar diffusjon har - som jeg skal gi eksempler på senere - gått begge veier, men det er et påfallende trekk ved disse prosessene at det synes lettere å identifisere generelt aksepterte og inkorporerte tatoga-elementer i iraqw-samfunnet enn motsatt. "Iraqwiseringen" av gisamajang og andre tatoga-grupper har vært ledsaget av en tilsvarende - og på enkelte områder langt sterkere - "tatogifisering" av iraqwene.

### Pastoralisering

Tatogaene hevder at det er de som har lært iraqwene å holde kveg (Blystad 1991, Tomikawa 1966: 224), noe mange iraqwer i Maghang vil si seg enig i. I en av Thorntons (1980: 122) tekster sies det samme av iraqwer i *Iraqwa Dal'aw*. Sett på bakgrunn av dette vil selv det som idag betraktes som iraqwenes typiske tilpasningsform - agro-pastoralisme - stå mer fram som en syntese av de to gruppenes "opprinnelige" måte å utnytte landområder på.

Selv om kushittiske folk i Øst-Afrika har holdt kveg i flere tusen år (se side 130), tyder mye på at kveghold spilte en mindre viktig rolle i *Iraqwa Dal'aw* i forrige århundre enn det har gjort i ekspansjonsområdene fram til idag. I overleveringer om iraqwenes ankomst til *Iraqwa Dal'aw* fortelles det at de på det tidspunktet ikke hadde kveg (Thornton 1980: 164). Ifølge en av Thomas' (1969:

---

<sup>40</sup> Jfr. fotnote 36, side 179.

21) informanter - en meget gammel mann - var antall husdyr i *Iraqwa Da'aw* svært lavt p.g.a. maasaienes hyppige raid i området:

*The Masai first attacked the Iraqw when I was very young. When I was three, I did not know a cow, a goat or any other domestic animal. I first saw a sheep when I was twelve. ... Why? Because the Masai took most of them away.* (Thomas 1969: 20-21)

Baumann (1894: 178) skrev at brudeprisen blant iraqwene i forrige århundre ble målt i småfe, og ikke i kveg som idag, noe som også eldre iraqwer i Giting har oppgitt overfor Wada (1971: 49). Lingvisten Maarten Mous (1991) kan dessuten fortelle at de fleste fargebetegnelsene på kveg sannsynligvis er lånord fra tatoga-språket<sup>41</sup>, og Umesao (1966: 194) nevner et eksempel på at også enkelte dyr har tatoga egennavn.

Andre har bemerket at iraqwene - i motsetning til mange andre kvegfolk - har et "praktisk", "lite mystisk" eller "far from emotional" forhold til sitt kveg (Helmfrid & Persson 1986: 26, Meek 1953: 161). Dette kan ha hatt en viss betydning for at iraqwene virkelig valgte å være med på deler av "Culling Programme" i 50-årene, noe som aldri tidligere hadde lyktes overfor "tradisjonelle kvegfolk" i Øst-Afrika (Winter & Molyneaux 1963: 500). I den grad det er riktig at iraqwene har et "ukomplisert" forhold til kveg, kan det også betraktes som en indikasjon på at pastoralisme som tilpasning i en viss historisk periode kan ha spilt en tilsvarende mindre rolle.

Det synes klart at iraqwene ikke bare ga slipp på sine intensive dyrkningsmetoder da de flyttet ut fra *Iraqwa Da'aw* (Sturdy 1936: 54), men de ble også mer pastorale enn før. Fukui (1969: 59-62) har samlet biografier fra Giting som viser at immigrantene der hadde få eller ingen husdyr da de kom fra *Iraqwa Da'aw*-området, men har senere bygd seg opp kveg-flokker på opptil 500 dyr. I flere områder som er lite egnet til jordbruk, har som nevnt de ekspanderende iraqwene blitt rene pastoralister og Fukui (1970b: 108) skriver: "their lives are not different from those of the Datoga." I Tomikawas (1970: 36-37) tabeller over forskjellige tatoga-undergrupper i Mangola, finner en derfor en kategori han har kalt "Iraqw Datoga", og som tydeligvis i større grad gifter seg med tatoga kvinner enn med kvinner fra den gruppen de selv pr. definisjon tilhører.

---

<sup>41</sup> Ten Raa (1986) fant et lignende interessant forhold blant sandawene. Generelle betegnelser på kveg stammer fra kushittiske språk, mens farge-terminologien åpenbart er tatoga. Han forklarer fenomenet ved at sandawe-folket først lærte pastoralisme som tilpasning fra et kushittisk folk (alagwa), men mistet senere kveget sitt p.g.a. sykdom og raid fra tatogaenes side. Da de på et senere historisk tidspunkt igjen skaffet seg kveg fikk de dette fra nyaturuene, som igjen hadde sine fargebetegnelser fra tatoga-språket(!)

## Materiell manifestasjon av påvirkning

En rekke materielle trekk kan klart spores til tatoga, og f.eks. spydtypen som begge etniske grupper bruker lages kun av tatogaenes smeder. Tidligere har alle andre redskaper og våpen av metall kommet fra de samme smedene, og det er lite som tyder på at iraqwene har hatt sine egne smeder i løpet av de siste hundreårene.

Winter (1966: 85) observerte for 40 år siden at iraqwene ikke bygde "kraals"<sup>42</sup> slik tatogaene og maasaiene vanligvis gjør. I Maghang er dette nå en vanlig måte å bygge på, og det fremgår av Fukui (1969: 44) at det samme er tilfelle i ekspansjonsområdene rundt Giting. Når det gjelder selve hustypen og konstruksjonen av denne, er den påvirket av andre faktorer, ikke minst myndighetenes aktive politikk for å få iraqwene til å bygge *kambi*, d.v.s. rektangulære hus med stråtak. Mange iraqwer i Maghang har imidlertid et rom - eller en egen bygning - som kalles "huland" og er et slags "manns-sted". Dette ordet er tatoga og skikken med å bygge på denne måten er utvilsomt overtatt, noe iraqwene i Maghang sier eksplisitt.

## Påvirkning av sosial struktur

Polygyni har utvilsomt lange tradisjoner blant tatogaene, mens materiale fra *Irqwa Dal'aw* tyder på dette har vært uvanlig blant iraqwene der (Thornton 1980: 6, Winter 1955: 2, Mous 1990c), noe som også bekreftes av folklore (Kamera 1978: 57). Omfanget av polygyni i Maghang kontrasterer sterkt med opplysningene ovenfor, og Wada (1971: 37) har gjort undersøkelser som viser at 28% av gifte menn i Giting hadde to eller flere koner.

Iraqwene i Maghang-området har ungdomsorganisasjoner som omfatter både jenter og gutter, og sammenligninger med opplysninger fra Blystad (1991), tyder på at det er mange fellestrekk ved slik organisering i de to etniske gruppene. Det er også flere interessante likheter mellom terminologiene som brukes på slike sosiale grupper. *Masomba* er f.eks. flertallsformen for "ungdom", og det tilsvarende ordet på tatoga er "masambareda".<sup>43</sup> Hverken Thornton eller Winter beskriver slike formelle organisasjonsformer fra *Irqwa Dal'aw*, men

---

<sup>42</sup> Bagshawe (1926: 74), som tydeligvis reiste mye i Mbulu-området, nevner forøvrig at noen få iraqwer på det tidspunktet hadde begynt å bygge *homa* som er det tilsvarende swahili-ordet. Winter gjorde sine studier i *Irqwa Dal'aw* hvor en kan forvente at samfunnet var mindre preget av kontakten med tatogaer.

<sup>43</sup> Flere andre nabogrupper har lignende begreper som betegnelse på ungdom (f.eks. sukuma: "basumba" (Austen 1969: 140)) og dersom lingvister kan påvise at disse har sin opprinnelse i sør-nilotiske språk, vil dette være en parallell prosess til det en finner i maasaienes påvirkning av sine jorddyrkende naboers terminologi og sosiale organisasjon m.h.t. lignende grupper (se f.eks. Berntsen 1976: 6-8 og Muriuki 1974: 98-99)

informanter i Maghang understreker sterkt at dette er "opprinnelige" iraqw-institusjoner, og derfor ikke noe som er overtatt eller "lært" fra tatogaene. Det er likefullt påfallende at det eneste andre stedet som det er antydning av ungdomsorganisasjoner fra, også ligger i ekspansjonsområdene mot tatogaene, nærmere bestemt i Giting (Yoneyama 1970: 89).

### Tatoga rituelle eksperter

Det er dokumentert flere eksempler på at pastorale folk i regionen i sterk grad har påvirket eller preget jorddyrkende nabofolk sosialt, politisk<sup>44</sup> og ikke minst religiøst (se f.eks. Moore & Puritt 1977: 94,125, Gulliver 1965: 253, Muriuki 1974: 98-99, Berntsen 1976: 6-8) og tatogaene er ikke noe unntak i så måte. Pastoralistenes rituelle eksperter har spilt viktige roller i slike prosesser, og flere av iraqwenes nabofolk har klaner eller slektsgrupper av tatoga opprinnelse som tillegges egenskaper som rituelle eksperter (se f.eks. Gray 1955: 39,42,44, Newman 1970: 53-54, Jellicoe 1969: 8).<sup>45</sup>

Det er en utbredt oppfatning blant iraqwer at deres nabofolk har - eller har hatt - mektigere *qwaslare* enn dem selv, og praktisk talt alle de klanene som idag regnes som leverandører av viktige *qwaslare* har sin opprinnelse i andre etniske grupper.<sup>46</sup> Fra de stereotypier iraqwene og tatogaene har om hverandre går det tydelig fram at iraqwene har stor respekt for - og tildels frykter - tatogaenes rituelle eksperter. På den andre siden regner de tatogaene som relativt ufarlige m.h.t. trolldom. Fra tatogaenes synsvinkel ser det ut til at bildet er motsatt, d.v.s. at iraqwenes *daa/aluuse* (trollmenn) fryktes i større grad enn deres *qwaslare*. Ifølge Blystads informanter blant barabaigene, ble disse obskure

---

<sup>44</sup> I flere slike forhold har jorddyrkende folks politiske ledere kunnet sikre sin posisjon med støtte fra pastorale nabogrupper (Eks. Beidelman 1961: 538, Ingham 1962: 65, Waller 1985: 355). En slik konstellasjon har imidlertid aldri vært aktuell i forholdet mellom det acephale iraqw-samfunnet og tatogaene.

<sup>45</sup> Rituelle eksperter i Øst-Afrika har ifølge Waller (1985: 352) ofte vært assosiert med tidligere befolkninger i regionen det gjelder. Irqwene - hvis rituelle eksperter kommer fra både nilotiske og bantu-talende folk - kan synes som et unntak i så måte. Det samme gjelder sandawe, som har rituelle eksperter fra alagwaene. Dette står nødvendigvis ikke i motsetning til Wallers generalisering. Lingvistisk og arkeologisk konstatering av i hvilken rekkefølge de ulike folkene kom til Øst-Afrika er av begrenset relevans her. Senere regionale migrasjoner - som f.eks. at irqwene kom til *Irqwa Da'aw* relativt nylig - må ha vært mer avgjørende.

<sup>46</sup> Da misjonsorganisasjoner opprettet helsetjenester i grenselandet mellom irqwene og tatogaene, var det, ifølge misjonærene som var med på å etablere sykehuset, lettest å få irqwene til å benytte seg av disse. Selv om dette kan ha hatt sammenheng med en rekke andre faktorer, er det ikke usannsynlig at irqwenes generelle respekt for fremmed medisin hadde en viss betydning.



sidene ved iraqwene åpenbart i forbindelse med "operation" i 1974. Da representanter for myndighetene satte fyr på husene til de som motsatte seg å flytte, skal det i flere tilfeller ha kommet hyener ut av de brennende bygningene, noe som angivelig er et klart og entydig tegn på at beboerne praktiserte *daari* (trolldom).<sup>47</sup>

Naman-klanen, som hadde de viktigste *qwaslare* før Maanda-klanen gjorde sin inntreden en gang i løpet av forrige århundre, ble grunnlagt av Naman fra tatogaenes mektige Daremgajeg-klan. Idag tillegges enkelte av hans etterkommere - som nå altså utgjør en iraqw-klan - egenskaper som *qwaslare*, og da mer spesifikt i form av evner og kunnskaper for beskyttelse av planter og avling.

Rundt århundreskiftet dominerte tatogaen Saigilo Magena<sup>48</sup> - og senere hans sønn Gidamosa<sup>49</sup> - i kraft av sin "medisin" (Ramadhani 1955: 12). Iraqw elever som har skrevet særoppgave om sitt folks historie nevner disse tatogaene blant de første "herskere" som iraqwene hadde (Mosses et al n.d.: (17)), og i Maghang kan en idag høre fortellinger om hvordan Saigilo og Gidamosa profeterte viktige hendelser som at "en liten mann" skulle regjere landet<sup>50</sup> og at AIDS skulle komme. Etter at Gidamosa ble hengt av tyskerne i 1908 ble *qwaslare* fra Maanda-klanen igjen de viktigste for det store flertallet av iraqwene. Bruken av tatogaenes rituelle eksperter har imidlertid fortsatt fram til idag, og de fremstår som viktige alternativer til de etablerte iraqw-klanene som tillegges egenskaper som *qwaslare*.

I den grad det fremdeles foregår mannlig omskjæring i tradisjonelle former<sup>51</sup>, er det medlemmer av Masangu-klanen som utfører dette. I Maghang ser det imidlertid ut til at det har vært like vanlig å bruke slike eksperter fra den tilsvarende endogame tatoga-gruppen (Bisiyeda).

---

<sup>47</sup> Når iraqwer som er blitt rike på kveg velger å gifte seg med tatoga kvinner (se side 93), forklares gjerne dette som en bevisst strategi for å unngå å bli utsatt for trolldom fra affinale familier. Om konen er tatoga, betraktes tydeligvis risikoen for dette som mindre.

<sup>48</sup> Ifølge Werther (1898: 32) strakte Saigilos innflytelse seg også til de etniske gruppene burungi, gorowa, mbugwe, isanzu, iramba, nyaturu, sandawe, rangi og maasai.

<sup>49</sup> Tyskerne (Eks: Jaeger 1911) misforstod tydeligvis dette navnet og stavet det Akida Maussa. *Akida* er swahili for "høvding", og misforståelsen har forplantet seg gjennom en rekke artikler og bøker helt fram til våre dager, noe som kan ha en viss sammenheng med at Gidamosas navn kun kan uttales i bestemte situasjoner og av bestemte personer (Blystad 1991).

<sup>50</sup> Julius Nyerere og nåværende president Mwinyi er - med tatogaene/iraqwene som målestokk - henholdsvis liten og bitteliten.

<sup>51</sup> Mannlig omskjæring praktiseres uten unntak, men dette skjer vanligvis på helsestasjoner eller sykehus idag.

Iraqwene har tidligere skaffet seg alle produkter laget av jern eller metall, som f.eks. økser, spyd og kniver, fra tatogaenes smeder. Slike produkter spiller sentrale roller i iraqwenes religion, og jern som er bearbeidet av tatogaene ser ut til å tillegges andre religiøse kvaliteter enn den stadig økende strømmen av annet metall som introduseres i iraqw-samfunnet. På samme måte som tatogaenes rituelle eksperter, har jern en plass i religiøse systemer i kraft av sin opprinnelse blant tatogaene. Begge deler er forbundet med en klar ambivalens preget av ekstrem nytte - for ikke å si uunværlighet - og ekstrem fare. Det samme kan sies om ild, hvis anvendelse til nytteformål er lært fra tatogaene ifølge informanter i Maghang (jfr. Johnson n.d.: 14).

De omfattende kunnskapene om tatogaenes klaner og den rituelle kompetansen de enkelte tillegges, vitner om hvilken sentral rolle de virkelig spiller blant iraqwene i Maghang. At f.eks. tatoga-klanen Barabodjik er eksperter på helbreding av brannså, og Ghaog er regnmakere og dermed alternativer til selveste Maanda-klanen, er noe alle kjenner til.

Tatogaenes, og deres rituelle eksperters sentrale plassering i iraqwenes kosmologi og religion illustreres ikke minst av hvordan mange iraqwer i Maghang tenker seg at verden oppstod:

*Landet ble slik det er etter en kamp mellom to tatoga-klaner. Den ene stanset sola og dekket landet med stein. Så ble Daremgajeg-klanen til ved at gress vokste opp og ble til en mann. Han knuste den andres stein som dekket hele verden. Derfor ligger steinen slik den gjør.<sup>52</sup>*

## Religiøs konvergens

Ved det ene *getla/angw*-ritualet hvor jeg var tilstede, ble alle *fiiro* og *sluufay*-tekster oversatt i sin helhet til tatoga-språket.<sup>53</sup> Det foreligger tydeligvis ingen motsetning i det at tatogaene på denne måten henvender seg til iraqwenes gud, gjennom et rituale som er iraqw.<sup>54</sup> Den enkle forklaringen som gis på dette er at tatogaenes viktigste åndsvesen (Aseta) og *Looaa* er den samme, og formen som brukes i den religiøse kommunikasjonen (*sluufay* og *fiiro*) praktiseres av begge gruppene. Det er i det hele tatt flere grunnleggende likheter mellom de to religiøse systemene, og slike fellestrekk må være et resultat av langvarig interetnisk påvirkning. Likheter i religion og kosmologi legger igjen et grunnlag

---

<sup>52</sup> Det stort sett flate landskapet i det sørlige Mbulu brytes av karakteristiske små fjell som består av ansamlinger av kampesteiner.

<sup>53</sup> Det var bare to tatogaer blant de omtrent 40 deltagerne.

<sup>54</sup> *Getla/angw*-ritualet er som tidligere nevnt et innhøstningsrituale, og derfor knyttet til jordbruk som tilpasningsform. Dets "iraqwhet" skulle derfor kunne konstateres på grunnlag av dette.

for adoptering av mer elaborerte former som konkrete ritualer eller religiøst baserte sosiale institusjoner. Iraqwenes renselsesrituale for personer som har begått incest (*irange*) har f.eks. en prosedyremessig nøyaktig lik parallell blant barabaigene (Blystad 1991).<sup>55</sup>

Tatogaenes deltagelse ved iraqwenes ritualer har omvendte paralleller i mer tatoga-dominerte områder. Blystad kan f.eks. fortelle om store antall deltagende iraqwer ved tatogaenes massemønstringer i forbindelse med begravelseritualer ("bungeida") hvor bl.a. iraqw tradisjonell dans fremføres parallelt med tatogaenes danser. Wada (1969: 131) nevner at immigrantene til opprinnelig tatoga-dominerte områder i Hanang har respektert og etterlevd de tabuer og rituelle forordninger som tatogaene har forbundet med bestemte landområder.<sup>56</sup>

Hva slags ritualer som praktiseres med interetnisk deltagelse er imidlertid ikke bare bestemt av hvilken etnisk gruppe som er tallmessig dominerende. En finner f.eks. at kvinner i Maghang kan dra til tatogaenes rituelle eksperter for å gjennomføre et rituale som kalles "ghadweda"<sup>57</sup>, hvis navn og opprinnelse utvilsomt er tatoga. Wada (1975: 64) beskriver det samme fra et annet iraqw-dominert ekspansjonsområde, og Tomikawa (1979: 25) presenterer opplysninger som kan tyde på at den økte utbredelsen av dette ritualet kan spores tilbake til et bestemt møte hvor ritualets plass i forhold til den nye og kompliserte distribusjonen av klaner, "emojiga" (tatoga-undergrupper) og etniske grupper ble diskutert av tatogaenes rituelle eksperter.

"Gidghalgwed", som er tatoga og betegner en geit som slaktes ritueli i forbindelse med barnefødsler, "ghadweda" og en rekke andre<sup>58</sup> religiøst baserte handlinger eller institusjoner, identifiseres ikke bare gjennom språket som et overtatt tatoga-element. Iraqwene i Maghang sier eksplisitt at dette er ting de har lært fra tatogaene.

Det synes vanskeligere å finne eksempler på konkrete iraqw ritualer som har

---

<sup>55</sup> Det er forøvrig påfallende mange ord relatert til dans og poesi i Mous' (1991) liste over mulige lånord fra tatoga.

<sup>56</sup> Wada nevner et landområde med en spesiell rituell status for tatogaene, og selv om dette egnet seg godt til oppdyrking har det stått urørt også etter at iraqwene har kommet til å bli klart tallmessig dominerende på stedet. Andre grupper har imidlertid ikke hatt det samme forholdet til tatogaenes religion, og det nevnte området ble senere i løpet av en dag pløyd opp av en traktor-eiende pare.

<sup>57</sup> Ifølge Blystad (1991b) er dette et meget sentralt tatoga-rituale som ikke bare betraktes som nødvendig for å sikre fertilitet blant folk og fe, men er også viktig for regulering av kjønnsrelasjonene i samfunnet. Tatoga menn er i dette ritualet avhengige av kvinners evne til å fungere som formidlere mellom menneskene og deres viktigste åndsvesen, Aseta.

<sup>58</sup> Wada (1971, 1980), som har gitt detaljerte beskrivelser av to typer tradisjonelle bryllup, konkluderer med at begge sannsynligvis er skikker som er overtatt fra tatogaene.

fått anvendelse utenfor det området de tallmessig dominerer. Det lar seg imidlertid gjøre å identifisere enkelte trekk som utvilsomt er overtatt fra iraqwene, og etterhvert fått en mer eller mindre generell utbredelse blant tatogaene. Et eksempel på dette er "mitida", som barabaigene sier er en modifisert utgave av iraqwenes *meeta* (Blystad 1991).

I takt med at barabaigene i stadig sterkere grad vektlegger jordbruksaktiviteter, ser en dessuten at de også overtar iraqwenes viktigste institusjoner i forbindelse med dette, bl.a. *slaqwe* (øl-dugnad). I neste kapittel skal jeg vise at denne institusjonen - og i særlig grad *buura* (øl) som den er bygd opp rundt - har klart religiøse aspekter. På samme måte som *buura* spiller en sentral rolle i mange av iraqwenes sosiale institusjoner og ritualer, har honningvin ("ghamunga") tilsvarende viktighet blant tatogaene. Det vil gå fram senere at det i iraqw-samfunnet differensieres klart mellom de rituelle eller symbolske kvalitetene ved *maangwre* (hirse-øl) og andre lignende drikker som f.eks. hirse-øl blandet med mais-mel (*buusa*). Ved viktige rituelle anledninger må det være *maangwre* som serveres, og det eneste som i enkelte tilfeller kan fungere som en erstatning er honningvin.<sup>59</sup> Det var derfor ingen tilfeldighet at da Tua Maasáy opphevet forbannelsene over Harar-fjellet, ble det ikke bare slaktet en sort okse, men det inngikk også 4 kalebasser med honningvin i ritualet.<sup>60</sup> Tatogaenes og iraqwenes "hellige" drikker ser derfor ut til å ha fått en mer generalisert og interetnisk anvendelse som tildels er uavhengig av hvilken etnisk gruppe som er dominerende i lokaliteten.

Overtagelse eller diffusjon av slike trekk jeg har beskrevet ovenfor kan betraktes som fasilisert av at det foreligger interetnisk religiøs konvergens. I dette er det rimelig å anta at det ligger en selvforsterkende prosess. Likheter eller konvergens legger forholdene til rette for ytterligere diffusjon som igjen skaper større grad av likhet.

Den interetniske flyten av kulturelle trekk går altså begge veier, og det synes meningsløst å konkludere med hvem som samlet påvirkes mest i disse prosessene. Det er imidlertid en sterk følelse blant enkelte iraqwer at de har lett for å overta andre folks tradisjoner. Utsagn som "om noen år vil vi ha mistet alle skikkene våre", reflekterer at iraqwene selv oppfatter sitt samfunn som preget av sterk endring. En iraqw-kultur vil utvilsomt komme til å være der i fremtiden, men den vil inneholde en rekke nye elementer. Svært mange av disse vil være modifiserte eller ikke-modifiserte tatoga-elementer.

---

<sup>59</sup> Fukui (1970a: 142) beskriver imidlertid bruken av honningvin blant iraqwer i Giting som utelukkende motivert av ønske om beruselse.

<sup>60</sup> Betegnelser på redskaper og handlinger knyttet til håndtering av honning ser i stor grad ut til å være lånord fra tatoga (Mous 1991).

## Konklusjoner

Det er sannsynlig at både tatogaene og iraqwene i større grad har vært organisert etter agnatiske slektskapskriterier tidligere, bl.a. med en større grad av kongruens mellom territorialitet og agnatisk slektskap enn det en finner hos begge grupper idag (Blystad 1991). Innen tatoga-undergruppene finner en idag ikke bare en brokete territoriell distribuering av klaner, men det er også eksempler på at også undergruppene - eller "emojiga" - i løpet av det siste århundret er blitt territorielt sett blandet med hverandre. "Tatoga", som tidligere var en lingvistisk paraplybetegnelse på en rekke forskjellige "emojiga" som hadde begrenset direkte kontakt med hverandre, er idag på enkelte steder som f.eks. Mangola en betegnelse på sosialt og rituelt sett korporerte grupper. De studier som er presentert fra dette multi-etniske samfunnet - hvor praktisk talt alle "emojiga" er representert på et relativt lite område - er de beste eksemplene på at slike prosesser foregår. I Maghang skjer det samme, ved at de to "emojiga" gisamajang og barabaig lever side om side.

Ovenfor håper jeg å ha fått fram at det også foregår en syntese på et høyere nivå, d.v.s. mellom de to etniske og lingvistiske gruppene iraqw og tatoga, og dette kan ikke forklares fullt ut som et ledd i den nasjonale tendens til tribalisering som også kan påvises i området. De interetniske prosessene mellom tatogaene og iraqwene har røtter tilbake til lenge før kolonitiden, og den hastighet og intensitet som preger dem i moderne tid står i skarp kontrast til andre interetniske prosesser i området. To etniske grupper, som i utgangspunktet er svært forskjellige m.h.t. en rekke fundamentale karakteristika, er iferd med å skape en felles over-etnisk identitet.

Tilhørighet m.h.t. klan, undergruppe ("emojiga"), etnisk gruppe og over-etniske kategorier representerer ulike nivåer for identitet som alle gjøres relevant i ulike situasjoner. Som generell tendens finner en at de to midterste nivåene synes å svekkes ved at tilhørighet til både etnisk gruppe og "emojiga" gjøres relevant i mindre grad eller i færre situasjoner enn tidligere. Etnisitet er i stor grad blitt et epifenomen av klan-tilhørighet. Klan-tilhørighet står i stor grad uendret, mens en over-etnisk kategori som omfatter begge etniske grupper er under utvikling. Det siste kom klart til uttrykk under feltarbeidet da flere tusen tatoga og iraqw kvinner sammen mobiliserte seg i en protest mot skattesystemet. Rekrutteringen til de omfattende demonstrasjonene og ritualene som fulgte var bestemt av kjønn, og den overetniske kategorien iraqw-tatoga.

Selv om den over-etniske identiteten iraqw-tatoga gjøres relevant i stadig flere situasjoner, er det grunn til å understreke at en ikke her kan snakke om at det er oppstått en ny *imperativ* identitet (Barth 1970: 17). Selv om mobiliseringskriterier i økende grad krysser etniske grenser, er disse grensene i høy grad relevante som skiller mellom imperative identiteter i andre

situasjoner.<sup>61</sup>

For å illustrere tilnæringsprosessene mellom tatogaene og iraqwene har jeg vist til kulturell diffusjon og stor flyt av personell mellom dem. Slike prosesser innebærer nødvendigvis ikke at den etniske skillelinjen får svekket betydning:

The critical focus of investigation from this point of view becomes the ethnic *boundary* that defines the group, not the cultural stuff that it encloses. (Barth 1970: 15) ... boundaries may persist despite what may figuratively be called the "osmosis" of personnel through them. (*ibid*: 21)

Jeg har imidlertid vist med eksempler at etnisk identitet i mange sammenhenger idag gjøres mindre relevant i forholdet mellom tatogaene og iraqwene enn tidligere. Mekanismene som har vedlikeholdt den etniske skillelinjen er blitt svekket parallelt med utviklingen av en felles over-etnisk identitet. Det avgjørende for denne over-etniske identiteten må igjen være de sosiale grensene mot andre mennesker som *ikke* omfattes av kategorien. Tilnærmingen mellom tatogaene og iraqwene kan derfor ikke betraktes isolert fra områdets øvrige befolkning. Begge gruppenes fiendtlige forhold til maasaiene har spilt en historisk rolle i så måte. Idag er det andre grupper som gjør seg mer gjeldende.

Arens beskriver hvordan de 70 representerte etniske gruppene i Mto wa Mbu kollektivt refererer til seg selv som waswahili. Denne betegnelsen - som inntil frigjøringen var sterkt stigmatisert - har fått et helt annet innhold med fremveksten av nasjonalstaten og myndighetenes aktive politikk for å vektlegge nasjonalisme på bekostning av tribalisme. Parallelt med dette er det blitt ført en sterkt utviklingsorientert politikk, med stor åpenhet overfor internasjonale impulser.

Det har vært gjort forsøk på å definere waswahili ved hjelp av hvilke kulturelle fellestrekk gruppen oppviser (Eastman 1971), noe Arens (1975) har påvist som lite fruktbart. Waswahili er en svært heterogen gruppe som omfatter "Muslim-Arab Coastal Swahili and non-Muslim up-country African Swahili" (Eastman 1971: 230), og "leaves few, if any, of the residents of east Africa out of the picture" (Arens 1975: 429).

In Mto wa Mbu the residents often contrasted their Swahili life style to that of the surrounding Masai, Iraqw, and Wambugwe. The self-identified *Waswahili* town dwellers consider their way of life far superior to that of their neighbours in the countryside whom they disdainingly refer to as "*watu wa kabila*" (tribesmen). They regard their own status as superior because to them it represents sophistication and modernity. They consider themselves to be the bearers of the new culture of independence and the wave of the future, while in their opinion the

---

<sup>61</sup> Gisamajang som identitet er mer problematisk i denne sammenhengen, da det kan synes vanskelig å vurdere det relative forholdet mellom relevantisering av identitetsnivåene gisamajang, tatoga, iraqw/gisamajang og iraqw/tatoga.

"tribesmen" represent an archaic life style more befitting the post-colonial and colonial eras. (Arens 1975: 435).

Den over-etniske kategorien waswahili kan altså heller ikke betraktes isolert fra de gruppene som ikke omfattes av den, d.v.s. "stammefolk" som maasaiene, tatogaene og iraqwene. Blant disse folkene finner en - som et resultat av de nye konstellasjonene dette århundret har brakt - at det også har utviklet seg parallelle, men ikke navngitte over-etniske identiteter. En finner tendenser til dette mellom tradisjonelle fiender som maasaiene og iraqwene, og i langt sterkere grad mellom iraqwene og tatogaene.

De fleste iraqwer i Maghang vil idag holde tatogaene utenfor kategorien *hooma*, noe som innebærer at de ikke betraktes som fiender, men også at de i mindre grad ses på som en fremmed etnisk gruppe. Iraqwenes bruk av *hooma* sier ikke bare noe om oppfattelsen av hva som er "fremmed", "negativt" eller "fiendtlig", men også noe om hva det er som er iraqw. Når tatogaene ekskluderes fra *hooma*-kategorien, innebærer det også at de oppfattes som mer eller mindre samhørende med det som er iraqw. Tatogaene er - som enkelte iraqwer sier - "av samme blod som oss nå."

Hvorvidt denne utviklingen vil fortsette og kanskje resultere i at tatogaenes og iraqwenes etterkommere en dag kan kategoriseres som én navngitt gruppe i motsetning til sine omgivelser, vil avhenge av en rekke andre fremtidige prosesser det er vanskelig å si noe sikkert om idag. Konsekvensene av barabaigenes diaspora er en viktig faktor i så måte. Som følge av den drastiske reduksjonen av barabaigenes beitemarker de siste tiårene, har et betydelig antall barabaiger migrert til fjerntliggende steder i Tanzania på leting etter annet beiteland. Grupper skal ha etablert seg ved den zambiske grensen, og i Ruvuma- og Morogoro-regionen (Marmo 1989: 4-5). I april 1991 ble det rapportert i *Daily News* om barabaiger som "invaderte" Mbeya- og Iringa-regionene med kvegflokker på flere tusen dyr.

Skal en likevel spekulere i de framtidige interetniske prosessene mellom tatoga og iraqw, kan en tenke seg at de overveiende pastorale tatogaene som forblir i Mbulu og Hanang, i møtet med framtiden vil måtte satse på jordbruk i større grad. Det faktum at tatogaene har tilegnet seg jordbruksteknikker fra iraqwene, samt iraqwenes tallmessige overlegenhet, vil igjen bety at disse gruppene lett vil kunne bli betraktet som "inkorporert" eller "assimilert" av iraqw-samfunnet, slik det allerede er blitt beskrevet i forhold til gisamajangene og den ukjente etniske gruppen som har gitt opphav til Sule-klanene.

Et blikk på hva som virkelig er skjedd med gisamajangene, som i mange tilfeller har levd blant iraqwene over flere generasjoner, viser at det ikke foreligger tegn til at deres klaner er i ferd med å bli definert som iraqw, og i motsetning til tatoga. En finner også at når andre tatoga enkeltpersoner (bortsett fra smeder) slår seg ned blant iraqwene, beholder de sin klientlørighet og dens

definisjon som tatoga, og denne gjøres relevant i samhandling. I så måte kontrasterer denne utviklingen med hvordan smeder og bantu-talende personer integreres i iraqw-samfunnet, prosesser som vanskelig kan beskrives som noe annet enn assimilatoriske. Jeg håper å ha fått fram ovenfor at de generelle interetniske prosessene mellom tatogaene og iraqwene mer meningsfullt kan karakteriseres som en sosial og kulturell syntese.



## Konklusjon, del I

De viktigste bidragene til etnografien om iraqwene har lagt vekt på religion (Winter) og "spatial categories" (Thornton) som sosialt organiserende ideologiske systemer. Selv om jeg har kritisert visse konklusjoner og i enkelte tilfeller satt spørsmålsteget ved empirisk dokumentasjon, har jeg ikke angrepet de grunnleggende konklusjonene disse forfatterne har kommet fram til. "Spatial categories" og religion spiller utvilsomt viktige roller for hvordan iraqwene ser på sine omgivelser og handler i forhold til dem, og jeg har presentert data som kan støtte begge argumenter. Jeg mener imidlertid å ha kunnet påvise at slektskap og klan tilhørighet er blitt tildels sterkt undervurdert i de samme beskrivelsene, og har antydning at årsaken til dette kan ha sammenheng med at ulike typer ideologi har vært betraktet som opposisjonelle, snarere enn komplementære. Jeg håper å ha fått fram at ingen av disse tre formene for ideologi lar seg betrakte uavhengig av hverandre, og at det i mange sammenhenger kan synes vel så fruktbart å betrakte dem som komplementære og gjensidig forsterkende, enn som opposisjoner som går på bekostning av hverandre.

I den grad det er meningsfullt å beskrive iraqw-samfunnet som særpreget i en øst-afrikansk sammenheng, er det ikke den sterke vekten på én "uvanlig" type organiserende ideologi - eller manglende vekt på en "vanlig" ideologi basert på slektskap - som rettferdiggjør slike betegnelser. Det mest påfallende synes å være at alle de tre nevnte formene for ideologi spiller viktige roller, og at de kan aktiveres eller reaktiveres under ulike omstendigheter. I denne konstellasjonen ligger det et potensiale for *adapsjon*, og når jeg bruker dette begrepet refererer jeg til:

processes by which organisms or groups of organisms maintain homeostasis in and among themselves in the face of both short-term environmental fluctuations and long-term changes in the composition and structure of their environments.  
(Rappaport 1971: 23-24)

"Opprettholde homeostase" i denne sammenhengen er kanskje tvetydig, og jeg anser det her for å innebære en viss grad av kontinuitet og stabilitet i eksisterende strukturer, til eksklusjon av prosesser som revolusjon og paradigmeskifte.

Det er nærliggende å foreslå at det nevnte ideologiske mangfoldet har vært avgjørende for hvordan iraqw-samfunnet har funnet løsninger i møtet med nye politiske systemer, ukjente ekspansjonsområder og fremmede etniske grupper. Ved å vektlegge ulike ideologiske systemer i ulike situasjoner har iraqwene ikke bare oppnådd høy grad av *adapsjon* - eller kontinuitetsskapende endring - i

møtet med dette århundrets omveltninger. De har også klart å presentere et høyst forvirrende etnografisk bilde av seg selv.

- - -

Selv om jeg har brukt enkelte eksempler fra lokalt liv i Maghang, har jeg til nå i denne oppgaven presentert ulike endringsprosesser i makroperspektiv. Ved å sammenligne sosiale fenomener med tildels stor innbyrdes avstand i tid og rom, mener jeg å ha kunnet konstatere eksistensen av prosesser jeg har valgt å kalle adaptiv endring, eller endring med kontinuitet. Det neste spørsmålet må da bli *hvordan* dette skjer.

Det er lite meningsfullt å framstille iraqwenes adaptivitet som utelukkende en konsekvens av eksistensen av ulike statiske sett av ideologier som kan tas frem og aktiveres i ulike situasjoner. Slike ideologiske systemer produseres og reproduseres kontinuerlig i samhandling mellom individer. Før jeg skal forsøke å belyse dette nærmere i del III, er det derfor nødvendig å fokusere mer mikroskopisk på sosialt liv.



## Del II



## Symboler og endring

I dette kapittelet settes søkelyset på to typer drikke som de fleste iraqwer i Maghang daglig kommer i kontakt med. Øl og melk er imidlertid ikke bare sentrale som ingredienser i kostholdet, og jeg skal forsøke å vise at de begge er sterkt ladet med symbolsk og religiøst innhold som i høy grad er med på å formidle kvaliteter i viktige sosiale relasjoner.

Ved å beskrive anvendelsen og viktige symbolske kvaliteter ved øl og melk, håper jeg å kunne belyse hvilken plass de har i tradisjonell kultur, men også hvordan de i enkelte tilfeller har fått endret meningsinnhold i nye kontekster. Disse eksemplene kan igjen benyttes til å belyse andre og mer generelle endringsprosesser som vil bli behandlet i del III.

### Øl (*buura*)

Da jeg første gang kom til Maghang, var det påfallende hvor mange som presenterte seg med navnet *Buura* ("Øl")<sup>1</sup>, og jeg fikk snart flere indikasjoner på at drikken spiller en sentral rolle i iraqw-samfunnet. Etter en uke i landsbyen var jeg alvorlig bekymret over det faktum at jeg hadde problemer med å finne personer som var edrue nok til at jeg kunne føre en meningsfull samtale med dem. Det skulle imidlertid vise seg at jeg var kommet til Maghang like etter at innhøstingen var ferdig, en tid da det nye jordbruksåret innledes med stor rituell aktivitet og mye festivitas. Problemet ble derfor av midlertidig karakter.

De første ukene ble jeg gjentatte ganger spurt av forskjellige personer om jeg drakk *buura*, og i ettertid skulle jeg komme til å forstå at dette spørsmålet var et viktig ledd i iraqwenes klassifisering av meg som person. Hvem som drikker, eller ikke drikker *buura* reflekterer viktige sosiale og religiøse skillelinjer i iraqw-samfunnet, og jeg skal i det følgende vise at *buura* er et sentralt symbol

---

<sup>1</sup> Når et barn blir født vil det ofte bli tildelt et navn bestemt av omstendighetene rundt fødselen. Hvis barnet blir født en regnfull kveld idet kyrne kommer tilbake fra beite, kan det f.eks. få navnet *Tuway* (regn) eller *Daafi* (tidspunktet for, eller handlingen "å bringe kveget tilbake"). Det klart vanligste navnet i Maghang er *Buura*, hvilket skulle indikere at svært mange fedre har vært i ferd med å drikke eller brygge øl idet barna deres ble født.

som benyttes til å formidle kvaliteter - ikke bare i mellom-menneskelige relasjoner - men også i menneskenes forhold til åndsmaktene.

Da TANU i 60-årene ville verve medlemmer til partiet blant skeptiske iraqwer i Mbulumbulu, fant de etterhvert et uhyre effektivt middel. For å få lov til å brygge *buura*, ble det krevd medlemskap i TANU, noe som førte til at samtlige hushold i løpet av kort tid var representert med en eller flere personer på partiets medlemslister (Quorro 1971: 53<sup>2</sup>). Årsaken til at det var så viktig å kunne brygge *buura* vil komme fram nedenfor.

### *Presisering av begreper*

*Buura* kan egentlig brukes som fellesbetegnelse på alle alkoholholdige drikker, og inkluderer derfor flaskeøl, hjemmebrent og honningvin i tillegg til øl brygget på hirse, med eller uten mais som tilskudd. I dagligtale refererer imidlertid *buura* sjeldent til noe annet enn det sistnevnte, og det er med den betydningen jeg skal bruke ordet i det følgende. *Buura* kan igjen deles inn i *maangwre*, som er øl brygget utelukkende på hirse, og *buusa*, som brygges på hirse og mais.

### *Øl-dugnad (buurá slaqwe)*

En stor del av arbeidet på åkrene i de forskjellige faser av jordbrukssyklusen utføres i form av *slaqwe* eller "øl-dugnad". En gruppe naboer går sammen og utfører i fellesskap det nødvendige arbeidet på hverandres åkrer. Den som eier



Servering av øl etter *slaqwe*.

---

<sup>2</sup> Se sitat i fotnote 20, side 41-42.



Arbeidslag ved *slaqwe*.



eller disponerer åkeren som dyrkes en bestemt dag, vil da brygge *buura*, og etter arbeidet samles deltagerne hos verten hvor de blir servert mat og øl. Dette skjer alltid *inne* i vertens hus. Ens deltagelse ved *slaqwe* er ikke fullstendig om en ikke møter opp til øl-laget (*buurá slaqwe* eller *buurár dotla*) etterpå.

I regntida, da aktiviteten i jordbruket er størst, blir hverdagen en serie med øl-lag. For de husholdene som deltar i dugnad-systemet representerer dette åpenbart en sikring av at alle får gjennomført det nødvendige arbeidet som skal til for å legge grunnlaget for en tilstrekkelig stor avling. Størrelsen på åkrerne til de ulike deltagende hushold er tilnærmedesvis like, men det kan være tildels stor variasjon i hvor mange arbeidsføre hvert enkelt hushold kan mobilisere. F.eks. har nyetablerte familier vanligvis få arbeidsføre i forhold til arealet på sin åker, og vil kunne få problemer i de mest arbeidsintensive fasene av jordbrukssyklusen om husholdet skulle vært henvist til gjøre arbeidet alene. For samtlige hushold representerer institusjonen en sikring mot sykdom eller andre forhold som midlertidig kan redusere husholdets disponible arbeidskraft. Luking, som utgjør mesteparten av arbeidet på åkeren, er forøvrig svært ensformig og anstrengende aktivitet, og det er en utbredt oppfatning at det er langt mer trivelig å utføre slik arbeid i grupper enn alene.

*Slaqwe* brukes også ved andre arbeidsoppgaver som f.eks. husbygging eller graving av nye brønner, og *buura* inngår som et like sentralt element i slike arbeidslag. Institusjonen er preget av frivillighet m.h.t. deltagelse, og former for obligatorisk felles arbeid som til forveksling kan ligne, betegnes ikke som *slaqwe*. En nygift mann vil f.eks. ha forpliktelser i form av arbeid på sin svigerfars åker, og i oppfyllelsen av disse får han med seg sine kamerater og utfører arbeidet sammen med dem. Det serveres vanligvis ikke *buura* ved slike anledninger, og arbeidsformen kalles heller ikke *slaqwe*. Det samme gjelder pliktarbeid som utføres i arbeidslag på landsbyåkeren i Maghang.

Selv om det foreligger en prinsipiell frivillighet m.h.t. deltagelse ved *slaqwe*, er det forventet at en som har innbudt sine naboer også vil møte opp hos gjestene sine når de ved senere anledninger står som verter. Hvis en uteblir uten å ha god grunn til det, skapes det irritasjon og dette kan igjen få konsekvenser i form av at andre uteblir fra ens egen *slaqwe*. I praksis innebærer dette større eller mindre grad av sosial isolasjon av personen det gjelder.

### **Buura og annen sosiabilitet**

Et skille mellom "rituell" og "sosial" bruk av *buura* vil måtte bli kunstig. I praktisk talt all håndtering av drikken inngår det rituelle trekk i form av regler for hvordan dette skal foregå. Det finnes f.eks. klare retningslinjer for hvordan

*buura* skal helles opp<sup>3</sup>, hva slags type og størrelse det skal være på drikkekarene, hvem en kan drikke sammen med og hvordan drikkekaret skal sendes til nestemann.

En rekke institusjoner sikrer at familier eller enkeltpersoner som er blitt utsatt for uhell eller ulykker får hjelp av andre. Hvis f.eks. husdyrene skulle dø p.g.a. en epidemi, kan de uheldige be sine naboer eller slektninger om hjelp ved å gjennomføre bestemte handlinger. En viktig del som inngår i disse, er at den uheldige må brygge *buura* for så å arrangere et øl-lag hvor de han har bedt om hjelp inviteres. Det samme gjelder andre tilfeller hvor hendelser, som f.eks. brann, setter et husholds viabilitet i fare.<sup>4</sup> Når det er blitt brygget øl i et hushold, vil eventuelle avdøde medlemmer av familien skjenkes *buura* i form av dråper på dørstokken eller på graven. Ved *getla/angw*-ritualet står det en krukke eller tønne med *maangwre* midt i sirkelen av deltagere, og er i dobbelt forstand sentrum for aktivitetene. Ritualet, som på swahili gjerne refereres til som "de eldres øl" eller "det første øl", innebærer at *Looaa* takkes for årets grøde, og det bes om at det neste året må bli like godt eller enda bedre. Håndteringen av *buura* er de sentrale ikke-verbale handlinger i ritualet. Omskjæringsseremonier, slik jeg har fått dem beskrevet, har *buura* oppblandet med honning som et sentralt element.

### ***Buura* og *Looaa***

I den grad en kan beskrive *buuras* symbolikk i sosiale og rituelle sammenhenger som jeg har nevnt ovenfor, må dette bli ved hjelp av begreper som uttrykker positive sosiale verdier, som f.eks. solidaritet, nærhet, gjestfrihet og takknemlighet. Ifølge tradisjonell religion er nettopp slike verdier - og realiseringen av dem - en forutsetning for at det skal være et godt forhold mellom *Looaa* og iraqwene. Når *buura* drikkes etter *slaqwe*, ønskes alle forbigående velkommen inn, og jeg har flere ganger sett at dette også inkluderer irambaer som ikke har deltatt i arbeidet. De eneste unntakene er personer i *meeta*, og eventuelle personer i nabolaget som måtte ha skulket arbeidet.

---

<sup>3</sup> *Buura* må alltid helles opp i 2 eller 4 porsjoner, noe som reflekterer et mer generelt forhold til visse talls egenskaper. Tall som er delelig med 2 forbindes i en rekke sammenhenger med *Looaa*, mens oddetall som 1 og 3 assosieres med *gi'i* eller *Netlangw*. Dette gir seg først og fremst utslag ved rituelle anledninger, men også ved mer jordnær aktivitet. En mann bør f.eks. kunne prestere to påfølgende orgasmer under samleie med kvinner han ikke selv er gift med, og kan angivelig stilles for en tradisjonell rett om han ikke oppnår dette. En orgasme kan gi mistanke om at det er snakk om et rituelt samleie forordnet av en *qwastarmo* for å ta urenheter eller sykdom bort fra mannen.

<sup>4</sup> Bagshawe (1926: 65), som hadde svært lite til overs for mange av iraqwenes øvrige skikker, nevner at "(the Erok) are extremely good to each other in cases of distress."

Førstnevnte blir imidlertid servert *buura*, men må drikke denne for seg selv - eller sammen med andre som er i *meeta* - i betryggende avstand fra vertskapet hus.

Samarbeidet på åkeren, og ølet som deles etterpå, legger derfor grunnlaget for at kommunikasjon med *Looaa* kan finne sted, og når ølet begynner å ta slutt, er det tid for *fiuro*. Deltagernes behov og ønsker presenteres, og den enighet og solidaritet som er blitt realitet gjennom *slaqwe* og *buura*, erklæres i kor overfor *Looaa* (se forøvrig *fiuro* 2, side 40):

### ***Fiuro* 3**

.....  
**Leader:** *Our elders used to say in the old days  
That Looaa is present in any gathering;  
Whatever you have asked Looaa  
Will never be lost  
Whenever a crowd for something  
That thing will always materialize in a good way  
Tell them this:  
Let us pray at this house  
By doing we shall also be praying for the whole land.  
Tell them that we want to purify our land.  
Our land has been polluted.  
All people are in sleeping animal skins.  
People are sick.  
Cattle are also sick.  
The skin of the earth is also sick.  
Let us all agree that the skin of the land get cool!!!*  
**Crowd:** *Yes, let it cool (i.e. be cleansed)!!!*  
**Leader:** *Let those in sleeping skins (hides) wake up immediately!!!*  
**Crowd:** *Let them right now!!!*

.....  
(Fra: Kamera 1988: 219)

Når en tradisjonell rett har avsagt sin kjennelse ved konflikter, inngår det ofte bestemmelser om at en eller flere parter skal brygge en viss mengde *buura*, og at denne skal konsumeres av bestemte personer på bestemte måter. I forbindelse med at dette ølet (*buurár dohho*) drikkes, framsies det *sluufay* eller *fiuro* (se side 32). Med *buura* som medium "repareres" den brutte relasjonen mellom de impliserte partene, og dermed også mellom *Looaa* og menneskene.

Selv om det ikke lar seg gjøre å skille klart mellom religiøs og sosial bruk av *buura*, kan en identifisere en viss variasjon i vektleggingen av disse to sidene, noe som bl.a. reflekteres av hvilken type *buura* som benyttes. Ved viktige og

relativt sjeldne ritualer, som f.eks. ved *getla/angw*-ritualet eller ved oppheving av forbannelser (*lo'o amohhu'uma*) og løsning av konflikter, finner en at det anvendes *maangwre*. I annen mer dagligdags bruk - som ved *slagwe* - er det ingenting i veien for at *buusa* kan brukes. Jeg skal senere argumentere for at dette mønsteret kan ha sammenheng med at det å brygge *buusa* er en relativt nylig introdusert praksis.

### *Buura* og *Netlangw*

Den nærhet som *buura* både uttrykker og skaper får konsekvenser for spredning av urenheter i form av *meeta*. Personer i *meeta* er som nevnt ekskludert fra drikking av *buura* sammen med andre. I øl-lag sitter vanligvis folk nært opp til hverandre, men det gjør de også i andre sosiale sammenhenger uten at like strenge forholdsregler settes iverk. Det ser derfor ut til at *buura* anvendt i en tradisjonell sammenheng formidler en rituell nærhet som katalyserer den fysiske m.h.t. fare for overføring av urenheter i form av *meeta*.

*Meeta* forbindes også med *buura* på en annen og mer paradoksal måte. På tross av de klare symbolske assosiasjonene *buura* har i form av gjensidighet, akseptasjon og vennskap, er øl-lag den typiske foranledning til slåsskamper<sup>5</sup> som igjen setter deltagerens rituelle status eller renhet i fare. I stedet for å produsere fred og vennskap, kan *buura* være utløsende faktor for konflikt og fiendskap. Mye tyder imidlertid på at folk foretrekker at latente konflikter blir spilt ut på denne måten, i stedet for i mer skjulte former som *daari* eller ved hjelp av *qwaslares* evne til å lage ødeleggende medisiner. I slike tilfeller vil skader på personer og samfunn være vanskeligere å diagnostisere, og dermed også å helbrede eller forebygge.

*Daari* anvendt på *buura* som drikkes av andre, er en av de mest fryktede (og kanskje mest anvendte) formene for trolldom.

### Sosiabilitet uten *buura*

*Buura* inngår som et viktig element i de fleste større rituelle eller sosiale samlinger, men det finnes enkelte unntak. Det drikkes f.eks. ikke øl på vanlig måte i forbindelse med samlinger ved dødsfall eller begravelser. Hvis de etterlatte drikker i det hele tatt, er dette "for å berolige bare"<sup>6</sup> og *buura* er helt klart ikke et institusjonalisert element slik en finner det er ved andre sosiale

---

<sup>5</sup> Slike slåsskamper i forbindelse med øl-lag er forøvrig beskrevet av Bagshawe (1926: 74), og er altså ikke noe nytt fenomen.

<sup>6</sup> Det kan imidlertid være snakk om store mengder i slike tilfeller. I en begravelse hvor jeg var tilstede, hadde flere av sønnene til den avdøde konsumert så mye at de ved flere anledninger holdt på å slå følge med sin far ned i den 3 meter dype graven.

anledninger. En mulig forklaring på dette kan synes å være at den avdøde har brutt alle sine denne-sidige sosiale relasjoner på en måte som ikke kan la seg representere med det fellesskaps- eller nærhets-fremhevende *buura* som symbol. Dette er imidlertid lite sannsynlig av to grunner.

*Buura* fortsetter som nevnt å være et ledd i kommunikasjonen med den døde, ved at familien drypper en del av alt øl som senere brygges i husholdet på graven. Døden representerer derfor ingen uoverstigelig barriere for *buura* som medium. Gråt ved begravelser sanksjoneres negativt, og det kan synes som bruddet i relasjonene til den døde underkommuniseres, og at iraqwene etter døden lever videre i en ikke helt atskilt underverden, fremheves tilsvarende. Bruddet på relasjonene med den døde forhindrer heller ikke at de gjenlevende hadde kunnet uttrykke eller bekrefte sitt indre fellesskap overfor den truende døden. *Buura* har åpenbart slike funksjoner overfor andre typer eksterne eller interne trusler mot samfunn og velstand.

Fraværet av rituell eller symbolsk bruk av *buura* ved dødsfall eller begravelser har sammenheng med at gjenlevende personer i husholdet vil være i en eller annen form for *meeta*, og øl som uttrykk for nærhet med de øvrige deltagerne vil derfor være uforenlig med forholdsregler mot urenhet. En viss tid etter dødsfallet, når *meeta*-perioden er over, brygges det imidlertid *buura* i den avdødes hushold, og naboene inviteres. På denne måten markeres familiens gjenforening med samfunnet omkring dem, noe som har klare paralleller til andre integreringsprosesser. En ny families inkorporering i Giting bekrefte på samme måte ved at det brygges øl etter at immigrantene og de nye naboene i fellesskap har bygd huset deres (Fukui 1970a: 133).

Det finnes imidlertid et annet unntak hvor det synes vanskeligere å forklare fraværet av *buura*, nemlig i tradisjonelle bryllup. Tradisjonell dans (*ni/ima*) spiller en viktig rolle ved slike anledninger og Fukui (1970a: 139,145) foreslår at årsaken til at *buura* ikke serveres ligger i at dansen har den samme sosiale funksjon. Det ene er altså ikke "nødvendig" så lenge det andre er tilstede. Ved bryllup er det imidlertid bare de unge som danser, og det er mange eldre - som derfor "ikke har noe å gjøre" - tilstede. Det er heller ikke vanskelig å differensiere mellom de sosiale funksjonene til henholdsvis dans og *buura*; i så måte er det langt flere forskjeller enn likheter. Forklaringen er derfor neppe så enkel.

I et bryllup hvor jeg var tilstede, var det et helt klart spenningsforhold mellom brudeparets respektive familier, noe som kan ha blitt forsterket av at dette var et hastverksbryllup hvor brudens graviditet var vanskelig å skjule. Det hele ga seg til slutt uttrykk i en høylydt krangel hvor brudens familie mente seg upassende behandlet med hensyn til rekkefølgen ved matutdelingen. Utsagn om lignende episoder er mange, og det ser ut til at dette kan reflektere mer generelle strukturelle spenningsforhold mellom affinale familier i mange unilineære

samfunn. Den latente konflikten eller ambivalensen i forholdet mellom familiene kan betraktes som såpass fundamental at *buura* ikke anses som det riktige symbolet på kvaliteten i relasjonen. Videre kan *buura* - gjennom sin konfliktutløsende virkning - være en potensiell trussel mot underkommuniseringen av et slik strukturelt spenningsforhold. En åpen konflikt betraktes som særdeles uheldig i et bryllup, og setter ekteskapets gyldighet i fare.

Ramadhani (1955: 24) nevner at affinale familier ikke drikker *buura* sammen før ekteskapet har resultert i barn, noe som kan tyde på at dette markerer en oppfyllelse av intensjonen med ekteskapet, og en fullbyrding av en av de viktige transaksjonene som har foregått mellom de to familiene. Som nevnt serveres det vanligvis heller ikke *buura* når en svigersønn har samlet sine venner for å gjøre arbeid på sin svigerfars åker den første dyrkningssesongen etter giftemålet.

*Buurár dahasa* er en institusjon eller skikk som jeg ikke selv har sett praktisert, men slik jeg har fått den beskrevet, inviteres det slektninger fra to eller flere klaner med innbyrdes affinale relasjoner, til et øl-lag. I forbindelse med selve øl-laget blir gjestene avvæpnet ved at stokkene<sup>7</sup> samles inn og legges for seg selv. Før gjestene går hjem, påføres stokkene *maangwre*, "for å hindre at noen begynner å sloss", noe som også skulle tyde på at latente spenninger mellom inngiftede familier er tilstede.

Det er kvinnen som står i sentrum for slike affinale relasjoner. Gjennom giftemålet brytes den nære relasjonen til hennes slektsgruppe, og det opprettes en intim relasjon til en mann og hans agnater, som slektskapsmessig ikke har noen form for forbindelser med hennes familie. Hun må uttrykke sin sorg og ambivalens i forhold til dette ved å gråte eller gjøre symbolsk motstand i ulike stadier av bryllupsseremoniene. Bruddet med sin far er imidlertid ikke absolutt, og hun kan i enkelte tilfeller flytte tilbake for kortere og lengre perioder. Hvis f.eks. en mann mishandler sin kone, kan hun velge å dra til sin far og forbli der til det er oppnådd enighet mellom de affinale familiene om eventuell kompensasjon, som i så fall vil betales til kvinnens far. Kvinnens far har derfor rettigheter i sin datter også etter at giftemålet er inngått, noe som reflekteres av - eller forsterkes ved - at betaling av brudepris kan være utsatt i et tiår eller mer.

De gifte kvinnenes eksklusive organisasjon ser også ut til å spille viktige roller i reguleringen av affinale relasjoner. De kan f.eks. bøtelegge menn som fornærmer sin kones familie.

Selv om affinale familier kan ha motstridende interesser i kvinnen som står i sentrum for relasjonen, er det grunn til å understreke at i den grad slike konflikter over tid unngås, har ekteskapet også integrerende effekt i forholdet

---

<sup>7</sup> Disse stokkene er laget av hard-ved og har ofte en kølle-aktig utforming som gjør dem til livsfarlige våpen.

mellom de to familiene. Jeg har tidligere argumentert for at nettopp positive affinale relasjoner har spilt en viktig rolle for iraqw-ekspansjonens form og for generelle tilnæringsprosesser mellom tatogaene og iraqw-folket.

### Sosiale skillelinjer og *buura*

De menn som sjelden eller aldri drikker *buura*, kan grovt deles i to tildels overlappende kategorier: lutheranere, og menn fra andre etniske grupper:

Den lutherske kirken i området går aktivt ut mot bruken av alkohol, enten ved å henvise til teologiske prinsipper eller de negative virkningene drikken har i form av alkoholisme, umoral eller voldsbruk. Det er imidlertid lite som tyder på at lutheranernes forbruk av alkohol i er nevneverdig lavere enn for andre grupper. Det er mange eksempler på at det motsatte er tilfelle, men det en ofte finner er at lutheranere konsumerer alkohol i form av flaskeøl eller brennevin fra Arusha i stedet for *buura*. De lutheranerne som ikke drikker *buura*, gjør det tydeligvis ikke alltid p.g.a. alkoholinholdet, men også p.g.a. hva *buura* symboliserer og ikke symboliserer.

Jeg har vist ovenfor at bruk av *buura* i praktisk talt alle sammenhenger har et religiøst aspekt, og *buura* fremstår derfor som noe "hedensk<sup>8</sup>" eller "primitivt" sett med lutherske øyne. Flaskeøl og brennevin blandet med mineralvann er derimot moderne produkter som kan assosieres med "utvikling" eller modernitet<sup>9</sup>, og drikkes hovedsakelig av de som i stor grad er engasjert i pengeøkonomi på en eller annen måte. Det foreligger en klar tendens til korrelans mellom grad av involvering i markedsøkonomisk aktivitet/lønnet arbeid, og tilhørighet i den lutherske menigheten.<sup>10</sup> Selv om praktisk talt alt konsum av flaskeøl og brennevin skjer i en sosial sammenheng, d.v.s. i landsbyens bar, er den individualisert ved at hver mann har sin flaske eller sitt glass. Håndtering av *buura* er preget av at drikkekarene deles - og eksplisitt *bør* deles - mellom deltagerne i drikkelaget. Dette synes å være konsistent med at flaskeøl/brennevin hovedsakelig signaliserer individuelle kvaliteter, d.v.s. "hvem jeg er", mens *buura* sier noe om sosiale relasjoner, eller "hva slags forhold vi har til hverandre". De fundamentale forskjellene i de ulike drikkenes symbolske innhold, gir seg også det interessante utslag at det er vanlig å servere flaskeøl - eller *buura* som et billig substitutt - i kristne bryllup, mens alkohol som nevnt

---

<sup>8</sup> Begrepet *wapagani*, som er swahili og har sin opprinnelse og betydning fra det engelske "pagan", brukes i dagligtale av alle grupperinger for å karakterisere ikke-kristne som heller ikke er muslimer.

<sup>9</sup> Talle (1990: 78) beskriver hvordan flaskeøl blant maasaiene på samme måte signaliserer økonomisk standard og modernitet.

<sup>10</sup> Kristne iraqwer generelt, og lutheranere spesielt, har åpenbart hatt lettere tilgang til utdanning i Mbulu-området.

ikke inngår i noen form i tradisjonelle bryllup.

Den lutherske pastoren i Maghang - som selv er iraqw - har skrevet en oppgave hvor han hevder at flere av iraqwenes tradisjonelle ritualer har klare paralleller innen kristendom (Mathiya 1981). Han mener at det er få fundamentale motsetninger mellom de to religionene, og at mange trekk ved iraqwenes tradisjonelle religion og sosiale struktur er positive eller verdifulle sett med lutherske øyne. Mathiya forkaster imidlertid bruken av *buura*, og når han har tatt initiativ til å inkorporere *slaqwe* i den lutherske menigheten, har *buura* vært byttet ut med noe annet, f.eks. kjøtt. Dette har imidlertid ikke vært vellykket.

Katolikkene i Maghang har ikke den samme prinsipielle motforestilling mot *buura*<sup>11</sup>, hverken som alkoholholdig drikk eller symbol på hedenskap, og de deltar i langt større grad enn lutheranere ved *slaqwe* og ved ritualer som f.eks. *getla/angw*.

Menn av fremmed etnisk opprinnelse kan deles i to tildels skarpt atskilte grupper karakterisert ved hvorvidt de drikker *buura* eller ikke. De som drikker *buura* er som regel i høy grad integrert i samfunnet i bred forstand. De har gjerne giftet seg med iraqw kvinner og/eller slått seg ned permanent i Maghang. Videre deltar de ved *slaqwe* og ritualer som *getla/angw*, og barna deres vokser opp med iraqw som sitt førstespråk.

Den andre gruppen, som altså sjelden eller aldri drikker *buura*, er karakterisert ved en tilsvarende liten grad av integrering i den tradisjonelle sfæren, og dermed også det store flertallet av befolkningen. De deltar sjelden i tradisjonelle sosiale eller rituelle iraqw-aktiviteter, men er ofte engasjert i den offisielle landsbyledelsen. Mange kommer fra etniske grupper som ikke holder til i Mbulu-området, og flere er kristne eller muslimer. Forholdet til den tradisjonelle sfæren er preget av avstand eller mistenksomhet, og i enkelte tilfeller frykt. Årsakene til at de ikke drikker *buura* er mange og varierte, men en viktig, og for mange avgjørende, forestilling som er utbredt, er at iraqwene har spesielle medisiner som de kan blande med øl de serverer til personer fra andre etniske grupper. Disse medisinene kan virke på den måten at så snart en har fått dem i seg, vil en ikke tenke på annet enn *buura*, og få ødelagt livet sitt på den måten. En annen, og like fryktet konsekvens er at medisinene - eller *buura* i seg selv - får en til å glemme sitt hjemsted slik at en velger å slå seg ned for alltid blant iraqwene.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Opplysninger fra Karatu kan tyde på at den katolske kirken der er bekymret over konsumet av *buura*, og "Roman Catholic Temperance Society" er ifølge Raikes (1975a: 244) dannet for å møte "drikkepresset" i iraqw-samfunnet.

<sup>12</sup> Mitt konsum av *buura* fikk etterhvert eksperimentell interesse for enkelte i den gruppen dette gjelder, og jeg ble nøye utspurt om symptomer på at jeg hadde begynt å



Den siste gruppen har også stereotypier om iraqwene som et svært lite gjestfritt folk, og kan henviser til at de - på tross av at de har bodd i området i en årrekke - enda ikke er blitt invitert hjem til "vanlige" iraqwer, d.v.s. folk som ikke sitter i den offisielle landsbyledelsen eller er lutheranere. De har videre forbløffende lite kunnskap om tradisjonell kultur i det samfunnet som omgir dem.

Ovenfor har jeg stereotypifisert kategoriene som drikker eller ikke drikker *buura*, for å illustrere generelle poenger. Virkeligheten er imidlertid mer nyansert, og det finnes en rekke overgangsformer jeg ikke har omtalt. Det står imidlertid fast at hvorvidt en drikker *buura* eller ikke, i mange sammenhenger gjøres mer relevant, eller reflekterer mer relevante kvaliteter, enn etnisk eller religiøs tilknytning. Ulike gruppers avvisning av *buura*, enten det er som alkoholholdig drikk, som symbol på "hedenskap" eller "primitivitet", eller som farlig medisin, gjenspeiles i mer generelle segresjons-prosesser i lokalsamfunnet Maghang. Andre grupperingers (katolikker og deler av befolkningen av fremmed etnisk opprinnelse) akseptering av *buura* reflekterer og genererer tilsvarende integrerende prosesser i kraft av hva *buura* står for i den tradisjonelle sfæren. De første ukenes hyppige spørsmål om hvorvidt jeg drakk *buura* gjaldt altså noe langt mer enn smak og behag.

### ***Buura* som lønn?**

Jeg har forsøkt å vise hvordan *buura* inngår som et viktig symbol i tradisjonelle sosiale relasjoner, og at det også kan fungere som et effektivt symbol som kan si noe om forholdet til grupper utenfor den tradisjonelle sfæren. Sist men ikke minst håper jeg å ha fått fram det religiøse aspektet ved *buura*. Fremstillingen ovenfor står i kontrast til hvordan andre har omtalt *buura* blant iraqwene. Flere observatører har beskrevet *buura* som "betaling" for de tjenestene gjestene yter overfor verten i form av arbeid (Fukui 1970a: 134, Raikes 1975a: 271, Winter 1955: 4). Byttet mellom arbeid og *buura* fremstår i disse beskrivelsene som en enkel og grei transaksjon som er fullbyrdet idet arbeidet er over og ølet drukket.

Den eneste som utdyper et slik perspektiv er Raikes, som har gjort beregninger som viser at den mengde *buura* som konsumeres av hver gjest, i penger omtrentlig tilsvarer markedsverdien til den arbeidskraften han yter. Dette står derfor i skarp kontrast til hva Barth (1981: 173) fant i Darfur, hvor den enkelte deltagers arbeidskraft var "verdt" det mangedobbelte av det ølet han konsumerte. Raikes gjør ikke rede for hvordan disse beregningene er utført, men en kan tenke seg at han har brukt markedsprisene på *buura* og veiet dette opp mot det som betales dagarbeidere for arbeid på åker. Dagarbeiderne i

---

glemme Norge eller familien min.

Karatu er, som det går fram andre steder i Raikes avhandling, i stor grad migrerende bantu-talende folk, noe en finner også er tilfelle i Maghang og andre steder i Mbulu (se side 77). Fukui (1970: 118) har i forbindelse med dette gjort en interessant observasjon. Som i Maghang, er det høyst uvanlig for iraqwene i Giting å ansette hverandre til lønnet arbeid på åker, og i den grad dette gjøres, dreier det seg om kvinner og barn som blir betalt 3-4 ganger så mye som voksne nyaturu-menn. Selv om Raikes' regnestykke hadde tatt slike forhold med i betraktning, noe som er lite trolig, kunne dette likevel ikke ha gjort noe annet enn å indikere det Raikes (1975a: 258) konkluderer med: "it is hard to identify any social prohibitions which would account for the existence of separate economic spheres." Han viser imidlertid også til at én av de 41 bøndene som var med i undersøkelsen brukte *slaqwe*<sup>13</sup> til å dyrke en relativt stor åker med cash-crops. Dette dreide seg om ensidig arbeidsutveksling, d.v.s. verten holdt serier med øl-lag, og kunne derfor ikke ha vært forpliktet til å arbeide tilsvarende på sine gjesters åkrer (Raikes 1975: 190).

*Slaqwe* i Maghang brukes utelukkende i gjensidige forhold hvor vert og gjester kontinuerlig bytter om på rollene. Videre forekommer *slaqwe* bare på åkrer som primært dyrkes med tanke på subsistensproduksjon, og aldri på større åkrer som eksplisitt dyrkes med tanke på markedet. Når det gjelder husbygging og *slaqwe* finnes en lignende differensiering. Tradisjonelle hustyper bygges ved hjelp av *slaqwe*, mens moderne hus laget av brent leire eller betongklosser krever lønnet arbeidskraft. Selv *kahamusmo* Tua Maasáy var derfor henvist til å leie inn betalt arbeidskraft for å sette opp sitt hus av brent leire og med bølgeblikk-tak. Raikes ene unntak ovenfor representerer ikke noe solid kvantitativt grunnlag for å hevde noe generelt m.h.t. *buuras* mulige funksjon som substitutt for lønn i form av penger. Det er likefullt et interessant eksempel som kanskje kan bidra til å belyse endringsprosessene i *slaqwe*-systemet, slik Barth gjorde det med et lignende tilfelle fra Darfur.

Som deltager ved en rekke *slaqwe* mener jeg å ha et rimelig godt kjennskap til institusjonen, og det er noe fundamentalt som skurrer når en tenker seg arbeid i form av *slaqwe* på en åker som produserer "cash-crops". Det skurrer imidlertid mindre med Raikes opplysning om hva det var som ble dyrket på akkurat denne åkeren. Mannen som hadde spesialisert seg på *slaqwe* som arbeidskraft var den eneste i undersøkelsen som dyrket hirse utover det han trengte selv. Hans cash-crop ble solgt i landsbyen i form av *maangwre*.

Raikes øvrige empiri viser at gjensidige "work-parties" brukes som arbeidsform på maisåkrer, mens *slaqwe* aldri forekommer på areal hvor det dyrkes hvete. Forklaringen på dette fenomenet ligger ifølge Raikes i at de to

---

<sup>13</sup> Raikes bruker ikke dette begrepet, men det går klart fram av sammenhengen at det er denne institusjonen det er snakk om.

planteslagene krever forskjellige dyrkningsteknikker. Maskinene som blir brukt i hvetedyrkingen er ikke egnet til mais-dyrking, og med traktorer tilstede har bøndene få incentiver til å dyrke hvete med mer arbeidsintensive metoder som f.eks. et øl-lag. Nå er det flere svakheter i denne argumentasjonen, uten at jeg skal komme inn på disse her.

Empirien fra Maghang skulle klart indikere eksistensen av en rekke sosiale normer og kulturelle forestillinger som regulerer produksjons- og omsetningsprosesser på måter som vanskelig lar seg forklare fullt ut ved hjelp av markedsprinsipper, og det er liten grunn til å anta at det foreligger fundamentale forskjeller mellom Karatu og Maghang i så henseende. Raikes' omfattende tallmateriale tyder da heller ikke på dette. Det som synes klart i dette tilfellet er at bruddet på barrieren mellom *slaqwe* og markedet i stedet for å falsifisere dens eksistens, bekrefter dens tilstedeværelse og styrke. Det avgjørende for denne konklusjonen er at iraqwene differensierer sterkt mellom symbolske og religiøse kvaliteter ved hirse, mais og hvete (se side 183-184).

Sahlins (1972: 219) diskusjon av denne problematikken bringer oss et skritt videre:

Foodstuffs, incidentally, are not ordinarily divorced from the circuit of labor assistance. On the contrary, a meal is in the host of primitive societies the customary return for labor solicited for gardening, housebuilding, and other domestic tasks. "Wages" in the usual sense is not at issue. The feeding amounts to an extraordinary extension to other relatives and to friends of the household economy. Rather than a tentative move toward capitalism, it is perhaps better understood by a principle something to the opposite: that those who participate in a productive effort have some claim on its outcome.

Da den lutherske presten forsøkte å bytte ut *buura* med kjøtt - som har en langt høyere markedsverdi - ble effekten den motsatte av hva den burde være ifølge markedsøkonomiske prinsipper. At tilfeldige forbigående som ikke har deltatt i dugnaden også får del i ølet, bryter på samme måte med det en skulle forvente om *buura* fungerte som betaling arbeidet. Selv om en betrakter *buura* som noe en har krav på fordi en har vært med på å produsere det, forklarer heller ikke dette alle sidene ved transaksjonene som skjer ved *slaqwe*. Verten er forpliktet til å brygge og servere *buura*, men gjestene er også vanligvis forpliktet til å drikke den. Transaksjonen er heller ikke fullført etter at alle har fått sin *buura*, for verten er normativt forpliktet til å bytte roller med sine gjester ved senere anledninger, og avvik fra dette sanksjoneres.

I den grad det er meningsfullt å snakke om "krav" eller "betaling" for arbeidskraft ved *slaqwe*, synes det mer fruktbart å betrakte transaksjonen som et gjensidig bytte mellom ulike husholds disponible arbeidskraft. *Buura* er symbolet på - eller rammen rundt - en slik resiprositet og det fellesskapet den er en del av. Dette går klarere fram om en tar et tilbakeblikk på hvordan *buura* inngår i andre sammenhenger. I eksempelet på side 32 ble Bee/1 pålagt å slakte

en geit som skulle spises sammen med gutten han hadde sloss med. Da han fikk lov til å betale det tilsvarende i penger, ble det bestemt at han i tillegg måtte brygge 20 liter *buura*, og dette ølet fungerte tydeligvis først og fremst som en erstatning for de rituelle eller symbolske kvalitetene som ble borte da geita ble byttet ut med penger. Øl-laget som arrangeres når noen har mistet husdyrene sine lar seg heller ikke meningsfullt beskrive som et bytte mellom *buura* og f.eks. kveg.

Dette forhindrer imidlertid ikke at øl kan inngå direkte som et transaksjonsobjekt på markedet. Da har en imidlertid med helt andre sosiale relasjoner å gjøre.

### Monetarisering av *buura*

På steder med noenlunde sentralisert bosetning finnes det kilabu, som er swahili og betyr "klubb", noe som kan generaliseres til hele Mbulu og de deler av Hanang som iraqwene tallmessig dominerer. Dette er steder hvor *buura* selges for penger, og representerer sentra for stor aktivitet, særlig utenom regntida da det er lite arbeid å gjøre på åkrene. Informanter i Maghang sier at *buura* har vært solgt like lenge som iraqwene har hatt penger. Det har derfor vært mulig å kjøpe øl i Maghang helt siden de første immigrantene kom i 50-årene, og det ble raskt etablert en kilabu i landsbyen. De første årene, og fram til "operation" i 1974, var denne lokalisert periferet i forhold til bosetningen i landsbyen, men ble så sentralplassert. Idag finnes det flere klubber i sentrum av Maghang.

Det er enighet om at det bare var eldre menn - og enkelte eldre barnløse eller skilte kvinner - som drakk *buura* i klubben tidligere. Utviklingen har senere gått mot en stadig økende relaksering av normene som regulerer hvem som kan gå i klubben, og hvor mye de kan drikke. Det hevdes at frigjøringen og "operation" i 1974 begge var hendelser som innebar at norm-endringene m.h.t. alkoholbruk skjøt fart. Videre skal kristen påvirkning ha resultert i begrensninger på tradisjonelle danse-arrangementer, og angivelig ført til at de unge i stedet for å danse, drikker *buura*. De eldre betrakter det at stadig flere og yngre mennesker drikker *buura* som en uheldig utvikling, og mange forklarer flere negative sider ved utviklingen i samfunnet som et resultat av dette. At frekvensen av illegitime fødsler - og dermed de tilfeller av *meeta* dette resulterer i - angivelig har økt, tillegges de unges alkoholforbruk og lettsindighet i forbindelse med dette.

### Monetarisering og meningsinnhold

Det foreligger ikke beskrivelser av hva som skjedde da *buura* for første gang ble introdusert i en monetarisert kontekst, og eldre menn i Maghang kunne heller ikke bidra med opplysninger som kan belyse prosesser i forbindelse med dette.

Jeg har tidligere nevnt at offisielle ledere forsøk på å integrere *buura* som bøter ved brudd på deres politiske forordninger, møtte sterk motstand og viste seg ugjennomførbart i Dareda (Malley 1970: 41). I Mbulumbulu, helt nord i iraqw-land, var det i 60-årene to forskjellige typer skatt på *buura*. Det var en skatt for brygging av *buura* for salg, og en annen mindre avgift for brygging av *buura* til bruk ved *slaqwe*. Det synes som om det siste vakte særlig stor indignasjon blant folk, og reglene ble boikottet - ikke bare av vanlige folk - men også av deres valgte ledere som hadde til oppgave å innrapportere slike lovbrudd i sitt område (Quorro 1971: 55).<sup>14</sup> Hvorvidt *buuras* introduksjon i en pengesfære ble møtt med lignende typer motstand, må bare bli gjenstand for gjetninger. Det faktum at klubben i Maghang var perifert plassert i forhold til resten av bosetningen fram til 1974, inviterer imidlertid til sammenligning med hva Håland (1990: 10) fant i Darfur. Det skammelige ved salg av øl var der tydeligvis romlig uttrykt ved at denne aktiviteten foregikk perifert i forhold til markedsplassen. Det er iallefall på det rene at salg av *buura* i Maghang idag ikke ser ut til å være assosiert med skam eller å være sanksjonert på andre måter (jfr. Håland 1990: 3, Barth 1981: 171). Tvertimot, de beste øl-bryggerne er høyt verdsatt og respektert i landsbyen.

Det foreligger imidlertid en annen og klarere indikasjon på at overføringen av *buura* fra en tradisjonell eller husholdsbasert kontekst til markedet hverken har vært - eller er - helt uproblematisk. *Getla/angw*-ritualet tillegges flere eksplisitte funksjoner, men en av de viktigste er at det bestemmer hvorvidt hirse (og tildels mais) kan selges eller ikke. Årets høst av hirse kan ikke selges før *getla/angw*-ritualet er utført. Brudd på dette er assosiert med skam, og det forventes at *Looaa* vil straffe de som måtte gjøre dette. Gjennom ritualet gjøres altså hirse og *buura* i stand til å krysse sfærebarrieren og bli salgbart. Sagt på en annen måte er *getla/angw*-ritualet nødvendig for å omdefinere de symbolske og religiøse kvalitetene ved *buura* på en slik måte at de kan møte en situasjon de i utgangspunktet er uforenlige med. Hva denne omdefineringen innebærer vil kunne belyses av hva det er som skjer med *buura* i den nye konteksten.

Den kanskje mest åpenbare forskjellen mellom de to kontekstene er at *buura* i klubben vanligvis serveres fra et skjul uten vegger og drikkes under åpen himmel. *Buura* ved *slaqwe* skal drikkes innendørs i vertens hus. Dersom det er trangt, og øl-gryta begynner å tømmes, kan riktignok gjester sette seg på utsiden av huset for å drikke de siste dråpene. Serveringen, og det første konsumet, må imidlertid skje inne i vertens hus. Dette forholdet brukes av forbigående for å avgjøre hva slags øl-lag det er snakk om. Er det øl som selges for penger, vil folk drikke ute. Sitter folk inne - kanskje med enkelte

---

<sup>14</sup> Effektiv boikott av tilsvarende skattlegging av *buura* i tradisjonell kontekst er også beskrevet fra Dareda (Malley 1970: 23).

personer i *meeta* utenfor - er det snakk om *slaqwe* eller andre tradisjonelle institusjoner. Ved *slaqwe* eller *getla/angw*-ritualet er det klare retningslinjer for hvem som kan drikke og sitte sammen med hvem, og disse deler deltagerne i klart atskilte grupper hvor alder og kjønn er de viktigste kriteriene.<sup>15</sup> Når ølet er drukket, løses det riktignok litt opp på dette, og eldre menn kan f.eks. krysse rommet for å ta en prat med de unge på motsatt side. I klubben gjelder få eller ingen regler for hvem som kan drikke sammen med hvem. Ved drikking av *buura* i hjemmesfæren eller ved *slaqwe* sanksjoneres det om en står mens en drikker, eller hvis en setter seg ned mens en holder begeret i hendene. Videre er det bestemte regler for hvordan ølet skal sendes til nestemann. Ingen av disse reglene er viktige i klubben, og brytes ustanselig uten at noen reagerer. Ved *slaqwe* og *getla/angw*-ritualet er det viktig å bruke så store begre at flere kan drikke av det, og begeret sendes hele tiden fram og tilbake innen den gruppen på 4-5 personer som deler det. I klubben, hvor ølet er kjøpt på individuell basis, spiller ikke størrelsen på begeret noen rolle, men folk vil ofte ha med seg sitt eget beger som de vil forsøke å vokte mot *daari* o.l. som lettere kan anvendes i de uoversiktelige situasjonene som gjerne oppstår der. Hvilken type beger en bruker i klubben er også irrelevant, mens en ved *slaqwe* helst bruker halve kalebasser, noe som igjen er obligatorisk ved *getla/angw*. Personer i *meeta*, som ved *slaqwe* gjerne sitter 20 meter utenfor huset hvor det drikkes, kan tydeligvis omgås sine arbeidskamerater på en langt mer intim måte i klubben. Enkelte hevder at de til og med kan drikke *buura* av samme beger som andre. *Sluufay* og *fiiro*, som ofte inngår ved *buurá slaqwe* - og alltid ved *getla/angw* - fremføres aldri i klubben. Det synges imidlertid ofte i klubben, men dette er vanligvis sanger av ikke-religiøs karakter, f.eks. hvor deltagerne rakker ned på hverandre på humoristiske måter. Det synes forøvrig som om slåsskamper i forbindelse med konsum av *buura* oppstår oftere i en monetarisert sammenheng. Menn av fremmed etnisk opprinnelse, som i ord og handling tar avstand fra *buura* i tradisjonell kontekst, gjør dette like konsekvent i forhold til *buura* som selges for penger i klubben. Lutheranere, som sjeldent eller aldri deltar og drikker *buura* ved *slaqwe* og rituelle anledninger, har imidlertid et mer avslappet forhold til monetarisert *buura*. En ser altså at det "hedenske" eller "primitive" aspektet ved *buura* får redusert betydning, mens de magiske eller "fysiske" kvalitetene som enkelte personer av fremmed etnisk opprinnelse tillegger *buura*, blir opprettholdt.

Jeg har forsøkt å vise at det foreligger en rekke indikasjoner på at de fleste iraqwer har et endret forhold til *buura* i en monetarisert kontekst, og at dette preger de handlingene en kan observere i klubben. Før jeg går videre for å

---

<sup>15</sup> I slike sammenhenger deltar vanligvis ikke kvinner direkte, men de samles gjerne i tilstøtende rom hvor de i enkelte tilfeller kan ha sin egen gryte med *buura*.

belyse disse prosessene på et mer generelt nivå, skal jeg imidlertid presentere en annen drikk som også spiller en sentral rolle som formidler av kvaliteter i sosiale relasjoner og religiøst liv i Maghang.

### **Melk (*ilwa*)**

Jeg har tidligere antydnet at iraqwenes vekt på pastoralisme som tilpasning kan ha vært mindre i *Iraqwa Da'aw* i forrige århundre enn den er i ekspansjonsområdene idag. Det er imidlertid ingenting som tyder på at det har vært fullstendige eller langvarige avbrudd i deres pastorale tilpasning. Folk som talte sør-kushittiske språk har ifølge arkeologer (Sutton 1966: 47, 1981: 577,579) og lingvister (Ehret 1967: 1) holdt kveg i Øst-Afrika i flere tusen år. En kan tenke seg at den tilsynelatende mindre vekten på kveg ved århundreskiftet var et resultat av spesielle forhold som knapphet på land, og nærværet av maasaiene som både hindret ekspansjon og stjal av det lille kveget iraqwene hadde i *Iraqwa Da'aw*. Ehrets (1967: 17) analyse av kveg-relatert terminologi i øst-afrikanske språk gir indikasjoner på at det nettopp var iraqwenes forfedre som introduserte kveghold som tilpasning til Øst-Afrika. Slik en gjerne finner hos andre folk med lange pastorale tradisjoner, er kveg og kvegprodukter i Maghang viktige, ikke bare som materielle objekter, men også som meningsbærende symboler i sosiale og religiøse relasjoner.

### **Generelt om melk**

Når melks rolle i iraqw-samfunnet i liten grad er blitt nevnt i litteraturen, utenom henvisninger til dets betydning i dietten (Winter 1966: 159), synes dette å ha sammenheng med at melk er omgitt av en viss grad av sensitivitet, noe jeg skal komme inn på senere. Melk eller melkeprodukter nevnes imidlertid perifert i enkelte sammenhenger. Ramadhani (1955: 37) kan fortelle at en død barnerik person gjerne blir smurt inn med smør før han begravnes. Ng'aida (1975: 20) skriver at blødende personer ikke kan drikke melk, og Yoneyama (1969: 96) at kyrne melkes av kvinner inne i huset. For at disse opplysningene om melk skal bli meningsfulle, kreves det imidlertid en nøyere redegjørelse for hvordan iraqwene håndterer og tenker om melk.

Melk regnes av iraqwene selv som en viktig eller uunnværlig del av dietten, noe som også kan hevdes ut fra et ernæringsfysiologisk synspunkt. Det faktum at praktisk talt alle hushold selv eier kveg, eller har kyr på innlån, betyr en tilsvarende bred distribusjon av melk som næringsmiddel. Ifølge personale ved Haydom-sykehuset (Olsen 1990) er den vanligste feilernærings sykdommen i området kwarsiorkor, d.v.s. mangel på essensielle aminosyrer. Disse finnes imidlertid i melk, og i den grad et hushold er forsynt med melk, unngås sykdommen. Iraqwene som sogner til Haydom-sykehuset har derfor sjeldent eller aldri symptomer på kwarsiorkor, i motsetning til irambaene som ikke har

en tilsvarende jevn fordeling av melk som næringsmiddel.

## Melk og kvalitet på sosiale relasjoner

Melk er en substans som fra naturens side i utgangspunktet hører hjemme mellom mor og avkom, og er derfor nært forbundet med det som iraqwene oppfatter som den mest intime relasjonen som kan eksistere mellom to levende vesener. Denne relasjonen er så nær og sterk at mor og barn oppfattes i mange sammenhenger som én enhet, i likhet med f.eks. en gravid kvinne og et foster. En finner derfor at når diingen opphører innebærer dette at en ny fase i livet begynner, noe som markeres rituelt på ulike måter. Når det gjelder abort eller diende spedbarn som dør, kategoriseres slike hendelser med samme betegnelse m.h.t. *meeta* (*meetar darwi*). De omfattende tiltak i forbindelse med renselse og forholdsregler mot spredning av denne typen urenheter ser også ut til å være de samme, og skarpt kontrasterende til praksis i forbindelse med at et ikke-diende barn dør. Om dette i det hele tatt regnes som *meeta*, er det en langt mildere type enn ved abort eller når diende spedbarn dør.

Når morsmelk blir betraktet som noe som hører hjemme mellom moren og barnet, har dette implikasjoner i form av at den ikke uten videre kan tas ut av en slik sammenheng. På Haydom-sykehuset, som har over 2000 barnefødsler i året, hender det ikke sjeldent at mødre dør under eller like etter fødselen, og etterlater seg et levende spedbarn. Andre iraqw mødre viser sterk uvilje mot å amme slike barn, og i tidligere tider har spedbarnsdrap tydeligvis vært en vanlig løsning i slike situasjoner. Når iraqwer forklarer denne uviljen, gjøres gjerne dette med henvisning til at amming av andre barn enn sine egne innebærer "blanding av blod".<sup>16</sup> Blod og morsmelk har derfor visse felles kvaliteter, og på samme måte som blod hører hjemme i spesifikke menneskekropper, hører morsmelk hjemme i spesifikke mor/barn-enheter.<sup>17</sup>

Kumelk eller *ilwa*, som på samme måte hører hjemme mellom kua og kalven, kan en imidlertid manipulere. Under melkingen bindes kalven ved siden av kua, som dermed "lures" til å gi slipp på en del av melken som så kan komme menneskene til gode. Når den naturgitte sfæren som omgir ku og kalv brytes,

---

<sup>16</sup> Årsaksbildet er mer komplisert enn dette, og har også nær sammenheng med det faktum at det morløse barnet befinner seg i *meeta*, mens nybakte mødre - og spesielt deres barn - er særlig sårbare overfor nettopp *meeta* i tiden etter fødselen. Enkelte mødre som er lutheranere - eller av iramba etnisk opprinnelse - har ikke like sterk motvilje mot å amme barn som har mistet sin mor, men på sykehuset løses vanligvis problemet ved å gi barnet importert morsmelkserstatning.

<sup>17</sup> Ifølge Burra (1985: 51) graves placenta ned et hemmelig sted for å hindre at noen bruker den for å drepe barnet, noe som jeg skal vise senere har klare paralleller til forsiktighetsreglene som gjelder for håndtering av melk.



introduseres melken i en ny og utvidet sfære, men det er fortsatt strenge kriterier for hvem som kan komme i kontakt med melken. I all hovedsak dreier det seg om medlemmer av husholdet hvor kua hører til. Yoneyamas observasjon av at kyrne melkes innen husets vegger - og ikke ute hvor lyset er bedre - kan derfor ses på som en fysisk manifestasjon av grensene i den nye sfæren. Dette markeres senere rituelt ved at smør knipses opp mot sola hver gang noe av det må bringes utendørs. I enkelte tilfeller kan imidlertid melken komme til å krysse også denne barrieren:

Familien Hotay hadde flere kveg enn det som er vanlig, og på et tidspunkt hadde de 15 melkende kyr. I regntida øker melkeproduksjonen og i dette husholdet klarte ikke medlemmene å konsumere det økte overskuddet, og det ble daglig tømmt ut i gjødselhaugen utenfor huset.<sup>18</sup> Samtidig var det stor etterspørsel etter melk i samfunnet rundt dette husholdet, ikke minst fra skandinaviske og pengesterke småbarnsfamilier på Haydom-sykehuset.

Familien Hotays uvilje mot å føre noe av melken utenfor husholdet hadde ett unntak. En av sønnene fikk hver dag med seg to bestemte flasker med melk fra én bestemt ku, og leverte dette til sin lærer, som aldri betalte noe for dette.

Melk defineres som hjemmehørende innen husholdet og er så sterkt meningsbærende i de forskjellige relasjonene som finnes der, at monetarisering vil rokke med noe fundamentalt i husholdets organisering. Salg av melk er derfor utelukket og sanksjoneres sterkt i form av sosial indignasjon og forakt. Familien Olsen, som har arbeidet på Haydom-sykehuset i 15 år og fostret opp 6 småbarn i løpet av denne tiden, har ikke lyktes i å få kjøpt melk fra iraqwene. De har derimot ved flere og uregelmessige anledninger *fått* melk som gave. Servering av melk til personer utenfor husholdet er et uttrykk for dypt positive kvaliteter ved relasjonen en har til dem. Læreren i eksempelet ovenfor var en av husholdshodets aller nærmeste venner, og Olsen-familien er idag høyt verdsatt av iraqwer som kjenner dem. Familien har vært sentral i oppbyggingen av et sykehus som iraqwene - tilsynelatende uten unntak - betrakter som en velsignelse. En finner også at unge kjærester bruker melk som gaver seg imellom, og da spesielt fra jenta - som vil lure unna litt under melkingen hjemme - og gi denne til gutten.

Melk, som et metonym for dyr og menneskers primære og mest intime fysiske og emosjonelle relasjon (jfr. Håland 1990: 11), brukes altså metaforisk for å uttrykke lignende sterkt positive kvaliteter i sosiale relasjoner, ikke bare innen

---

<sup>18</sup> Dette kan betraktes som et offer til døde medlemmer av husholdet, som vanligvis gravlegges under slike hauger. Som regel dryppes det imidlertid bare tre dråper med øl eller melk på graven, og det er ingen tvil om at de store mengdene melk som ble tømmt ut i dette tilfellet hovedsakelig var motivert av denne-sidige avsetningsvansker. Hvor den ble helt ut var imidlertid ikke tilfeldig.

husholdet, men også i spesielle tilfeller i forhold til andre utenforstående.<sup>19</sup> Når melk ikke serveres, sier dette også noe om fraværet av slike kvaliteter i relasjonene det gjelder:

Dafi er i 20-årene og ugift. Han bor hos en av sine eldre brødre, og har et frynsete rykte fordi han er *for* ofte borte fra nabolagets *slaqwe* og er *for* glad i *buura*. Han er kamerat av Bartolomayo som på tross av å være jevnaldrende, er Dafis eldste brors sønn. Dafi, Bartolomayo og Bartolomayos yngre bror spiser ofte sammen i sistnevntes hushold, og jeg var flere ganger tilstede ved disse måltidene. Etter at alle har spist av den samme maisgrøten, ble det ofte servert melk. Dafi fikk imidlertid aldri noe, og ble sittende å se på at vi andre drakk melk.

At Dafi ikke fikk melk var tydeligvis etablert og konsekvent praksis. I flere tilfeller hadde vi, inkludert Dafi, arbeidet sammen på *slaqwe*, og ingenting skulle tilsis at det var situasjonsbetingede negative følelser mellom Dafi og hans brors sønner.

## Melk og *Netlangw*

Når melk ikke selges, er ikke dette bare et utslag av at det innebærer sosial og personlig skam å gjøre det, eller at dette ville innebære at melken tas ut av meningskontekster den er uløselig knyttet til. Sirkulasjonen er også begrenset av forestillinger om *daari* (trolldom) og *meeta*.

Dersom melk kommer i en *daa/alusmos* hender kan han være istand til å manipulere med denne på en slik måte at kalven som "egentlig" skulle hatt melken, vil bli syk eller dø. Kontakt mellom melk og urenhet i form av *meeta* vil få de samme konsekvensene<sup>20</sup>, noe som igjen er en viktig årsak til at det er kvinner som utfører selve melkingen. Det sies eksplisitt at kvinner generelt er rituelt sett renere enn menn, angivelig fordi sistnevnte fører et langt bredere og mer aktivt sosialt liv som i større grad eksponerer dem for *meeta*.<sup>21</sup> Hvis melk krysser husholdssfærens grenser innebærer derfor dette at husdyra utsettes for fare. Om en tillater at dette skjer, bør en være sikker på at de personene som måtte komme til å håndtere melken, ikke er i en slik posisjon at de kan skade kalven bevisst eller ubevisst. I eksempelet med læreren ovenfor, får han

---

<sup>19</sup> Bakterier som forårsaker de alvorlige sykdommene tuberkulose og brucellose kan overføres via ukokt melk, og europeere og andre som kjenner til dette vil derfor gjerne avslå om de tilbys melk i et iraqw hushold. Det dobbelt tragiske i denne situasjonen er at de dette gjelder ikke kjenner til hva deres iraqw verter formidler ved å tilby dem melk.

<sup>20</sup> D.v.s. forklaringen bak Ng'aidas opplysning om at blødende personer ikke kan drikke melk.

<sup>21</sup> Unge gutter, som "ikke reiser mye rundt omkring", kan melke kyr om nødvendig.

melk ikke bare fordi han er en nær venn av eieren av kua, men også fordi hans venn vet at han ikke er *daa'alusmo*<sup>22</sup> og fordi husholdshodet stoler på at han ikke steller seg slik at han kommer i kontakt med *meeta*. Tillit kommer derfor inn som en ytterligere dimensjon ved relasjoner hvor melk sirkulerer.

Urenhet i form av *meeta* er imidlertid noe en aldri kan være helt sikker på å unngå. Den er ikke sansbar, og en har ikke alltid oversikt over bakgrunnen til fremmede en kommer i kontakt med. I eksempelet ovenfor (familien Hotay) kan derfor bruken av bestemte flasker, og melk fra bare én av kyrne, ses på som en forsikring mot skadevirkningene i tilfelle læreren uforskyldt eller av uforsiktighet skulle komme i kontakt med *meeta*. Familien Olsen er i kraft av sin fremmede etniske tilhørighet, og tildels i kraft av sin kristne religion, ikke istand til å kunne bli primærkilder til *meeta*. Det synes også som om hvite mennesker i mindre grad enn andre tillegges egenskaper i form av *overføring* av *meeta*. Jeg kunne f.eks. i enkelte tilfeller drikke *buura* sammen med personer som var ekskludert fra øl-lag p.g.a. *meeta*, for så like etter å gå inn og drikke med de andre, uten at dette ble sanksjonert. Når jeg - i motsetning til Dafi - fikk servert melk i eksempelet ovenfor, må også slike forhold tas med i betraktning. Det foreligger imidlertid ikke klare og alment aksepterte oppfatninger om hvordan dette henger sammen, og det er derfor grunn til å tro at enkelte iraqwer også vil være forsiktige med å gi melk til europeere som på Haydom-sykehuset daglig kommer opp i situasjoner som pr. definisjon er sterkt assosiert med *meeta* (illegitime fødsler, dødsfall, jern som forårsaker blødning etc.).

*Meeta* og *daari* har sin opprinnelse i *Netlangw*, og det synes som om det bare er slike substanser eller krefter som kan skade kalven gjennom melken slik jeg har beskrevet ovenfor. Slangegift har f.eks. ikke slike egenskaper. I Maghang finnes det en sort stein som brukes til å behandle slangebitt. Ved å legge den over bittsåret, sies den å kunne suge giften ut av kroppen til pasienten. Når steinen renses etter bruk, gjøres dette ved å legge den i melk eller i kokende saltet vann. I stedet for å formidle skadevirkninger til kalven, virker altså melk nøytraliserende eller rensende på andre skadelige stoffer som ikke forbindes med *Netlangw*. En ser også at melk fra esler, hvis kjøtt er tabu som føde, anvendes som medisiner mot spesielle sykdommer.<sup>23</sup> "Melk" fra bestemte typer trær har også en slik anvendelse.

Når jeg ble servert hjemmebrent eller *buura* hjemme hos folk, hendte det ofte at verten tok en demonstrativ slurk av begeret før han sendte det videre til meg

---

<sup>22</sup> Teoretisk sett er det ingen absolutt hindring at mottakeren av melk er mistenkt som *daa'alusmo*, og det sies at melk kan overføres dersom husholdshodet stoler på at den andre ikke vil bruke sine evner på melken.

<sup>23</sup> Noe som ifølge enkelte informanter også gjelder melk fra katter.

som gjest. Dette gjøres bl.a. for å forsikre gjesten om at det ikke er skadelige substanser i drikken.<sup>24</sup> Jeg har imidlertid aldri observert dette i forbindelse med servering av melk, hverken til meg selv eller andre, noe som forklares ved at melk ikke har evnen til å formidle ondskap eller skadelige substanser på vanlig måte. En *daa/alusmo* som måtte forsøke seg på dette vil oppleve - i tråd med det jeg har beskrevet tidligere - at virkningen slår tilbake på hans egen kalv. Renhet er derfor en ytterligere dimensjon ved melk. Melk er aldri farlig for den som drikker den.

Det faktum at melk i kontakt med *meeta* eller anvendt *daari* får konsekvenser for kalven selv om den befinner seg langt borte, viser at melken - på tross av den fysiske atskillelsen fra både kua og husholdet - fortsetter i en viss forstand å bli betraktet som en del av enheten ku/kalv. Om kalven er død er det ikke lenger noe poeng i forsiktighetsreglene mot *daari* og *meeta*. Sanksjonene mot salg av melk vil imidlertid fortsatt være tilstede.

### Melk og *Looaa*

I mine bestrebelse på å kartlegge håndtering av, og idéer omkring melk, ble jeg flere ganger gjort oppmerksom på at det ikke er bra å uttale det egentlige ordet for melk, nemlig *ilwa*.<sup>25</sup> I stedet brukes ordet *xwaante* som betyr maisvelling.<sup>26</sup> De fleste jeg spurte angående dette omstendelige forholdet til begrepet *ilwa*, kunne ikke gi meg noen forklaring utover det at det ikke er "bra" å uttale det. Enkelte antydte at årsaken ligger i at melk assosieres med velstand, og at bruk av ordet vil innebære en form for skryt, noe som igjen betraktes som et uttrykk for dårlige sosiale egenskaper.<sup>27</sup> Andre kunne fortelle at iraqwene sluttet å bruke *ilwa* som betegnelse "da det begynte å bli lite melk i landet". Før dette, da iraqwene snakket mye om *ilwa*, hørte *Looaa* dette og tenkte "jøss, har de så mye melk!". Resultatet ble at hun - som all fruktbarhets kilde - reduserte på det hun delte ut til iraqwene. *Xwaante* brukes derfor angivelig for å indusere

---

<sup>24</sup> Viktigheten av å drikke av samme beger eller boks har jeg understreket som et fellesskapsfremhevende trekk ved håndtering av *buura*. Det avgjørende her er i hvilken rekkefølge det drikkes.

<sup>25</sup> Bruken av det tilsvarende ordet på swahili (*maziwa*) er ikke belagt med slike restriksjoner.

<sup>26</sup> *Xwaante*, eller mais-velling, blandes ofte ut med litt melk, særlig når det er småbarn som skal ha den.

<sup>27</sup> Noe som reflekteres i iraqwenes folklore som har en rekke eksempler på at det går ille med de som blir "høy på pæra". (eks: Kamera 1978: 1,5,16,18)

*Looaa* til igjen å øke melkemengden.<sup>28</sup>

Mor-melk-barn konstellasjonen brukes ikke bare som bilde på mellom-menneskelige intime relasjoner, men også på iraqwenes forhold til sitt viktigste og mektigste åndsvesen. *Looaa* er kvinne fordi "hun er som iraqwenes mor". Melken som manipuleres fra kua er egentlig *Looaas* gave til sine barn, og et symbol på den ultimate relasjon: iraqwenes forhold til sin gud. Årsaken til at *ilwa* ikke bør uttales synes derfor å ha sammenheng med begrepets sakrale karakter.<sup>29</sup>

## Monetarisering av melk

Det er en kafé i Maghang hvor det selges hovedsakelig kaffe og te, og enkelte ganger går det an å betale ekstra for å få litt melk i koppen. Den type melk som brukes er alltid i pulver- eller pasteurisert form, og dette er produkter som er importert fra Kenya, og innkjøpt til landsbyen via Arusha. Bakgrunnen for en slik import av melk til en landsby i hjertet av et av de mest kvegrike områdene i Tanzania, håper jeg å ha fått belyst ovenfor.<sup>30</sup>

På tross av iherdige forsøk virket det umulig å finne sikre eksempler på at de normative og religiøst baserte sfære-barrierene blir brutt i en ny kontekst. Enkelte av misjonærene på Haydom kunne fortelle at de hadde fått kjøpt melk, men dette viste seg ved nærmere undersøkelser å være melk fra "moderne" eller "europeiske" kyr. Jeg skal senere vise at slike kyr klassifiseres som forskjellig fra "vanlige kyr" m.h.t. en rekke viktige kvaliteter (se side 173-174).

Alle jeg spurte i Maghang svarte at melk fra tradisjonelle kyr *ikke kan* selges, og at de ikke visste om noen som selger melk. Jeg ble derfor ikke så rent lite forbløffet da jeg mot slutten av feltarbeidet en dag fikk servert fersk melk hos en mann jeg visste var blant de få som ikke hadde kveg. Min interesse for melkens opprinnelse ble først forsøkt avledet, men forklaringen kom etterhvert

---

<sup>28</sup> Blant gisamajanger i Maghang gjøres det forøvrig narr av Iraqwenes ikke-bruk av *ilwa*, og de sier f.eks. at "når de ber om maisvelling, så får de maisvelling". Dette reflekterer igjen utbredte stereotyper som går ut på at iraqwene har et omstendelig forhold til "sannheter", noe som kontrasterer sterkt med tilsvarende oppfatninger om tatogaene som et folk som er "rett på sak".

<sup>29</sup> Når det gjelder bruken av *xwaante* (mais-velling) som betegnelse på melk, er det interessant at maasaiene ofte gjør det motsatte, d.v.s. de bruker "melk" ("kule") for å referere til noe som i virkeligheten er mais-velling ("enkurma"), og oppnår dermed å klassifisere vellingen i tråd med hvordan deres diett ideelt sett burde være (Årheim 1987: 7).

<sup>30</sup> Bruk av pulvermelk, men med en helt annen rasjonalitet, er også beskrevet blant et kvegfolk som maasaiene. "Black tea" signaliserer ekstrem fattigdom og mindreverd, noe som altså unngås ved hjelp av pulvermelk (Talle 1990: 85,92).

Se forøvrig Kituyi (1990: 63-77) for en sterkt kontrasterende utvikling m.h.t. monetarisering av melk blant maasaiene.

for en dag. En katolsk iraqw-familie sender hver dag omtrent en halv liter melk til denne mannen - som selv ikke er iraqw - og han betaler dem et visst beløp pr. måned for dette.<sup>31</sup> Avtalen om denne regelmessige leveransen var gjort under forutsetning av at det hele holdes strengt hemmelig, og at min vert forpliktet seg til ikke å gi noe av melken videre til andre personer. Ved nærmere undersøkelser av flere hushold fant jeg et annet tilfelle i landsbyen, og konstallasjonen var den samme: Melken ble solgt fra en kristen iraqw til en person fra en annen etnisk gruppe, og dette skjedde altså til de grader hemmelig at folk flest i landsbyen ikke så ut til å kjenne til hva som foregikk. Nå gir ikke disse to tilfellene noe solid grunnlag for å trekke de helt store konklusjonene, men den nevnte konstallasjonen er neppe tilfeldig.

Det faktum at det er kristne som selger melk kan tyde på at det sakrale elementet og idéene omkring *meeta* og *daari*, er blitt svekket, og kanskje også reflektere at kristne - som generell tendens - i større eller mindre grad har fjernet seg fra den tradisjonelle sfæren og dermed også fra enkelte normer og verdier som gjelder i den. Det at kjøperne er av fremmed etnisk opprinnelse, og at de må love å ikke gi melken videre til andre, reflekterer selgerens forsikring mot *meeta*, noe som igjen antyder religiøs synkretisme. En alternativ tolkning er at *meeta* og *daari* ikke spiller noen rolle for selgeren, og at grunnen til at kjøperen må forplikte seg til ikke å gi melken videre til andre er at dette innebærer risiko for at transaksjonen oppdages av omgivelsene. (Det var nettopp det at min vert brøt sitt løfte som førte til at jeg fikk rede på salget.) Hemmeligheten i transaksjonene tyder uansett på at selgerne selv føler skam ved sine handlinger, eller at det sosiale sanksjonsapparatet mot salg av melk er sterkt. Måten sfærebarrierene brytes på, ser altså ut til å bekrefte deres eksistens og styrke.

### Monetarisering: Tapping av mening eller meningsendring?

Det som skjer med *buura* i klubben er altså at det løsrives fra tradisjonell sosial og religiøs kontekst, og anvendes på måter som klart indikerer at *buura* som symbol har mistet en rekke av sine kvaliteter, noe som synes enda mer åpenbart når det gjelder salg av melk. Forholdet mellom vert (selger) og gjest (kjøper) er lite personlig, og transaksjonen eller den fikserte prisen gir lite rom for differensiering mellom ulike relasjoner til kjøperne. Når min venn Sla/á, som var en av landsbyens mest anerkjente eksperter på å brygge *maangwre*, satte av gratis øl til meg, var han alltid nøye med å gjøre dette på en slik måte at ingen andre oppdaget det. Det er *ønskelig* for selgeren på markedet å ikke differensiere mellom kundene, og at de relasjonene han har til dem gjøres upersonlig - eller som Simmel formulerte det i 1900:

---

<sup>31</sup> Dette beløpet tilsvarte mindre enn 1/20 av hva den importerte melken som brukes i kaféen koster i innkjøp fra Arusha.

The desirable party for financial transactions - in which, as it has been said quite correctly, business is business - is the person completely indifferent to us, engaged neither for or against us. (Simmel 1982: 227)

Selv om enkelte standardiserte prosedyrer for håndtering av *buura* er bevart, er de rituelle trekkene i klart mindre grad tilstede i klubben. *Sluufay* og *fiuro* er fraværende og lutheranerne ser altså ut til å finne *buura* mindre "hedensk" enn i andre kontekster.

Det foreligger altså klare indikasjoner på at *buura* har fått et endret meningsinnhold, eller om en vil: er blitt tappet for bestemte typer mening i en monetarisert kontekst. Når det gjelder melk synes dette i enda større grad å være tilfelle. I begge de to eksemplene hvor melk ble solgt for penger, var relasjonen mellom selger og kjøper sterkt preget av upersonlighet og avstand. Det avgjørende ser ut til å være at *buura* og melk er blitt monetarisert, d.v.s. de er blitt gjort direkte sammenlignbart med et stadig økende antall andre "upersonlige" ting. I så måte føyer *buura* og melk seg inn i en lang rekke eksempler fra andre samfunn hvor symboler har vist seg å radikalt endre meningsinnhold idet de monetariseres. Bloch & Parry (1989: 6) oppsummerer flere tidligere bidrag i analysen av slike prosesser med en viss ironi:

In the light of such arguments it is tempting to conclude that money acts as a kind of acid which inexorably dissolves cherished cultural discriminations, eats away at qualitative differences and reduces personal relations to impersonality. It is only to be expected, then, that those "traditional" cultures which must for the first time come to terms with it will represent money as a dark satanic force tearing at the very fabric of society.

## Monetarisering og kontinuitet i symbolikk?

Enkelte tradisjonelle trekk ved *buura* er imidlertid beholdt, og preger sirkulasjonen av øl også etter at det er blitt introdusert i en monetarisert kontekst. Når *buura* skjenkes opp fra tønna gjelder fortsatt regelen om at dette må skje i to eller fire vendinger, og såvidt jeg har kunnet se følges denne konsekvent også i klubben. Prisen på øl fastsettes ikke etter vanlige regler for tilbud og etterspørsel, og bestemmes i prinsippet av landsbyrådet. *Bariisee* kan imidlertid kreve å få møte landsbyledelsen og klage på for høye priser på *buura*, noe de gjorde og fikk gjennomslag for like etter at jeg kom til Maghang. Et annet utslag av dette er at det opereres med samme offisielle priser på *maangwre* som på *buusa*, selv om råstoffene som trenges til *maangwre* har en markedsverdi som ligger godt over den tilsvarende for *buusa*. Det foreligger dessuten en regel om at *bariisee* skal ha omtrent to liter gratis *buura* for hver tønne som omsettes for penger, en regel som ifølge Mous (1990c) også gjelder i deler av *Irqwa Dal'aw*.

Mine forsøk på å strukturere enkelte hverdager ved hjelp av avtaler om tid og

sted, ga meg etterhvert et godt innblikk i hvilke normer som gjelder for overholdelse av slike avtaler, og konklusjonen må bli at de er tilnærmet ikke-eksisterende, iallefall når det gjelder møter med antropologen. Noen avtaler er imidlertid viktigere enn andre:

En av de første dagene i landsbyen ble jeg invitert med til klubben av en middelaldrende barnløs kvinne som bodde i nabohuset. P.g.a. en misforståelse m.h.t. møtestedet ble vi sittende i hver vår klubb og vente på hverandre. Senere på kvelden traff jeg henne igjen og før jeg fikk sagt noe som helst, konkluderte hun rasende: "Du vil ikke ha naboer!" Misforståelsen ble tolket som en avvisning av invitasjonen, og kom til å prege hennes forhold til meg i lang tid etterpå.

Det å gå sammen for å drikke øl i klubben betyr noe for de som gjør det. Da min nabo inviterte meg med, var dette helt klart en invitasjon til å konsolidere et godt naboforhold, og misforståelsen fikk så alvorlige konsekvenser som den gjorde fordi det var snakk om noe mer enn det å ta seg en prat sammen. Klubbene i Maghang er åpenbart svært viktige sentra for sosial aktivitet, og deres popularitet lar seg ikke forklare uten å ta hensyn til *buuras* evne til å formidle og generere kvaliteter i sosiale relasjoner. Når folk sier de går til klubben for å drikke *buura*, er dette vanligvis et uttrykk for at de vil være sammen med noen på en bestemt måte. Når de ikke oppsøker et annet sosialt sted hvor det ikke selges øl, indikerer dette at øl er en nødvendig del av samhandlings-situasjonen de søker.

Det kan altså se ut til at det er kontinuitet i *buuras* evne til å reflektere og generere fellesskap, selv om ølet monetariseres. I enkelte tilfeller ser en også at *buuras* evne til å gjøre dette øker i en monetarisert kontekst. I den ikke-religiøse atmosfæren i klubben finner en at lutheranere, katolikker og ikke-kristne kan sitte og drikke *buura* sammen etter søndagens gudstjeneste. På tross av at *buura* åpenbart har slike funksjoner på begge sidene av sfærebarrieren, synes likevel forskjellene å være større - og mer fundamentale - enn likhetene. Det er snakk om ulike typer sosiabilitet, hvor monetarisert *buura* er løst fra religiøse kvaliteter og forpliktende, nære og langvarige relasjoner som ikke kan isoleres fra *buura* i en tradisjonell kontekst. Denne kontrasten kommer ofte klart til uttrykk i klubben når en person avslår å gi noe av ølet sitt til en annen som ber om å få litt: "*Gará buurar slaqweroká!*"-"Dette er ikke øl ved *slaqwe!*" Den nye typen sosiabilitet er like ny i iraqw-samfunnet som navnet på stedet hvor den forekommer: Kilabu har sin opprinnelse og betydning fra det engelske "club".

## Penger og mening

I bryllup inngår det gjerne en seksjon hvor brudeparet sitter midt på gårdsplassen med et bord foran seg. Dette er en høytidelig del av seremonien, og én etter én går gjestene opp til bordet og legger en eller flere sedler foran



brudeparet. En slik gave er *leir yala komaka* eller "geit uten føtter", og betraktes ikke som mindreverdige i forhold til andre gaver. Snarere tvertimot. Penger er nødvendigvis ikke upersonlige i Maghang, og inngår i en rekke sammenhenger hvor de vanskelig kan beskrives utelukkende som formidlere av en viss pengeverdi. Det hender f.eks. at iraqwene legger penger i stedet for *barsi* (se side 39) oppe i treet de har sovet under, eller at de graver ned myntene sine i frykt for at *Netlangw* skal sende lyn etter dem.

Penger eller monetariserte ting kan naturligvis i høy grad bære mening eller symbolisere ting i vestlige samfunn, men en finner likevel tendenser til å skille klart mellom en monetarisert sfære - hvor upersonlighet er det karakteristiske - og en ikke-monetarisert eller tradisjonell som meningsbærende eller personlig. Skarpheten i dette skillet er imidlertid et kulturspesifikt fenomen som ifølge Bloch & Parry har kommet til å prege mange tidligere beskrivelser av slike prosesser. De argumenterer for at det ikke er noen selvfølgelig kausal forbindelse mellom penger og monetarisering på den ene siden, og depersonifisering av sosiale relasjoner, normoppløsning eller meningstap på den andre. I stedet for å betrakte penger som noe som skaper et radikalt endret syn på verden, understreker de viktigheten av heller å se på hvordan et eksisterende syn på verden skaper ulike syn på penger (Bloch & Parry 1989: 19). Penger har ulik mening i forskjellige kulturer, og de kan ha ulik mening - som kontinuerlig er gjenstand for forhandlinger eller diskurs - i ulike situasjoner i et og samme samfunn (jfr. Broch-Due 1991: 531).

Empirien fra Maghang viser klart at penger *kan* virke depersonifiserende på sosiale relasjoner eller forårsake meningstap. Upersonlige økonomiske transaksjoner er imidlertid ikke noe nytt som kolonimyndighetene brakte med seg til Mbulu. Ramadhani (1955: 21-23) presenterer omfattende tabeller for hvordan bytter mellom ulike husdyr og matvarer skal skje på markedet. En okse kostet f.eks. fire søyer eller en viss mengde mais, og i utgangspunktet uavhengig av hva slags relasjon det eksisterte mellom de som byttet. I så måte skiller ikke slike transaksjoner seg fra et bytte mellom en viss mengde penger og noe annet.<sup>32</sup> Slike bytter finner fremdeles sted blant iraqwene, men i kontakten med omverdenen og fluktuerende markedspriser, ligger det et potensiale for konflikt, noe som skulle få dramatiske følger etter at jeg forlot Maghang (se side 170-171).

Det avgjørende skillet m.h.t. depersonifisering av sosiale relasjoner er altså ikke penger eller monetarisering, og Bloch & Parry foreslår en annen distinksjon som bedre kan belyse slike prosesser. De skiller mellom:

---

<sup>32</sup> Ifølge Ramadhani (1955: 21) tabeller skulle forøvrig følgende fordelaktige transaksjonsserie være mulig:

3 store okser=12 hun-geiter=3 hun-esler=12 bukker=4 store okser!

a cycle of short-term exchange which is the legitimate domain of individual - often acquisitive - activity, and a cycle of long-term exchanges concerned with the reproduction of the social and cosmic order; (Bloch & Parry 1989: 2)

I de to eksemplene jeg har brukt finner en at iraqwene bruker ulike mekanismer for å opprettholde denne dikotomien. *Getla/angw*-ritualet markerer ikke bare et skille som beskytter og opprettholder "the long-term cycle", men tillater også at *buura* kan inngå som meningsbærende i en helt annen og ny "short-term" kontekst. Forsøk på å ta snarveien utenom *Getla/angw*-ritualet - ved å selge eller bytte bort *buura* før det er utført - sanksjoneres på samme måte som brudd på normene som beskytter melks "long-term cycle".

When the short-term cycle threatens to replace the long-term cycle then the world is rotten. It is in such circumstances that a morally indeterminate instrument becomes something morally opprobrious. (*ibid*: 28)

I neste kapittel skal jeg bruke andre begreper på en tilsvarende dikotomi, og forsøke å vise at den kan brukes til å belyse andre og mer generelle sosiokulturelle prosesser.



# Del III



## Kulturell kontinuitet og sosial endring

### Økende variasjon og distribusjon av kultur

Fremmede materielle elementer, kommunikasjonsmidler som offentlig transport, radio og et nasjonalt felles språk, og idéer fra fremmede religioner og vitenskap som blir presentert gjennom skole og kirke, er alle nyere faktorer som har gjort den enkelte iraqws eksponeringssituasjon mer mangfoldig og sammensatt. De nye trekkene ved virkeligheten innebærer også at iraqwene blir eksponert for de nye elementene i ulike grader og kombinasjoner. Dette resulterer i ulik distribusjon av idéer og verdier innen samfunnet som helhet, og igjen til en tilsvarende endring i reaksjonsformer, atferd eller sosial organisasjon. F.eks. har kristen misjon i Mbulu til nå vært preget av at katolikker og lutheranere har etablert seg på ulike steder, og dermed fått varierende regional innflytelse. Et resultat av dette er at en finner at katolikker dominerer tallmessig over lutheranere i Maghang, mens en like klar motsatt tendens gjør seg gjeldende i nabolandsbyen Haydom. Dette reflekteres igjen av ulikheter i den generelle sosiale organisasjon på de to stedene. Den samme kompleksiteten gjør seg også gjeldende innen landsbyen Maghang, og det er først og fremst konsekvensene av dette som opptar meg her.

I Maghang bor det iraqwer som har tilbrakt store deler av livet i helt andre miljøer, f.eks. under utdanning i store byer, arbeidsmigrasjon til multietniske eller industrialiserte samfunn, og de har der blitt eksponert for en verden som på mange måter er fundamentalt forskjellig fra miljøet i Maghang. De resulterende mer eller mindre integrerte idéene er brakt tilbake til landsbyen, og har vært med på å skape større grad av individuell variasjon i befolkningens syn på hvordan verden *er* eller *bør* være. Denne variasjonen eller kompleksiteten kan igjen komme til å gå på bekostning av etablerte konvensjoner om idémessige sammenhenger, og den tilsvarende allmenne aksept av generelle atferdsregulerende normer og faktisk sosialt atferdsmønster. Et av resultatene av dette er at en idag kan snakke om ulike religiøse grupperinger i Maghang.

## Generelt om religiøse grupperinger i Maghang

Katolsk misjon har vært drevet blant iraqwene siden 1907 (Yoneyama 1969: 80), og svenske lutheranere startet sin virksomhet i Dongobesh i 1939. Selv om det ikke finnes sikre offisielle tall for hvor mange som regner seg selv som kristne i Maghang, er det liten tvil om at de ikke-kristne<sup>1</sup> utgjør størstedelen av befolkningen. Den lutherske presten i landsbyen anslo prosentandelen til 75%, og blant de resterende er katolikkene som nevnt klart flere enn lutheranerne. Forøvrig finnes det to små pinsemenigheter, og to muslimske familier som begge er av fremmed etnisk opprinnelse.

Det foreligger et kjølig forhold mellom ledelsene i de to viktigste kristne retningene. Kontakten mellom disse fraksjonene er minimal, og har over lengre tid vært preget av konkurranse og gjensidig mistenksomhet.<sup>2</sup> Tradisjonell religion er ikke involvert i slike spenningsforhold, annet enn som en målgruppe de ulike kristne retningene er i innbyrdes konkurranse om å nå ut til. På grasrot-nivå spiller imidlertid slike motsetninger liten eller ingen rolle for interaksjon, og negativ retorikk om andre religiøse grupperinger er uvanlig.<sup>3</sup> Konflikter i forbindelse med giftemål mellom katolikker og lutheranere ser f.eks. ut til å ha mer sammenheng med praktiske problemer i forbindelse med de ulike kirkenes innbyrdes konkurranse og regelverk m.h.t. vielse, enn med at de involverte familiene har noe prinsipielt imot hverandre på grunn av religiøs tilknytning. Ulik religionstilhørighet virker imidlertid i visse sammenhenger differensierende på andre måter, noe jeg har tidligere vært inne på i forbindelse med lutheranernes forhold til *buura*.

I samtlige religiøse grupperinger vil en finne ulike grader av synkretisme, og en ser f.eks. at tro og praksis i forbindelse med *daari* (trolldom) og *meeta* spiller mer eller mindre viktige roller i de fleste kristnes liv (jfr. Jøssang 1959: 82). Jeg skal senere gjøre rede for indikasjoner på at tradisjonell religion på flere måter viser tegn til å være påvirket av kristendom, og at dette har skapt enkelte konvergerende punkter mellom de to religiøse systemene. Synkretisme og konvergensutvikling skaper igjen et visst felles religiøst grunnlag som krysser skillelinjene mellom ulike religioner eller trosretninger, noe som har vært med

---

<sup>1</sup> Med dette begrepet - i mangel av et bedre - mener jeg i det følgende den mer eller mindre klart definerte gruppen som har en sterk tilknytning til tradisjonell religion.

<sup>2</sup> Den norske misjonæren Jøn Jøssang (1959: 94) skriver bl.a. at katolikkene har "prøvt på alle måtar å hindra protestantisk misjon i Mbuluhøglandet."

<sup>3</sup> Et unntak er de små pinsemenighetene som ofte omtales negativt av representanter for samtlige andre religiøse grupperinger. Den "støyende" møteformen med gråt og tungetale, oppfattes av mange som svært fremmed og irrasjonelt, og sammen med den aktive og direkte misjonsformen, ser dette ut til å være hovedårsakene til utviklingen av negative stereotypier om pinsevenner. De er likefullt i sterk fremgang i området.

på å redusere religionstilhørighet som relevant kriterium for identitetstilskrivning, eksklusjon eller konflikt. En skjematisk inndeling av befolkningen i ulike religiøse grupperinger - slik jeg har gjort nedenfor - har derfor sine begrensninger m.h.t. fruktbarhet.

### *Katolikker*

I 70-årene skal biskopen i Mbulu ha sendt ut et dekret hvor det ble oppfordret til bevaring av "tradisjoner". Slik dette blir tolket i Maghang innebærer det at katolikker bl.a. bør fortsette å praktisere ritualer som *getla/angw* og arrangere sine tradisjonelle danser. Hvor stor rolle dette dekretet har kommet til å spille for katolikkenes åpenbart aksepterende holdning til tradisjonelle religiøse elementer, er imidlertid usikkert. Det er klare indikasjoner på at slike holdninger har vært tilstede også tidligere. Da katolikkene bygde ny kirke i Maghang i begynnelsen av 60-årene, ble det f.eks. i forbindelse med åpningen fremsagt *sluufay* av Iana Tua Maasáy (eldste sønn og arvtager etter *kahamusmo* Tua Maasáy), og anledningen ble videre markert med tradisjonell dans. Ved de ritualer jeg har deltatt ved, så ikke det å være katolikk ut til å være noe hinder for deltagelse. Ved samtlige anledninger ble det fremmet bønner som eksplisitt var rettet til *Looaa*, og på spørsmål om ikke dette var i uoverensstemmelse med katolikkens religion, var svaret gjerne at "*Looaa* og *Mungu* (swahili for "Gud") er den samme; det er bare navnet som er forskjellig." Selv om katolikker kan være - eller utgi seg for å være - tilbakeholdne ved andre anledninger hvor en henvender seg til *gi'i* eller *Netlangw*, er det helt klart at katolikkene i større grad enn lutheranerne har et synkretistisk forhold til tradisjonelle religiøse elementer.

Den katolske familien Buxáy ble en natt vekket av en hyene som hylte flere ganger like ved huset. Om morgenen fant de spor og avføring ved inngangen til gårdsplassen. *Bariisee* i nabolaget og flere lokale *qwaslare* ble øyeblikkelig sammenkalt for å forsøke å finne årsaken til tegnet, og hva som kunne gjøres med det. Det ble aldri helt avklart hvorvidt det var *gi'i* eller *daa/aluuse* som stod bak, men andre forklaringer var utelukket.

Thornton (1982: 534) nevner at katolikkene i landsbyen alle overholdt de relativt strenge og omfattende forordningene som gjaldt i forbindelse med utføringen av *maasáy*-ritualet i Kwermtul. Katolikkene har ingen prinsipielle motforestillinger mot *buura* eller alkohol generelt, noe som bl.a. manifesterer seg i at den katolske presten i Maghang åpenlyst kan drikke *buura*, i skarp kontrast til sin lutherske kollega. Katolikkens deltagelse ved tradisjonelle sosiale eller rituelle samlinger er derfor ikke hemmet av noe negativt prinsipielt syn på drikken. Den generelle tendensen blant katolikker til vektlegging av rituelle handlinger både i og utenfor gudstjenesten er også i samsvar med den tilsvarende vekt en finner i tradisjonell religion.



## *Lutheranere*

Lutheranere deltar i mindre grad enn katolikker ved tradisjonelle sosiale eller rituelle anledninger. Den lutherske kirken tar i ord og handling - bevisst eller ubevisst - også avstand fra en rekke andre tradisjonelle elementer og symboler. Dette kan f.eks. observeres ved gudstjenesten hvor det er relativt få iraqwer med stokk og *inqwaari*<sup>4</sup> tilstede, og hvor en mer vestlig preget klesdrakt er vanligere enn i alle andre fora i Maghang. Ved innsamlingen av gaver i form av mais til kirken - en parallell til det tradisjonelle *ohome* (innsamling av gaver til *qwaslare*) - brukes det blikkbokser og aldri *qware/amo*, en halv kalebass som er obligatorisk redskap ved innsamling av *ohome*. Ikke-bruken av *qware/amo* er bevisst fra ledelsens side.

Den lutherske menigheten er generelt preget av et relativt høyt utdanningsnivå og yrkesmessig spesialisering, noe som igjen - av mange - markeres overfor



## *Inqwaari*

---

<sup>4</sup> Ishige (1969: 7) nevner forøvrig at de få iraqwene som har konvertert til islam i Mangola, alle har sluttet å bruke *inqwaari*, og bor heller ikke i tradisjonelle iraqw hustyper.

omverdenen ved hjelp av symboler på modernitet. Det er også en tendens til at representanter for fremmede etniske grupper i Maghang også er lutheranere, noe ledelsen i menigheten er sterkt preget av.

### *Tradisjonell religion*

Jeg har tidligere beskrevet den aksepterende eller inkluderende holdning iraqwene har til andre etniske grupper som måtte ønske å slå seg ned i deres områder. En lignende aksept kan sies å gjøre seg gjeldende også overfor nyere religiøse grupperinger. En kristen vil f.eks. ikke bli nektet å delta i ritualer *fordi* han er kristen. Han kan riktignok bli "uglesett" eller ekskludert om han ikke drikker *buura*, men generelt sett er det enkeltpersonenes egne valg som er årsak til deres uteblivelse fra et rituale.<sup>5</sup> Det samme gjelder andre og mindre religiøst pregede sosiale institusjoner som f.eks. *slaqwe*. Tvert om vil ikke-kristne vanligvis forsøke å inkludere så mange som mulig i sine rituelle eller sosiale samlinger, da en bredest mulig deltagelse av et gitt territoriums befolkning er viktig for at en skal kunne oppnå velvilje hos *Looaa*. De ikke-kristne ser heller ikke på kristendom som en motsetning til sin egen religion, men snarere som en slags kvalitet som kan tillegges personer gjennom dåpen. Når en spør en ikke-kristen om hans religiøse tilknytning, svarer han gjerne "jeg har ikke religion".<sup>6</sup> Selv om de fleste vil tro at de kristne kan skades av *daari*, er det en klar tendens til at kristne sjelden fryktes som *daa/aluuse*. Årsaken skal være at kristendommen lærer at det er synd å utøve trolldom. Praktisering av *daari* er naturligvis også i strid med ikke-kristne normer, og det synes nærliggende å konkludere med at de kristnes overnaturlige sanksjonsapparat tillegges større preventiv virkning.

De ikke-kristne anser også kristne for å ha en kvalitativt sett forskjellig plass i forhold til åndsmaktene. Idéen om at gode kristne kommer til himmelen er alment akseptert, men hvorvidt dette stedet er å foretrekke framfor de ikke-kristnes underverden, er mer diskutabelt. De kan også i mindre grad skades av *Netlangw* gjennom urenhetsstilstanden *meeta*, og ikke-kristne kan derfor med god samvittighet sende sin gravide ugifte datter for å føde hos kristne slektninger eller andre som sier seg villig til å ta seg av henne - gjerne mot en viss

---

<sup>5</sup> Det eneste unntaket synes å være personer som er i *meeta*.

<sup>6</sup> Da de første misjonærene forsøkte å bruke swahili-termer på tradisjonelle religiøse kategorier, identifiserte de *Netlangw* som *Shetani* eller "Satan". Siden iraqwene ved enkelte anledninger kan fremføre bønner eller ofre til *Netlangw*, kan en idag høre enkelte definere seg som *mshetani* ("sataniker" eller "en som tilhører Satan") når de på swahili skal karakterisere seg selv og sin religiøse tilknytning.

økonomisk godtgjørelse - til en tid etter fødselen.<sup>7</sup>

Det var ingen sensasjon at *kahamusmo* Tua Maasáy - som er den viktigste rituelle lederen innen tradisjonell religion i Maghang - i februar 1989 ble døpt i den katolske kirken. I forbindelse med denne hendelsen forklarte hans sønn meg at dette betydde at Tua Maasáy nå ville overlate sine rituelle funksjoner til neste generasjon. Tre uker etter at han ble døpt, ledet han imidlertid et *maasáy*-rituale for hele regionen.

Rituell aktivitet generelt tillegges - som jeg skal gi eksempler på senere - stor kraft blant de ikke-kristne, og de kristnes ritualer er ikke noe unntak. Hvide mennesker identifiseres naturlig nok med kristendom, og da jeg etter flere måneder i Maghang forklarte at jeg ikke var døpt, fikk jeg en endret status i landsbyen. Det er helt klart at det faktum at jeg ikke hadde gjennomgått det kristne dåpsritualet, var viktig informasjon om min person.

### Generelt om endringsprosesser

Ovenfor har jeg stereotypifisert de viktigste religiøse grupperingene i Maghang i den hensikt å gi et oversiktsbilde av religion som distribuert i lokalsamfunnet. Dette sier imidlertid lite om prosessene som har skapt, endret og vedlikeholdt denne konstellasjonen. Når jeg i det følgende skal forsøke å belyse slike prosesser, vil utgangspunktet ligge på tradisjonell religion. Jeg har allerede nevnt at kristne iraqwer viser tegn til synkretisme, og i dette ligger det at deres religiøse oppfatninger og deres syn på verden i større eller mindre grad vil være preget av tradisjonell religion. Sagt på en annen måte vil tradisjonell religion være ulikt distribuert, men vil spille en viss rolle for praktisk talt alle som kaller seg selv iraqw.

Sammenlignet med resten av Tanzania synes det klart at kristendom og islam i relativt liten grad har fått innpass blant iraqwene. Det finnes ikke nyere statistikker over religionstilhørighet, men folketellingen fra 1957 viste at 88% av iraqw menn på den tiden erklærte seg som "pagans", et tall som lå vesentlig høyere enn for de øvrige tanganyanske etniske gruppene som var med i Iliffes (1979: 547) sammenligning.<sup>8</sup>

Winter har beskrevet iraqw-religionens funksjon som en slags erstatning for andre og mer typiske strukturerende prinsipper som f.eks. slektskap. Hans strukturfunksjonalistiske modell, som Winter har vist kan være fruktbar i studiet

---

<sup>7</sup> Enkelte av disse vertene har skapt økonomiske entrepriser ut av denne typen *meeta*, og kan ha store grupper gravide ugifte kvinner samlet hjemme hos seg, eller i hus de har bygget spesielt med tanke på det å innkvartere dem mot økonomiske godtgjørelser.

<sup>8</sup> Hauge (1981: 22) og Johnson (n.d.: 51) antar at henholdsvis 80 og 90% av befolkningen er først og fremst tilknyttet tradisjonell religion, og Ng'aida (1975: 22) bemerker at det er få kristne blant iraqwene, sammenlignet med andre etniske grupper i Tanzania.

av det tradisjonelle iraqw-samfunnet, er imidlertid - som jeg har hevdet innledningsvis - ikke like egnet i studiet av relasjonen mellom religion og et samfunn i endring. I det følgende skal jeg derfor bruke en annen tilnærming til dette problemet, og vil ta utgangspunkt i religion som et system av idéer som gjør enkeltmennesket i stand til å finne mening i opplevelsen av sine omgivelser. Iraqw-religionen består av oppfatninger iraqwene har om den verden de lever i, kommer fra, og går til etter døden, og disse idéene er ikke fiksert i skrevne ord eller absolutte religiøse autoriteter. Religion og religiøs endring blant iraqwene må derfor forstås som generert og opprettholdt nedenfra, for det er i den jevne iraqws opplevelse av, og tanker om, verden den har sin basis.

I møtet med en endret virkelighet eller fremmede elementer vil mennesket forsøke å plassere disse i forhold til allerede eksisterende kategorier og oppfatninger. Dette skjer på individuell basis, men i den grad det nye affiserer delte ideasjonelle systemer, kan en forvente at kontinuitet i slike systemer vil måtte være avhengig av at det etableres enighet eller samsvar mellom ulike individers kategorisering av den endrede virkeligheten. Det vil kommuniseres om det nye, og hvordan det skal plasseres i forhold til eksisterende idéer.

Bartolomayo (ca. 20 år) og jeg hadde vært i butikken for å kjøpe sukker, noe han bare én gang tidligere hadde gjort. På veien tilbake møtte vi en av naboguttene, og kvegflokken han gjetet stengte stien. Vi ble stående til kveget langt om lenge fant det for godt å gå ut av stien, og fortsatte så videre. Jeg visste da at det å føre en rekke ulike objekter - f.eks. salt eller en ubrukt leirkrukke - gjennom en kuflokk anses for å kunne ødelegge de beskyttende medisinene kveget har fått, og jeg spurte Bartolomayo om hvorfor han ventet og ikke passerte gjennom flokken. Han svarte at det er aldri bra å gå mellom andres kveg (noe han likefullt ofte gjør), for eierne vet ikke om du har noe farlig skjult på kroppen. Dessuten mente han at sukkeret kunne ødelegge medisinene fordi "det er som salt".

Sukkers evne til å ødelegge medisiner kunne jeg imidlertid ikke få bekreftet hos andre, og jeg tok igjen opp temaet med Bartolomayo noen uker senere. Da kunne han fortelle at han hadde snakket med noen *bariisee* i nabolaget, og fått vite at sukker ikke har de egenskapene han trodde.

Dette enkle eksempelet kan brukes for å illustrere hovedtrekkene i de prosessene som opptar meg. Da sukker ble introdusert i Mbulu for første gang, ble iraqwene stilt ovenfor et materielt objekt med åpenbare likheter med salt, som tillegges en rekke religiøst forklarte egenskaper. Utseendet var svært likt, og det hadde også egenskapen å kunne endre smak på mat på en "usynlig" og effektiv måte. Når Bartolomayo kunne få et klart og utvetydig svar på sin usikkerhet hos *bariisee*, innebærer dette at *bariisee* allerede hadde tatt stilling til hvordan sukker skal plasseres i forhold til eksisterende religiøse kategorier. Sukker hadde allerede en etablert og alment akseptert plass i *bariisees* syn på verden, og dets klassifisering kunne uten videre overføres til neste generasjon.

Iraqw tradisjonell religion har som nevnt oppvist en relativt sterk

rekrutteringsevne i møtet med de massive eksterne impulsene det siste århundret har brakt med seg. Det som er mer påfallende med denne utviklingen er at iraqw-religionen, hvis sentrale rolle skulle være eksemplifisert tidligere i denne oppgaven, i utgangspunktet synes å være direkte uforenlig med mange viktige sider ved den nye virkeligheten. Når jeg nå skal forsøke å belyse trekk ved hvordan iraqw-religionen produseres, reproduseres eller opprettholdes, kan det vise seg fruktbart å sette søkelyset på nettopp slike kontraster.

## Uforenlighet mellom virkelighet og religion

Når iraqwene i løpet av det siste århundret har opplevd at en rekke fremmede elementer på ulike måter er blitt introdusert i deres samfunn, dreier det seg her om "elementer" av så ulik karakter som kristendom, et nytt politisk system, en bussrute eller nye kveg-raser. Felles for disse er at de alle har ideasjonelle aspekter som må avklares og plasseres i folks bevissthet. Når slike nye idéer - eller den praksis de innebærer - kommer i konflikt med allerede eksisterende ideasjonelle systemer, må det finnes løsninger på dette. Før jeg skal vise hvordan iraqwene finner, eller forsøker å finne, løsninger på slike dilemmaer, skal jeg si litt generelt om *mulige* løsninger ved å bruke et kjent eksempel på konsekvensene av et av vitenskapens mange historiske oppgjør med etablert kristen tro.

### *Darwin og skapelsesberetningen*

Darwins teorier kom til å stå i opposisjon til etablert kristen teologi på flere måter, og fra grupperinger og enkeltmenneskers side kan en isolere ulike typer tilnærming til denne konflikten.

1. Enkelte kristne og ikke-kristne betraktet de nye teoriene som falsifiserende ikke bare på skapelsesberetningen, men også på kristendommen som et større sett av religiøse idéer.

2. Andre har avvist utviklingslæren som falsk, og derfor uten falsifiserende kraft hverken på skapelsesberetningen eller et større sett av religiøse idéer. Om dette synet opprettholdes i et samfunn hvor hovedprinsippene i Darwins teorier er alment akseptert, innebærer det at en eller annen form for konflikt vedlikeholdes.

3. Andre har modifisert Bibelens ord om skapelsen fra å være absolutte sannheter som må forstås bokstavelig, og til å være enkeltmenneskers tolkninger eller poetiske beskrivelser av hendelsesforløpet. Skapelsens 7 dager blir derfor millioner av år, og Darwins teori kan modifiseres på en vanskelig falsifiserbar måte ved å forklare en serie mutasjoner som Guds bevisste plan fram mot det endelige målet: mennesket.

I iraqw-samfunnet kan en isolere eksempler på alle disse tre typer tilnærming

til lignende problemer. Når en iraqw blir lutheraner og får videregående utdanning, finner en ikke sjeldent at han vil søke å skape avstand til alle aspekter ved tradisjonell religion. Den kristne lære og vitenskapelig rasjonalitet ikke bare falsifiserer den tradisjonelle religionenes forklaringer av ideasjonelle sammenhenger, men stigmatiserer dem også som "hedenske" eller "primitive". Selv om det neppe lar seg gjøre å kvitte seg med et sett av religiøse forestillinger over natten, vil det på overflaten se slik ut. Den som har konvertert vil f.eks. ikke drikke *buura*, og han vil fortelle antropologen og andre at han ikke er redd for hverken *meeta* eller *daari* (noe som i de fleste tilfeller vil være sannheter med sterke modifikasjoner). En kan tenke seg at en kontinuerlig eksponering for det resterende lutherske miljøet, eller videre utdanning, over tid vil føre til at personens idé-grunnlag vil være radikalt endret. Det å bli lutheraner eller høyt utdannet vil innebære at tradisjonelle religiøse idéer, både bevisst og ubevisst søkes erstattet av et nytt og komplett sett med idéer, eller om en vil: det forsøkes å oppnå et paradigmeskifte.

En viktig årsak til at mange motsatte seg å flytte inn til sentrum av landsbyen Maghang under "operation", var at slik sentralisert bosetning ville gi optimale forhold for praktisering av enkelte typer *daari* og ikke minst: spredning av *meeta*. Når så dette var et påbud fra øverste hold, endte det med at flere familier fikk brent husene sine og ble tvunget til å flytte.

Ved Haydom-sykehuset hadde personalet store problemer med å overtale pasienter til å la seg operere, eller pårørende til å gi blod til sine anemiske slektninger. Dette var basert på iraqwenes forestillinger om at blodsutgytelse, og da særlig ved hjelp av metall, har alvorlige religiøst forklarte konsekvenser. Begge eksemplene ovenfor, hvor uforenlige idéer stod opp mot hverandre, førte til konflikt. I den grad de religiøse idéene, og den virkeligheten de åpenbart er uforenlige med, opprettholdes uendret, vil konflikten bestå.

Det som skjedde med disse to problematiske forholdene, var at de begge ble av midlertidig karakter. I det første tilfellet ble ujamaa-politikken etterhvert såpass modifisert at mange kunne flytte ut av landsbyen igjen. Den sentraliserte bosetningen fikk heller ikke de katastrofale følgene den ifølge tradisjonell religion skulle få<sup>9</sup>, noe en kan tenke seg førte til endringer i folks oppfatning av dynamikken bak *daari* og *meeta*. I det andre tilfellet ble sykehuset etterhvert omdefinert til et sted hvor reglene for *meeta* ikke skulle gjelde lenger. Det er

---

<sup>9</sup> Året 1974, da "operation" ble gjennomført i Maghang, var riktignok preget av avlingssvikt, og befolkningen måtte få nødhjelp utenfra. Denne ulykken settes imidlertid ikke i sammenheng med at *meeta* og *daari* fikk optimale forhold i den tettere bosetningen. Konsekvensen av både *meeta* og *daari* er individualisert, d.v.s. det er enkeltmennesker eller familier som blir utsatt for det. Når et helt område utsettes for en ulykke, betraktes dette vanligvis som et resultat av andre forhold, som f.eks. at *Looaa*, *Netlangw* eller en viktig *qwaslarmo* er sint (se f.eks. side 171-171).

slike modifieringsprosesser jeg mener spiller den viktigste rollen i iraqwens forsøk på å skape overensstemmelse mellom religion og opplevd virkelighet. Som det eneste av de tre stereotypifiserte alternativene åpner det for både kontinuitet og høy grad av endring, to trekk som har gjort seg sterkt gjeldende for iraqw-religionens historiske utvikling. Et ytterligere eksempel kan belyse dette bedre.

### *Maasáy-ritualet og endret virkelighet*

Etter *maasáy*-ritualet, hvor et bestemt territorium bl.a. beskyttes mot, og renses for ondskap og urenhet, måtte tidligere ingen krysse grensene til dette området de tre første dagene etter at det ble utført. Innbyggerne måtte heller ikke røre redskaper av jern eller bruke salt på maten i denne tiden, og ble forbudt brutt av én av innbyggerne ville ritualets effekt kunne utebli. En ikke ubetydelig del av befolkningen vil imidlertid bryte disse reglene idag. I Maghang bor det f.eks. lærere eller ledere som har offisielle oppgaver i nabolandsbyene, og som derfor *må* krysse grensene de dagene forbudet gjelder. Det lar seg heller ikke gjøre å hindre bussen eller misjonærenes biler i å passere. En del av de kristne i landsbyen vil dessuten forkaste ritualets forordninger som "hedenske", og fraskrive seg ansvar for å overholde forbudene mot grensekryssing og bruk av salt eller jernredskaper. De opprinnelige forutsetningene om at alle innbyggere på bestemte måter må handle uniformt for at ritualet skal ha effekt, brytes altså konsekvent og massivt av enkelte grupper, og dermed settes ritualets eksplisitte funksjon i fare. Når *maasáy*-ritualet fremdeles praktiseres i Maghang, reflekterer dette at ritualet fortsatt tillegges effekt, og hverken ritualet eller grunntankene det bygger på er blitt avvist i møtet med en ny virkelighet som er uforenlig med enkelte av dets prinsipper. Det er heller ikke forsøkt beholdt uendret og i konflikterende forhold til de som bryter forordningene.<sup>10</sup> Derimot viser ritualet tegn til å være modifisert på en slik måte at konflikter unngås, og at det fremdeles er meningsfullt å utføre det. Forbudet mot grensekryssing i dagene etter ritualet er ikke noe absolutt krav overfor hele befolkningen lenger. Det samme gjelder arbeid med jern-redskaper eller bruk av salt. Under de begrensninger og muligheter som ligger i omstendighetene, opprettholdes imidlertid størst mulig grad av kontinuitet i disse reglene. Ved at ritualet nå bevisst og konsekvent legges på lørdag, oppnås det at den første dagen etter ritualet vil være preget av at få eller ingen går til åkrene eller berører redskaper av jern. De kristne vil - gjennom det å overholde hviledagen - bidra til at de opprinnelige reglene for ritualet i optimal grad overholdes.

---

<sup>10</sup> Thornton (1980: 94) forteller at etter et *maasáy*-rituale i Kwermutl under kolonitiden, ble det gravet en grøft over veien for å hindre kolonimyndighetenes biler i å krysse grensen i dagene etter ritualet.

Det som har skjedd i dette tilfellet er at det er blitt etablert enighet om at regelverket - på tross av at dette tidligere har vært betraktet som overnaturlig sanksjonert - skal være et annet. I praksis betyr dette at en del tidligere alment aksepterte oppfatninger om viktige sammenhenger i verden er blitt endret. Det neste spørsmålet blir da hvordan slik enighet etableres, og religiøs endring blir et faktum.

## Diskurs om religion

*"Some said one thing, some another."*  
(Nigel Barley i *The innocent anthropologist.*)

Noe av det første jeg lærte i Maghang var at iraqwene tilbringer store deler av livet med å prate med hverandre. Mellom arbeid, ritualer og skjenking av øl, var det derfor rikelig anledning til uformelle samtaler om hendelser jeg hadde vært med på og om ting jeg var interessert i. Jeg noterte flittig og begynte å kartlegge og kategorisere det jeg så og hørte, og syntes at enkelte brikker begynte å falle på plass allerede etter noen få uker. Det viste seg imidlertid at når det gjaldt de fleste typer opplysninger, og i særlig grad de som angikk religion, oppstod det etterhvert uoverensstemmelser mellom informasjon jeg hadde fått fra ulike informanter. Dette "problemet" skulle vise seg å bare øke og øke, og senere ble det hele så kaotisk og inkonsistent at jeg sant å si begynte å få mistanke om at jeg var blitt offer for en organisert sammensvergelse.

Til da hadde jeg av forsiktighet i all hovedsak forsøkt å spørre ut personer enkeltvis om religiøse sammenhenger, et tema jeg visste var belagt med en viss grad av sensitivitet. Da jeg senere begynte å stå mer åpent fram med min interesse for religiøse forestillinger, ble spørsmålene etterhvert stilt til grupper av mennesker, ofte i forbindelse med øl-lag. Det som da skjedde var at spørsmålene i svært mange tilfeller utløste diskusjoner. Det var ikke enighet om hva svaret skulle være. Slike diskusjoner foregikk vanligvis på iraqw-språket, og jeg kunne bare oppfatte bruddstykker av hva det var som ble sagt før de - på swahili - kunne servere meg en slags konklusjon på diskusjonen. Denne konklusjonen, som f.eks. kunne være at "kniver fra Nairobi duger ikke mot lyn" reflekterer derfor ikke hvordan alle iraqwer tenker om moderne kniver, i forhold til kniver som tatogaenes smeder har laget. Enkelte slike sammenhenger er til de grader diskutabile at - for å si som sant er - jeg nærmest ble drevet til vanvidd av deres ikke-bestandige karakter. Religiøse idéer om virkeligheten var ikke der som ting antropologen kunne plukke ned og putte inn i sine modeller eller systemer. Idéer ble skapt der og da, og kunne være gjenstand for revidering dagen etter.

Det foregår altså en uformell og dagligdags diskurs om kosmologiske sammenhenger, en diskurs som er grunnlag for både religiøs endring og religiøs



kontinuitet blant iraqwene. Etablering av *delte* idéer og forestillinger foregår imidlertid også i mer formaliserte former, hvor enkeltmenneskers tanker om virkeligheten ser ut til å kunne tillegges en annen autoritet og innflytelse, enn om det presenteres som et innlegg i en mer dagligdags diskurs.

### Ritualisert diskurs

Jeg har allerede ved flere anledninger presentert tekster fra *fiiro* og *sluufay* for å belyse sider ved iraqw samfunn og kultur, og jeg skal i det følgende argumentere for at disse bønnene<sup>11</sup> kan betraktes som *både* ritualer og fora for diskurs. Ved å være begge deler på samme tid, innebærer dette at de som ritualer er fleksible, og at utsagnene som utgjør diskursen får autoritet. Resultatet er at *fiiro* og *sluufay* utgjør effektive og viktige redskaper i prosesser hvor iraqwene møter en endret virkelighet og skal kategorisere denne på måter som er meningsfulle for enkeltmennesker og for grupper av mennesker.

### Formalisering av språk

I Blochs diskusjon av formalisert tale setter han opp en skjematisk oversikt over en del karakteristika som skiller slik kommunikasjon fra dagligdags språkbruk:

#### Everyday speech acts:

Choice of loudness  
Choice of intonation  
All syntactic forms available  
Complete vocabulary  
Flexibility of sequencing of speech acts  
Few illustrations from a fixed body of accepted parallels  
No stylistic rules consciously held to operate

#### Formalized speech acts:

Fixed loudness patterns  
Extremely limited choice of intonation  
Some syntactic forms excluded  
Partial vocabulary  
Fixity of sequencing of speech acts  
Illustrations only from certain limited sources, e.g. scriptures, proverbs  
Stylistic rules consciously applied at all levels

(Bloch 1989: 25)

Han viser at slike karakteristika kan isoleres i politiske taler - og langs et kontinuum med økende grad av formalisering - via rituelle formularer, bønner, og til besetelser og sanger. Felles for disse trekkene ved formalisert tale er at de, i den grad de er tilstede, reduserer språkets kreative potensiale. I de

---

<sup>11</sup> "Bønner" brukes om *sluufay* og *fiiro* i mangel av et mer dekkende begrep. Som jeg har nevnt tidligere er denne type kommunikasjon mer enn en henvendelse om hjelp til overnaturlige makter. Tekstene inneholder også forbannelser av onde krefter og generelle utsagn eller kommentarer til deltagerens opplevde virkelighet.

tilfellene hvor det er snakk om en taler som har tilhørere, begrenser altså formalisering talerens uttrykksmuligheter, men enda mer tilhørernes muligheter til selv å velge sine svar:

If a superior addresses an inferior, the latter, if he accepts to answer within the formalized code imposed on the situation (and he will rarely be in a position to do anything else) will find himself in a position where he cannot say "no"... ..It is really a type of communication where rebellion is impossible and only revolution could be feasible. It is a situation where power is all or nothing and of course in society total refusal is normally out of the question. (*ibid*: 28-29)

Rappaport (1971: 35) bruker andre begreper om det samme fenomenet: "to sanctify it - is to place it beyond criticism and to define recalcitrance as sacrilege". Det er ifølge Bloch ingen fundamental forskjell på hvordan formalisering skaper autoritet i politiske situasjoner, som f.eks. når en av de eldre taler i elderrådet, og hvordan det samme skjer ved ritualer. Religion kan derfor betraktes "som en ekstrem form for tradisjonell autoritet", eller - igjen med Rappaports (1971: 37) termer: "Sanctity, thus, is a functional equivalent of political power among some of the world's peoples."

### ***Sluufay/fiuro* som formalisert kommunikasjon**

Når iraqwene velger å være med på rituelle anledninger hvor det fremsies *sluufay* eller *fiuro*, binder de seg også til å erklære seg eksplisitt enig i det lederen for bønnene sier. Ved *sluufay* gjøres dette setning for setning ved at tilhørerne "summer" sin enighet rytmisk. Ved *fiuro* har en av tilhørerne til oppgave å si "ja", "slik er det" eller andre bekreftende utsagn etter hver setning, og samtlige tilstedeværende roper sin enighet i kor for hvert avsluttet og oppsummert tema. Annen respons enn disse standardiserte svarene vil være utenkelig.

Da jeg for første gang var deltager ved *sluufay* og *fiuro* hadde jeg ikke kjennskap til hva de formaliserte reglene gikk ut på, og unnlot derfor å svare eller "summe" som seg hør og bør. Med dette brøt jeg med ritualets form, noe som raskt ble oppdaget, og ritualet ble stanset slik at jeg kunne lære hva jeg skulle si og gjøre på bestemte punkter i bønnene. Jeg hadde kommet til landsbyen omtrent en time før ritualet begynte, og hadde i løpet av den tiden rukket å gjøre det helt klart at jeg ikke skjønnte noen av de to språkene som ble anvendt, d.v.s. iraqw og tatoga. Hvorvidt jeg forstod ordene som jeg ble bedt om å si eller rope, hadde altså liten relevans. Senere, da jeg ba en ung informant om å hjelpe meg med å oversette et kort utdrag av en *sluufay* jeg hadde tatt opp på bånd, viste det seg at dette ikke var helt uproblematisk. Gutten, som var iraqw, visste ikke hva flere av uttrykkene i teksten betydde. Ordene var som han sa "fra gamle dager" og vi måtte gå til en eldre mann for å få dem oversatt. Det faktum at denne gutten - og som det skulle vise seg:

svært mange andre i Maghang - flere ganger hadde hørt og gitt respons på disse arkaiske ordene uten å vite hva de betydde, illustrerer Blochs poeng med at det ikke er hva som sies, men *hvordan*, eller i hvilken form, som er det viktige:

(The propositional force) of language is lost by formalization, but there is also the aspect of meaning which we can refer to as "illocutionary force" or perhaps "performative force" - "not to report facts but to influence people" (Austin 1962: 234)..... What I am arguing is that with increasing formalization propositional force decreases and illocutionary force increases; in other words the two types of meaning vary inversely. (Bloch 1989: 32)

Når ord mister sin "propositional force" innebærer dette også at ordene beskyttes mot generelle lingvistiske og logiske prosesser utenfor den formaliserte sfæren, noe som er opphavet til arkaiske former som en så ofte finner i rituelt språk (*ibid*: 40). Semantiske analyser av slike tekster er derfor i begrenset grad fruktbare, for som Bloch sier: "what is being said is beyond logic" (*ibid*: 32).<sup>12</sup>

*Sluufay* og *firo* har samtlige karakteristika i Blochs skjematisk oversikt ovenfor (side 154), d.v.s. det ligger en rekke begrensninger ikke bare på hva det er som kan sies, men også på *hvordan* det kan sies. Deltagernes valgmuligheter m.h.t. til respons til det lederen sier er åpenbart enda mer begrenset, om ikke fraværende. Jeg har allerede nevnt tilstedeværelsen av arkaiske ord i *sluufay*, noe som altså kan betraktes som et resultat av formalisering. Slike ord finner en vanligvis i de siste strofene, eller i en spesiell seksjon av bønnen (arkaiske begreper er understreket):

### Sluufay 13

*Aten ta sla'asla'aán*  
*ma'aay ne damú*  
*nu/ú ne nu/ú*

*ma'aay ne neqwa*  
*tlawu ne danda*  
*dawa ne afa*  
*yae ne ya/ati*  
*ya/ati ne kolo*  
*aten ta dinkwari sluufaán.*

*Vi elsker hverandre*  
*(som) vann og honning*  
*penis og vagina*  
*(eller "kjønnsorgan og kjønnsorgan")*  
*vann og kniv*  
*kappen og ryggen*  
*hånd og munn*  
*fot og sandal*  
*sandal og hæl*  
*vi ber sammen.*

Det foreligger idag utdrag fra *sluufay* hentet fra en rekke ulike steder i løpet av

---

<sup>12</sup> En semantisk analyse av "Milde Jesus, du som sagde" sier f.eks. lite om hva det å synge teksten sammen betyr for barna som gjør det. Jeg er neppe den eneste som har forestilt meg Vårherre med sagmugg i skjegget.

de siste 25 årene, og en sammenligning mellom disse og teksten fra Maghang ovenfor, viser et klart samsvar. Samtlige av disse linjene, med nøyaktig samme ordbruk, finner en igjen i andre *sluufay* hentet fra steder fjernt fra Maghang (Se Wada 1969b: 118, Wada 1978: 50, Thornton 1980: 44,63, Kamera 1988: 222, Mous 1990a: 4). Riktignok er ingen av disse tekstutdragene helt identiske, for begrepsparenes rekkefølge etter innledningsordene "Vi elsker hverandre" varierer. Dette samsvaret er likefullt påfallende, ikke minst i lys av at dette er tekster som sirkulerer i en sfære som i praksis kan betraktes som skriftløs. En finner altså standardisering som synes uavhengig av tid og rom m.h.t. innhold i enkelte deler (vanligvis innledning og avslutning) av *sluufay*. Når det gjelder de ikke-verbale aspektene ved *sluufay*, slik de er beskrevet eller antydnet fra andre steder, finner en den samme konsistens m.h.t. form.

### ***Sluufay/fiuro* som proposisjonell diskurs**

Når jeg tidligere har brukt *sluufay* og *fiuro* for å illustrere mer generelle trekk ved iraqw samfunn og kultur, har jeg henvist til betydningen av en av de formaliserte sidene ved disse bønnene, d.v.s. det faktum at alle må si seg enig i det som sies for at det skal ha effekt overfor *Looaa*. Jeg har imidlertid også brukt det semantiske innholdet i tekstene for å belyse andre poenger i denne oppgaven. Jeg har tillagt dem "propositional force" på tross av at denne, ifølge det jeg har sagt om *sluufay* og *fiuro* til nå, skulle vært redusert eller fraværende.

Wada (1969b: 120) skriver om *sluufayen* (d.v.s. i bestemt form) i Giting og nevner bl.a. at den består av 147 vers. Han forutsetter tydeligvis at den er statisk og gjennomført standardisert. Det er *sluufay* imidlertid ikke, noe som går klart fram av samtlige tekster som foreligger. Innen de rammene jeg har nevnt er det rom for kreativitet:

#### ***Sluufay 14***

*La folk komme tilbake med gode nyheter*

*Som Getla/angw*

*Han har kommet til vårt land*

*La han dra med gode nyheter*

*Til landet sitt*

*Landet Norweig*

*Og hvis han kommer fram*

*Til folkene sine som er "inne"*

*La alle være friske*

*Brødrene hans og faren også*

*Nå drar han herfra*

*Fra dette landet*

*Som er et godt land*

*Landet Maghang*

*Folkene han forlot  
Vi hilser dem  
La et brev komme fra øst  
Til oss skal det komme  
Hvis han poster det  
Så skal vi lese  
Jeg er Mzee Iana Tua Maasdy.*

I Mous (1990a: 4) finner en at selv i den delen jeg har nevnt som mest standardisert er det kommet inn situasjonsbetingede elementer:

### *Sluufay 15*

...  
*We love each other.<sup>13</sup>  
The coat and the back.  
The shoe and the heel.  
The hand and the camera.  
We and the white man.*

Når det gjelder forskjellen på *fiuro* og *sluufay* har jeg allerede nevnt at det er ulikheter i hvordan de øvrige deltagerne "summer" eller svarer den som leder bønnen. Det er imidlertid også forskjeller i innhold, selv om det ikke lar seg gjøre å trekke helt klare skillelinjer. *Fiuro* er generelt sett mindre formalisert enn *sluufay*, og lederen for bønnen har større valgfrihet m.h.t. tema. Dagligdagse og konkrete problemer kan tas opp, noe som er eksemplifisert flere andre steder i oppgaven, og jeg har flere ganger opplevd at *fiuro* kan bli avbrutt av diskusjon om hva neste tema i bønnen skal være. Formen har imidlertid en klar og konsekvent struktur, og det er en rekke regler for bl.a. hvor lederen skal stå, hans intonasjon og rytme, når og hvordan det skal svares o.l.

Selv om *fiuro* og *sluufay* utvilsomt er formalisert kommunikasjon, og dermed

---

<sup>13</sup> Begrepsparene som går igjen i slike deler av *sluufay* er ifølge Thornton (1980: 65) "closely associated" eller "so inextricably associated that they cannot be separated", på samme måte som naboer er knyttet til hverandre. Det ser imidlertid ut til at det kan være mer fruktbart å understreke det karakteristiske som det at de sammen er mer enn summen av hverandre. Begrepsparet vann og honning (se *sluufay* side 156) illustrerer kanskje best at dette er mer presist. Begge deler er høyt verdsatt og har stor anvendbarhet hver for seg, men kombinasjonen av de to skaper honningvin, et produkt med helt andre - og tildels religiøse - kvaliteter. Sandalene, kappen og kameraet er i seg selv verdifulle, men likefullt ubrukbare uten et menneske som kan anvende dem. Når det gjelder "the hand and the camera" som begrepspar i *sluufay* vil jeg imidlertid anta at det vil få begrenset levetid, ikke bare fordi Mous forlengst er dratt hjem til Nederland med fotoapparatet sitt. Moderne fotoapparater har selvutløsermekanisme, noe som iallefall er utførlig demonstrert i Maghang!

uttrykk som har "performative force", er det altså rom for kreativitet innen de rammene som formen setter. *Sluufay* har arkaiske begreper og seksjoner som åpenbart er høyst standardisert eller pre-formulert, men dette er en ramme rundt en annen type kommunikasjon som i høy grad har "propositional force". Den kan derfor ikke sammenlignes med gjennomført formaliserte bønner som f.eks. "Fader Vår". Det er mer nærliggende å sammenligne *sluufay* med en vanlig kristen gudstjeneste. Gudstjenesten, på samme måte som *sluufay*, begynner og slutter vanligvis med sterkt formaliserte elementer (som f.eks. salmer, trosbekjennelse, "Fader Vår" etc.), men mellom disse finner en prestens langt mindre formaliserte preken hvor han har anledning til å bruke sin individuelle kreativitet i innflytelsen på forsamlingen. Den lite formaliserte talen skulle ifølge Blochs teori ha mindre performativ, men desto mer proposisjonell kraft overfor tilhørerne. Ordene som ytres vil være meningsbærende i kraft av sin semantiske betydning, og ikke bare fordi de ytres på en bestemt måte i en bestemt sammenheng. Denne midtre delen av gudstjenesten - og de ikke-standardiserte delene av *sluufay* og *firo* - er derfor analyserbare *tildels* uavhengig av konteksten.

En kan tenke seg at ved å plassere sterkt formaliserte sekvenser både før og etter talen, oppnås det at den performative kraften "smitter" over på prestens preken og de "proposisjoner" han har frihet til å komme med i den, og det oppnås et slags brudd med Blochs regel om at de to typene kraft eller mening varierer inverst med hverandre. Presten tale - i likhet med de proposisjonale delene av *sluufay* - er åpenbart til en viss grad formalisert<sup>14</sup>, men dette er neppe *hele* forklaringen på at hans ord har en annen autoritet fra talerstolen enn på møtet i borettslaget dagen etter.

Hvorvidt talerens proposisjoner i *sluufay* og *firo* får sin autoritet gjennom en generell formalisering - eller om organisering av teksten i ulike sekvenser med varierende grad av formalisering gir "uforholdsmessig" stor performativ kraft til noe som egentlig er mest proposisjonelt - er imidlertid ikke det viktige her. Poenget er at lederen av *sluufay* og *firo* har autoritet overfor de øvrige deltagerne, *samtidig* med at han har mulighet til selv å velge - innen visse rammer - hva han vil nevne eller utelate i teksten, og dermed hva han vil bruke sin autoritet til.

### ***Sluufay/fi*ro og lederskap**

Parallellen mellom gudstjenesten og *sluufay* synes slående bortsett fra på ett

---

<sup>14</sup> Presten kan naturligvis ikke si akkurat hva han vil under talen. Han vil ha en rekke eksplisitte og implisitte retningslinjer å forholde seg til, som f.eks. "dagens tekst" (som er standardisert over tid og rom), tolkningsrammer for denne, varighet av talen, ordvalg etc. Han kan - i dobbelt forstand - ikke banne i kirka.

punkt. Presten innehar en institusjonell posisjon med et tilnærmet monopol på det redskapet til innflytelse som gudstjenesten er, noe som leder fram til spørsmålet om hvem det er som leder *sluufay* og *fiuro* og har anledning til å influere sine tilhørere gjennom disse autoritetslegitimerende mekanismene.

Når ølet er servert under et øl-lag blir det ofte diskusjon om hvem det er som skal lede *fiuro*. Det foreslås personer, og valget synes å forløpe høyst demokratisk. Enkelte ganger vil den foreslåtte nekte, og det må finnes en annen. Det eneste som i utgangspunktet kreves av den som skal lede *sluufay* er at "han må være flink til å gjøre det". Dét er tydeligvis mange, og jeg registrerte f.eks. aldri at en og samme person ledet *fiuro* i to påfølgende øl-lag. Alder er tydeligvis heller ikke noe avgjørende kriterium. Ved det nevnte *getla/angw*-ritualet - som var den største og viktigste rituelle anledningen jeg deltok ved i Maghang - var begge lederne av *fiuro* og *sluufay* for unge til å være blant *bariisee*. *Fiuro* som fremsies på eksklusive ungdomsmøter må nødvendigvis være ledet av unge. Selv om Iana Tua Maasáy - som er den mest sannsynlige arvtager som *kahamusmo* - også regnes som "flink" til å lede *sluufay*, er det ingenting som tyder på at han - i kraft av sin status som framtidig rituell leder - brukes i nevneverdig større grad enn andre. Ledelsen av *sluufay* og *fiuro* ser ut til å være så desentralisert som den kan forblitt, hvis en da ser bort fra at kvinner vanligvis er ekskludert fra slike sammenhenger.

### ***Sluufay/fiuro* som rituale og diskurs**

Under arbeidet med å oversette en av de første *fiuro*-tekstene jeg tok opp på bånd, viste det seg at lederen for bønnen - som på det tidspunktet var skeptisk til min tilstedeværelse i landsbyen - nevnte en "gutt" med en "tørr ting", noe som viste seg å referere til meg og min kassett-spiller som ble brukt ved opptaket. Han fikk - gjennom det å være leder for *fiuro* - anledning til å uttrykke sin bekymring overfor hvem jeg egentlig var og hva jeg brukte kassettpilleren til. Ved hjelp av bønnens form, ble alle tilhørerne med på hans tvil ved å rope sammen at "hvis dette er noe ondt, så ikke la det skje!" og "hvis det er noe godt, så velsign det han gjør!" Hvorvidt dette kom til å påvirke noen av tilhørernes oppfattelse av meg og mitt arbeid er naturligvis vanskelig å avgjøre. En kan imidlertid tenke seg muligheten for det.

På sidene 37-38 omtaler lederen av denne *fiuro*en de dramatiske endringene i forbindelse med myndighetenes implementering av ujamaa-politikken, noe som kanskje er et klarere eksempel på hvordan *fiuro* åpner for - og gir autoritet til - lederens egne refleksjoner og konklusjoner om virkeligheten som omgir han selv og de øvrige deltagerne:

The sanctification of such sentences, however, assures the recipient that they are sufficiently reliable to act upon. This is not to claim, of course, that sanctification insures truth, although it may help. It is to say that people are more willing to

accept sanctified than un-sanctified messages as true. (Rappaport 1971: 30)

Hvor stor betydning kommunikasjon gjennom *sluufay* og *fiiro* har for deltagerens oppfattelse av virkeligheten i samfunnet rundt seg, vil naturligvis være individ-avhengig og omfanget må som sagt bare bli gjetninger. Det er på det rene at *fiiro* er en mer hyppig foreteelse enn *sluufay*, som ifølge mange informanter "egentlig" bare skal fremføres ved *getla/angw*-ritualet. Dette gjennomføres i forbindelse med avslutningen/innledningen av iraqw-året rundt oktober, og i løpet av noen hektiske uker holder hvert hushold sitt eget *getla/angw*-rituale med sine naboer som gjester. På denne tiden av året fremsies det derfor en rekke *sluufay*. *Fiiro* kan derimot være en daglig foreteelse også på andre årstider, og spesielt etter *slaqwe* (øl-dugnad) i regntida. Varigheten av de enkelte *fiiro* strekker seg ofte over en time eller mer. Iraqwene tilbringer med andre ord mye tid som deltagere - enten som leder eller respondent - ved *sluufay*, og i særlig grad *fiiro*.

Lederens tale er det åpenbart mest sentrale ved *fiiro*. Tilhørernes fysiske og verbale standardiserte uttrykk blir meningsløse om de ikke har noe de kan stå i forhold til som respons. Diskursen er derfor en integrert del av *ritualet fiiro*, noe som kan synes paradoksalt i forhold til hva enkelte har nevnt som karakteristika ved ritualer. Rappaport (1971: 28,38) nevner at ritualer er "nondiscursive" og "inflexible"<sup>15</sup>, eller som Bloch formulerer det: "ritual is a kind of tunnel into which one plunges, and where, since there is no possibility of turning either right or left, the only thing to do is to follow;" (Bloch 1989: 41) Ved den enkelte *fiiro* eller *sluufay* synes denne analogien å kunne være anvendbar. Deltagelse ved disse bønnene innebærer at en binder seg til å følge lederen med anerkjennende og bekreftende respons fram til han har fått sagt sitt. *Fiiro* kan imidlertid avbrytes og de øvrige kan på slike punkter få innflytelse på valg av neste tema. Når det gjelder lederens valgmuligheter er de åpenbart større. Mellom den vanligvis standardiserte innledningen og avslutningen ved *sluufay* kan lederen i stor grad selv velge tema og uttrykke det han ønsker i aksepterte former som bestemmer setningslengde, intonasjon, rytme etc. Ved *fiiro* er denne friheten enda større.

Tunnel-analogien er imidlertid lite anvendbar på den kumulative effekten av at *fiiro* og *sluufay* opptrer hyppig og med rullerende lederskap. Ved selv å kunne velge hvem som skal lede *sluufay* eller *fiiro*, har deltagerne også innflytelse på hva som vil bli sagt, eller i hvilken retning lederen vil føre dem. Bærer det galt av sted med en leder kan det gå lenge til neste gang han velges, eller han kan komme til å bli ekskludert fra den gruppen som betraktes som "flinke" til å lede. Siden *fiiro* er en så hyppig foreteelse som den er, får slike

---

<sup>15</sup> Geertz' (1957) klassiske beskrivelse av et rituale som - på grunn av slike egenskaper - skaper konflikt i stedet for harmoni, er illustrerende i så måte.



sanksjoner umiddelbar effekt for ritualets kurs. Videre er det et eksplisitt ønske med en viss sirkulasjon i lederskapet ved *fiuro* og *sluufay*, bl.a. for å unngå at det blir "kjedelig". Selv om den enkelte *fiuro* eller *sluufay* representerer rituelle anledninger som fører tilhørerne inn på en kurs de har liten innflytelse på underveis, gjør den kumulative effekten av at *fiuro* og *sluufay* opptrer så hyppig, at det i praksis er deltagerne selv som bestemmer hva den rituelle anledningen skal inneholde. Serier med *sluufay* og *fiuro* ledet av ulike personer representerer derfor en diskurs om virkeligheten og om hvordan deltagerne skal forholde seg til den. Det som skiller diskursen i *fiuro* fra uformell og dagligdags diskusjon er naturligvis at den foregår innen et rituelt rammeverk. Kommunikasjonen får, gjennom det å være både proposisjonell og performativ på samme tid, en annen tyngde. Eller for å bruke Rappaports begrep: en har å gjøre med en diskurs hvor bidragene er "sanktifikerte":

In general terms, then, through sanctification the purposes of higher-order systems may be injected into lower-order systems. As such, sanctification operates as a counterthrust to attempts by individuals or social groups to promote their own purposes to positions of dominance in higher-lever systems. In slightly different terms, sanctity helps to keep subsystems in their places. (Rappaport 1971: 36)

Formalisering eller sanktifikering brukes imidlertid ikke blant iraqwene bare for å legitimere en bestemt orden eller et system. Det viktige her er at sanktifikering og formalisering - gjennom den kumulative effekten av serier med *sluufay* og *fiuro* - sanktifikiserer og legitimerer *endring*. *Sluufay* og *fiuro* holder ikke bare ting på plass, de *setter* også ting på plass.

### *Sluufay/fiuro* og *Looaa*

Det faktum at denne kontinuerlige diskursen skjer i en rituell form eller innen en rituell ramme, innebærer ikke bare at de budskap som formidles får performativ kraft, men også at *Looaa* anses som direkte involvert i det som skjer:

#### *Fiuro 4*

...

*Even so we pray to Looaa, Ah, the illness of the cattle*

*And of people, may it be flung to the wall*

*Now do you see, that time, long ago*

*The little bit of rain that we got*

*Now we find none*

*We have seen that that which has been planted even now is dry*

*There is how many years now? Five!*

*At first the grain rotted in the soil*

*Eclipsed again, the cattle started to die, the cattle died*

*Afterward it continued in the same way  
We don't know  
Whether from the hand of man  
Or from Looaa, we don't know  
And so we despair  
And how are we to know? So we ask father himself  
Father<sup>16</sup> Looaa we ask you  
I say, may we have rain like this  
Hey! It rains!  
(All:) It rains! Hey! it rains, it rains...*

*So at this time we have finished the prayer  
Evil things we have cleared away by doing so.  
(Fra: Thornton 1980: 69)*

Når deltagerne roper ut sin enighet etter lederens oppsummerende konklusjon på en serie kommentarer, skjer dette vanligvis i imperative former som direkte henvender seg til *Looaa*. Ved å legge ulike ønsker, håp, tvil og problemer fram på denne måten, overlater de avgjørelsene til henne. Når jeg kommer tilbake til Maghang og forhåpentligvis kan fortelle at jeg har klart min eksamen, har derfor *Looaa* velsignet arbeidet mitt fordi hun "visste" at jeg ikke hadde onde hensikter med min "tørre ting". (Det faktum at de fleste opptak med oversettelser ble stjålet i Nairobi like før avreise, samt at kassett-spilleren er gått i stykker, kan imidlertid gi grunnlag for helt andre tolkninger.) Satt på spissen kan en si at det som skjer, det skjer med *Looaas* vilje, og endringsprosesser i iraqw-samfunnet har på denne måten en selv-legitimerende effekt. Det er derfor ingen grunnleggende motsetning mellom det nye som er kommet - og forblitt - og *Looaa*. Når enkelte nye elementer åpenbart er uforenlige med tradisjonell religion, vil det derfor bli forsøkt å modifisere eller tilpasse den ene eller begge opposisjonene for få dem til å passe sammen, i stedet for å kjempe imot noe som den allmektige *Looaa* har sendt eller latt komme. Den åpenbart tolerante og synkretistiske holdningen overfor kristendom, kan kanskje delvis forklares som et resultat av en slik religiøs rasjonalitet.

Slike tilpasningsprosesser foregår som nevnt som en dagligdags diskurs, men også som en ritualisert eller sanktifisert diskurs i form av serier av *sluufay* og *fiiro*. Enkelte andre rituelle former spiller imidlertid en annen, og tilsynelatende mer dramatisk rolle for hvordan iraqwene kategoriserer og gir mening til en endret virkelighet.

---

<sup>16</sup> Originalteksten har her *aako*, d.v.s. entallsformen av *bariisee*. Hvorvidt dette reflekterer androgyne trekk ved *Looaa*, eller om det er snakk om en metaforisk bruk av den respektfulle betegnelsen *aako* skal jeg ikke ta stilling til her.

Da iraqwene ekspanderte inn i områdene rundt Maghang, kom de ikke til et hvilket som helst område. Harar-fjellet, som fra utkanten av *Irqwa Da'aw* kan skimtes som en sukkertopp over savannene (se nedenfor), har - som jeg har vært inne på tidligere - en spesiell plass i tradisjonell religion. I ritualer og formularer har lyn og ondskap blitt kastet ut av iraqw-land og sendt til Harar, og *daa/aluuse* eller andre utviste personer skal ha blitt jaget dit. Dette forbannelsens sted kom i 50-årene til å stå i veien for fortsatt ekspansjon mot vest, et problem som tilsynelatende ble løst i løpet av en dag. Tua Maasáy og flere *bariiisee* ofret en svart okse ved foten av Harar, og fire kalebasser med honningvin<sup>17</sup> skal også ha inngått i ritualer som ble utført for å heve forbannelsene over fjellet. Natten etter ble det hørt trommer, som om noe eller noen kom ut fra fjellet og forsvant i det fjerne. Med dette var Harar-fjellet og området rundt det blitt gjort beboelig, og det som tidligere hadde vært en



Harar-fjellet sett fra utkanten av *Irqwa Da'aw*.

---

<sup>17</sup> Honning inngår som et viktig element i andre sammenhenger hvor hensikten er å heve forbannelser, og brukes også i behandling av sår, og da spesielt brannså. Det er nærliggende å foreslå en metaforisk forbindelse hvor forbannelser betraktes som "sår" i sosiale relasjoner og Harar-fjellet som et "sår" i landskapet.

topologisk inkarnasjon av ondskap og urenhet, ble raskt fylt opp av ekspanderende iraqwer.

Slik bruk av et rituale for å skape radikale endringer i delte og sentrale forestillinger om verden, er ikke enestående. Thornton nevner at Buura Ma'ala, som ledet den vellykkede ekspansjonen mot de fruktbare områdene rundt Karatu, "oppfant" et rituale for å få folk til å følge han mot nord, og da myndighetene krevde at iraqwene og maasaiene måtte slutte fred, skal det ha blitt skapt et rituale for anledningen. Ved at to unge kvinner - én fra hver av de to etniske gruppene - byttet barn med hverandre, ammet dem og så ga dem tilbake, skal freden ha blitt beseglet, sannsynligvis en gang i løpet av 60-årene (Thornton 1980: 147,244). Denne typen ritualer, som åpenbart er av "ad hoc" karakter, ser ut til å være beslektet med, og meningsfulle ut fra andre og mer etablerte ritualer jeg har nevnt tidligere. Når smeder fra tatogaenes urene kaste rituelt renses og inkorporeres i iraqw-samfunnet, og når hirse og mais gjøres salgbart gjennom *getla/angw*-ritualet, finner en den samme radikale og umiddelbart effektive omdefinering m.h.t. religiøse kvaliteter.

Bruken av ritualer for å omdefinere Harar-fjellet og relasjonen til maasaiene, kan imidlertid ikke forventes å ha effekt uten at de nye idémessige sammenhengene integreres på andre måter hos den enkelte iraqw. De typer diskurs jeg har beskrevet tidligere fungerer på denne måten. Når det gjelder freds-ritualet med maasaiene som Thornton nevnte, er dette ukjent i Maghang, og en kan derfor vanskelig tenke seg at ritualet i seg selv har hatt avgjørende betydning i dette området for folks oppfatninger av sine tradisjonelle fiender. Det er imidlertid ingen tvil om at det generelle synet på maasaiene har endret seg i positiv retning. Harar-fjellet og ritualet Tua Maasáy ledet der, finner en imidlertid omtalt i *sluufay* fra alle kanter av iraqw-land:

*Sluufay 16 (fra Iqwa Da'áw)*

*For life is ruined*

*By those of bad birth (i.e. the youths)*

*They shall go to the bush*

*In the past it was Harar*

*Our fathers cast their curse on it*

*That curse is now forgiven*

*And that's how it is*

*And they gave birth there at Harar*

*They have children*

*Now the young men*

*Rub shoulders with one another*

(Fra: Thornton 1980: 153)

**Sluufay 17** (ukjent lokalitet)

...

*There is this curse,  
The curse of the west,  
The curse of Harar;  
We withdraw that curse;  
We make it beautiful  
Like the roots of Tiita  
Like a decorated gourdplate  
Like a decorated plate of a gourd.  
Our land grow fat.*

...

(Fra: Kamera 1988: 224)

**Sluufay 18** (fra Giting)

...

*There is a mountain  
where we once made a curse.  
It is Mount Harar.  
Now we have settled there,  
the young people have produced children,  
and the elders have left descendants there.  
Our curse has been lifted,  
and now we pray that the blessings  
will be many in this land.*

...

(Modifisert fra: Wada 1978: 50)

Det som hendte ved foten av Harar-fjellet i 50-årene blir altså presentert i sanktifikert kommunikasjon, og budskapet gjøres "sufficiently reliable to act upon" (jfr. side 160-161).

Det jeg har valgt å kalle rituell omdefinering eller omdefineringsritualer kan betraktes som en dramatisk variant av den generelle eller ritualiserte diskurs om hvordan virkeligheten skal se ut, og et spesifikt rituale ser ikke ut til å være nødvendig for å kunne foreta omfattende religiøse rokeringer i løpet av kort tid. Iraqwen Ng'aida (1975: 10) beskriver hvordan en navngitt mann - med spesifisert genealogisk relasjon til nålevende personer - for lenge siden "oppfant" at enken skal være i *meeta* når en gift mann dør. Denne mannen hadde en gift sønn som døde, og ved å bestemme at enken skulle være i *meeta* kunne han hindre at hun giftet seg utenfor familien. Enken forble dermed formelt sett fortsatt gift med den avdøde og kunne derfor fortsette å føde "oppfinners" barnebarn. Ifølge Ng'aida fikk ordningen etterhvert bredere anvendelse, og ble senere en ny og etablert type *meeta*.

Hvorvidt dette virkelig er opphavet til denne typen *meeta* er kanskje tvilsomt, men det interessante her er hvordan det snakkes om dens opprinnelse. Mannen kunne rett og slett skape en ny type religiøs praksis for å oppfylle sine mer jordiske ønsker om å få mange barnebarn. I iraqwenes folklore finnes det flere eksempler på lignende hendelser, men det påfallende er at slike radikale forandringer i religiøse forestillinger, ser ut til like gjerne å kunne oppstå i dagens samfunn.

Da det ble bygget et sykehus på Haydom i slutten av 50-årene, oppstod det som nevnt store problemer i forhold til iraqwenes idéer og praksis omkring *meeta*. Innen sykehuset døde mennesker, ugifte fødte barn, og jern forårsaket blødning ved operasjoner og blodprøver; hendelser som alle er sterkt forbundet med urenheter. Selv om driften ved sykehuset ble noe modifisert i forhold til enkelte slike forestillinger, var likevel forholdene uholdbare sett fra sykehusledelsens synspunkt. Pasienter krevde at døende måtte fraktes ut for å dø under åpen himmel (jfr. Johnson n.d.52), og friske pårørende nektet å gi blod til anemiske eller ny-opererte nære slektninger. Problemene ser imidlertid ut til å ha blitt løst i løpet av ett bestemt møte mellom *bariisee* en tid etter at sykehuset ble åpnet. Det ble besluttet at sykehusområdet skulle være unntatt for visse typer *meeta*, og at det som skjedde der skulle bli betraktet som *Looaas* verk. På denne måten kunne iraqwene i området benytte seg av de åpenbart effektive helsetjenestene sykehuset tilbød, uten å sette seg selv i fare p.g.a. den ekstremt høye konsentrasjonen av *meeta* som pr. tradisjonell definisjon skulle finnes der.<sup>18</sup>

Uten at det lar seg gjøre å identifisere like konkrete beslutningsprosedyrer finner en også en rekke lignende endringer i religiøse idéer i møtet med en ny virkelighet. Når det holdes kvegauksjon i Maghang en gang pr. måned, slaktes det flere dyr og kjøttet grilles på bål og selges. Slaktingen skjer ved at en muslim skjærer strupen over på dyrene. Tradisjonell og vanlig slaktemåte blant iraqwer er *kveling*, en metode som anvendes fordi blodsutgytelse og blod som faller på bakken vil forårsake *meeta*. Området hvor kvegauksjonen foregår er imidlertid unntatt for disse reglene, og ingenting tyder på at noen er redde for å bevege seg inn på området eller for å spise kjøttet fra dyrene som slaktes med kniv. På samme måte er det alment akseptert at *meeta* ikke spres på vanlig måte på skoler<sup>19</sup> og inne i bussen hvor det vanligvis er minimal fysisk avstand

---

<sup>18</sup> Forestillinger om at *qwaslare* fra Maanda-klanen vil miste sine spesielle egenskaper dersom de blir skåret med jern, ser imidlertid ut til å være upåvirket av denne beslutningen.

<sup>19</sup> Den obligatoriske grunnskolen i Maghang møtte motstand av flere grunner, men det er ingen tvil om at frykten for *meeta* spilte en viktig rolle, noe som også i en periode manifesterte seg i at foreldre nektet å la barna spise på skolen. Idag får praktisk talt alle barn i Maghang grunnskoleutdanning, noe som kontrasterer sterkt med situasjonen blant barabaigene (Blystad 1991).

mellom passasjerene.<sup>20</sup> Det karakteristiske med disse eksemplene er at det relativt raskt må ha blitt etablert enighet om hvilke regler som skal gjelde - eller ikke gjelde - i de nye situasjonene.

Opplysningene ovenfor kan gi inntrykk av at iraqwene har et svært så pragmatisk forhold til religion og endring i religiøse forestillinger, noe som også indikeres av enkelte andre forhold.

## En flytende religion?

Den eksisterende litteraturen om iraqwene åpenbarer tildels stor regional og temporær variasjon m.h.t. en rekke sentrale trekk ved deres samfunn og kultur, og denne variasjonen kommer klart til uttrykk når det gjelder ulike beskrivelser av ritualer eller andre religiøse trekk. I enkelte tilfeller kan det være vanskelig å tro at det er det samme folkets religion som behandles, da det er snakk om tilsynelatende fundamentale forskjeller. Et og samme navngitte rituale kan f.eks. i tre forskjellige versjoner bli hevdet å være rettet til henholdsvis *gi'i*, *Netlangw*, og *Looaa*. Slik variasjon foreligger heller ikke bare mellom beskrivelser av ulike forfattere fra ulike steder, men manifesterer seg også som nevnt ved at det i Maghang er en rekke ulike oppfatninger om religiøse sammenhenger. Fenomenet lar seg ikke forstå fullt ut som noe annet enn endring i tilsynelatende fundamentale religiøse idéer og premisser.

I de eldste skriftlige kildene er det lite om tradisjonell religion, men det finnes klare indikasjoner på at f.eks. enkelte typer *meeta* idag spiller en mindre viktig rolle enn tidligere. Det synes også klart at den relativt klare assosiasjonen mellom *Looaa* og godhet, og *Netlangw* og ondskap, ikke har vært like klar tidligere. Jeg fikk opplyst i Maghang at ingen av de viktigste ritualene som blir praktisert idag retter seg til andre enn *Looaa* og *gi'i*. I en del av folkloren som er samlet inn, opptre imidlertid *Netlangw* ikke sjeldent som en potensiell hjelper for mennesker i nød og det er beskrevet offer til ham (Kohl-Larsen 1958: 196, 1963: 203, Hauge 1981: 38,100, Johnson n.d.: 11, Bagshawe 1926: 66) bl.a. for å få regn. Når *Looaa* og *Netlangw* har utviklet seg til en dualisme mellom godhet og ondskap, er det nærliggende å foreslå at dette har sammenheng med påvirkning fra kristendom. De første europeerne identifiserte *Netlangw* med

---

<sup>20</sup> Slike situasjoner legger også forholdene til rette for en av de farligste typer *daari*. *Daa/aluuse* kan, gjennom fysisk berøring, i verste fall drepe offeret han har valgt, en form for *daari* som har en klar parallell blant barabaigene, og som forklarer hva som skjedde da kolonihistorikeren Perham (1976: 104) i 1929 ønsket å ta et nærmere blick på et av deres hushold:

"Then a woman appeared. I made signs and gestures to them and, to show amity, I patted the woman on the face. I may have touched her harder than I intended, anyhow she fetched me one that made me totter back two steps. To my relief Gassembi took my part and called her to order."

Satan, og Bagshawe (1926: 69) omtaler *Netlangw* som "the devils" som ble rasende p.g.a. byggingen av en bro. Ramadhani (1955) bruker shetani ("Satan") for å referere til *Netlangw*.<sup>21</sup>

Enkelte av disse endringene kunne bekreftes av eldre informanter i Maghang, og det er forøvrig flere påfallende likheter mellom folklore og bibelske tekster. Det fortelles f.eks. om Yandu - som grunnla Maanda-klanen - at han kom til iraqw-land sammen med sin gravide kone på et esel (Bagshawe 1926: 62, Fouquet n.d.: 7, Kamera 1978: x, Johnson n.d.: 7), og da iraqwene måtte flykte fra Ma'angwatay og vandret mot *Iraqwa Daláw*, skal de ha kommet til en sjø som delte seg ved at en gutt ved navn Moya slo på vannet med en stokk (Nordbustad 1978b: 13, Thornton 1980: 165).

I mine bestrebelser på å lære om *Netlangw*, snakket jeg engang med en av landsbyens eldre, som kunne fortelle meg at på toppen av Hanang-fjellet befant det seg en kilde hvor den viktigste *Netlangw* holdt til. Jeg hadde på det



Hanang-fjellet

---

<sup>21</sup> Katolikken Fouquet (n.d.: 63) omtaler imidlertid *Netlangw* som "génies des aux" ("vann-ånder").



tidspunktet allerede vært oppe på det 3500 meter høye fjellet, og kunne fortelle mannen at det finnes ingen slik kilde på toppen. Selv om fjellet nedenfra ser ut som en vulkan, er det ikke noe krater eller annen fordykning der som kan tenkes å holde på vann. Det var ikke uten en viss uro jeg presenterte disse opplysningene; jeg følte jeg satte spørsmålstegn ved mannens dypeste religiøse tro. Til min forbløffelse registrerte bare mannen utsagnet med å si noe sånt som: "javel, da er det ikke slik likevel", og fortsatte samtalen som om ingenting hadde hendt. Utsagnet er på mange måter representativt for hvordan folk i Maghang snakker om religiøse sammenhenger, og spesielt om åndsvesener og deres karakteristika. Selv om det er enighet om at lynnedslag har alvorlige konsekvenser i form av at området eller menneskene det affiserer vil komme i *meeta*, er det ingen klar enighet om hvorvidt det er *Looaa*, *Netlangw* eller de "store" *qwaslare* som vanligvis sender lyn. Slike uklarheter om tilsynelatende viktige religiøse sammenhenger kan ha en viss sammenheng med at religiøs autoritet og innflytelse er relativt desentralisert blant iraqwene. En stor del av iraqwenes kommunikasjon med åndsmaktene skjer direkte fra enkeltindivider, eller mindre grupper mennesker, og uten at rituelle ledere (*kahamusee*) eller rituelle eksperter (*qwaslare*) er nødvendige som formidlere. Ved flere viktige ritualer (mot sykdom, tørke etc.) er imidlertid *qwaslares* medisiner og forordninger uunnværlige.

### **Manglende fast presteskap**

Iraqwenes religion er ikke fiksert i skrevne ord eller faste religiøse autoriteter. Selv om Maanda-klanen spiller en sentral rolle i det religiøse systemet, har ingen av dens medlemmer permanent og absolutt religiøs autoritet. Det finnes alltid alternativer til *qwaslare*, ikke bare blant iraqwene, men også blant andre etniske grupper, og da i særlig grad tatogaene. *Qwaslare* er derfor avhengig av at det de gjør oppleves som meningsfullt av folk, for at de fortsatt skal holdes i den samme anseelse og respekt. I dette ligger det at de må kunne kommunisere om, eller påvirke virkeligheten på en måte som godtgjør at de virkelig har de evnene de tillegges. Om regnet uteblir kan derfor dette betraktes som et tegn på at den *qwaslarmo* som ble brukt ved ritualet som skulle bringe regn, ikke har - eller har mistet - de evnene som skal til for å kontrollere nedbør. I skrivende stund fikk jeg et brev fra Maghang som skulle illustrere dette poenget:

21/4-1991

*Med dette brevet som er kort som en skilpaddes hals har jeg den glede å fortelle deg om været i året 1991 som har vært svært dårlig fram til nå. Vi har enda ikke spist mais. Det er på grunn av regnet som ble forsinket og etterpå forsvant helt. Bariisee laget istand maasáy men det virket ikke det minste. Det regnet ikke fra 5/2-91 og fram til 23/3-91. På den tiden satte bariisee seg ned og holdt sitt møte.*

*I dette møtet var ikke de unge med, fordi det er de eldres hemmelighet. De samlet seg fra to hele distrikter.<sup>22</sup> De oppdaget at feilen lå i landsbyen Maretandu i Dongobesh.*

*Mellom oktober 1990 og januar 1991 kom det mange lastebiler fra regionene i vest, d.v.s. Mwanza, Shinyanga, Tabora og Singida, for det var sult der. Så lastebilene kom og hentet mais fra Haydom, Maghang og Dongobesh, og prisen på mais var 3.600 shilling pr. sekk. En eldre fra Maanda-klanen kom til stedet som heter Maretandu, og hadde med seg en sau, en geit og et esel. Fordi mais ble solgt for 3.600 sh, var det ikke lett å selge for en geit og en sau. ...*

(Her følger en detaljert og omfattende redegjørelse om at selgerne i Maretandu ikke ville bytte bort mais mot husdyr etter de vanlige satsene, fordi markedsverdien på mais lå så høyt p.g.a. etterspørselen i områdene vest for Mbulu. Den gamle mannen ble rasende.)

*... Så dro den gamle til Masagharoda<sup>23</sup>, på den andre siden av Dongobesh og Bashay. Senere sendte den gamle som heter Gemua Nade Bea sendebud til sine yngre brødre for å fortelle dem at han ville hindre regnet i å falle på grunn av det som hadde skjedd. Og dette var hemmeligheten til de gamle fra Maanda-klanen.*

*Da de gamle i Maghang så at det ikke kom regn, bestemte de seg for å sende kveg til Akonay Nade, men han ba dem om å sende kveget til Gemua Nade fordi han var den største av dem. Gemua er svært gammel, og han ser ikke fordi han er blind. På samme tiden gikk mange kvinner til Masagharoda og bønnfalt Gemua som er regnmakeren. De gamle i Maghang samlet inn penger for å sende Tua Maasáy<sup>24</sup>, men først spurte de en eldre fra Maghang Jui; jeg vet ikke om du kjenner Sanka Nawe som er Maanda, og som "vokter maisbeholderen"<sup>25</sup> til Tua Maasáy. Sanka Nawe kalte de gamle tilbake, og sa at de skulle vente 3 dager. Den andre dagen, en dag før Sanka hadde sagt, begynte det å regne, og fram til idag har vi fått svært mye regn. Gemua Nade er virkelig en stor qwaslarmo, og selv de yngre brødrene hans er redd han. Nå er jeg trøtt av å skrive.*

I dette tilfellet kan en tenke seg at Sanka Nawe - som da jeg bodde i Maghang ble ansett for i liten grad å kunne influere på regnet - har fått økt anseelse og innflytelse i religiøse spørsmål. Samtidig ble det åpenbart at Akonay Nade Bea - som under feltarbeidet ble omtalt som den viktigste *qwaslarmo* for områdene rundt Maghang - i virkeligheten domineres av sin eldre bror Gemua Nade Bea

---

<sup>22</sup> "Distriktene" det menes her omfatter omtrent 40.000 innbyggere.

<sup>23</sup> Hvor en av de store *qwaslare*, Gemua Nade Bea, bor.

<sup>24</sup> Tua Maasáy, i kraft av sin stilling som *kahamusmo*, fungerer som nevnt som mellommann mellom folket i Maghang-området og de "store" *qwaslare*.

<sup>25</sup> Noe jeg antar betyr at han i dette tilfellet fungerer som en slags rådgiver for Tua Maasáy.

(begge disse er sønner av Nade Bea (se side 28)). Hendelsene i Maghang i 1991 har altså skapt forskyvninger av autoritet mellom ulike *qwaslare* fra Maanda-klanen.<sup>26</sup> Et blick på iraqwenes historie åpenbarer imidlertid ikke bare slike skifter innen en bestemt klan, men også mellom klaner og mellom representanter for andre etniske grupper. I forrige århundre var iraqwenes "store" *qwaslare*, i kronologisk rekkefølge av iraqw, tatoga, rangi og isanzu etnisk opprinnelse, og ved århundredskiftet hadde tatogaene Saigilo og hans sønn Gidamosa tydeligvis størst respekt.

Maanda-klanen, som de fleste idag anser som den mektigste av *qwaslare*-klanene, består av flere tusen medlemmer, men ikke alle disse tillegges overnaturlige evner. Det er imidlertid nok *qwaslare* innen klanen til at de representerer en rekke alternativer når beslutningen skal tas om hvem en skal gå til for å skaffe medisiner for beskyttelse og helbredelse av folk, fe eller land. I den grad de forskjellige *qwaslare* er istand til å skaffe resultater som er i overensstemmelse med den virkeligheten iraqwene selv ønsker seg eller finner mening i, vil de bli respektert som religiøse autoriteter. Det faktum at mange sentrale *qwaslare* har vært immigranter av fremmed etnisk opprinnelse, må ha bidratt til å skape konvergens mellom iraqw-religionen og andre nabofolks religioner (og som vist tidligere: i særlig grad tatoga-religionen).

Denne kontinuerlige skiftingen av religiøse autoriteter har altså konsekvenser for religionens kontinuitet. De mest respekterte - og fryktede - *qwaslare* i en gitt tidsperiode vil komme til å kunne prege iraqwenes kosmologi. I en endringspreget verden legger denne elastisiteten i presteskaper grunnlaget for en selvlegitimerende prosess hvor de dominerende *qwaslares* eventuelt inadekvate beherskelse eller beskrivelse av virkeligheten, ikke forårsaker presteskapets fall, men skaper rullering innen den brede og mangfoldige kategorien *qwaslare*.

## Religiøs kontinuitet

De "elastiske" trekkene ved iraqw-religionen jeg har beskrevet ovenfor har konsekvenser i form at religionen vil framstå som fleksibel eller *adaptiv* i forhold til endringer i virkeligheten, og denne adaptiviteten vil igjen kunne bidra til prosesser som gir mening til iraqwenes opplevelse av en endret virkelighet. Om religion virkelig er så "tilfeldig" og ubestendig som jeg har framstilt det, kan en imidlertid stille spørsmålstegn ved i hvilken grad den kan være meningskapende. Hvis religionen er like flyktig som virkeligheten, skulle en tro dette ville gå på bekostning av dens legitimerende, og for enkeltmenneskene trygghetskapende, funksjon jeg tidligere har antydnet. Det er imidlertid kontinuitet og stabilitet i iraqwenes religiøse idéer, og jeg skal belyse dette med

---

<sup>26</sup> I eksempelet ovenfor var de fire hovedpersonene - d.v.s. mannen som ville bytte til seg mais, Gemua, Akonay og Sanka Nawe - alle fra Maanda-klanen.

et eksempel jeg tidligere har behandlet bakgrunnen for.

### "Moderne kyr"

Når europeiske kveg-raser - som yter det mangedobbelt av hva tradisjonelle kyr produserer av melk - er blitt introdusert i enkelte deler av Mbulu, er dette gjort med tanke på melkeproduksjon for markedet. Salg av kumelk er imidlertid, som vist tidligere sterkt forbundet med både skam og fare, og det foreligger eksempler på at utenforståendes forsøk på å introdusere markedsrettet melkeproduksjon blant iraqwene har vært mislykket.<sup>27</sup> Idag finnes det imidlertid kyr av europeisk avstamning i Dongobesh, Haydom og Basotu (som alle er steder preget av utviklingsprosjekter og/eller utviklingsorientert misjon), og det faktum at melken fra dem distribueres og selges i upersonlige relasjoner, er et trekk ved virkeligheten som iraqwene i hele det sørlige Mbulu kjenner til, og har måttet forholde seg til. At disse kyrne og deres kalver ikke dør<sup>28</sup>, slik rasjonaliteten bak *daari* og *meeta* skulle tilsi, og at kyrnes eiere ikke ser ut til å bli utsatt for straffereaksjoner fra *Looaa*, innebærer at det som skjer ikke "passer" med hva som "burde" ha skjedd ifølge tradisjonell religion. Nå kan en tenke seg flere mulige løsninger for å skape overensstemmelse hvor det i dette tilfellet er åpenbar diskrepans mellom religion og opplevd virkelighet. I tråd med det jeg har sagt tidligere, kunne det som har skjedd - eller som *ikke* har skjedd - med de fremmede kyrne betraktes som et bevis på at de religiøse teoriene omkring melk ikke er valide. D.v.s. de falsifiseres, og melks evne til å formidle religiøse og sosiale kvaliteter bryter sammen. Dette er åpenbart ikke tilfelle i Maghang.

De nye kvegrasene har skapt en ny konseptuell kategori - noe som skulle være naturlig ut fra objektive forskjeller fra tradisjonelle kyr m.h.t. fysiske karakteristika - og de benevnes på både iraqw-språket og swahili som "moderne kyr". Denne kategorien - og melken "moderne kyr" produserer - tillegges imidlertid fundamentalt forskjellige egenskaper enn kategorien "vanlige kyr". Det er ikke skam eller "synd" å selge melk fra "moderne kyr", og eksponeringen for *daari* og *meeta* på markedet er heller ikke farlig for kalvene.

Ved å opprette en ny og nøytral kategori for "moderne melk", oppnår iraqwene at det nye integreres på en tilsynelatende uproblematisk måte i deres

---

<sup>27</sup> Raikes (1975a: 336) nevner en irsk misjonær som forsøkte dette i Karatu: "This had been started partially with the intention of introducing intensive dairying methods to surrounding farmers, but without success."

<sup>28</sup> Noe som er en sannhet med modifikasjoner: Kyr av europeisk avstamning har lavere motstandskraft mot flere vanlige kvegsykdommer, og krever kontinuerlig profylaktisk behandling. Selv om mange dyr har bukket under for sykdommer, er det imidlertid tydelig at enkelte finner satsingen på slike raser økonomisk lønnsom.

systemer for oppfattelse av virkeligheten. En minst like viktig konsekvens av denne løsningen er at eksisterende kategoriers kvaliteter beskyttes mot de potensielt disruptive kreftene den endrede virkeligheten i dette tilfellet åpenbart representerer. Det oppnås at det nye elementet får en plass i iraqwenes kosmologi, samtidig med at det sikres kontinuitet i etablerte meningssystemer.<sup>29</sup>

### Integrasjonsnivåer for idéer

Iraqwenes rituelle oppfinnsomhet er ikke bare et utslag av religiøs fluiditet eller adaptivitet, den er også en prosedyre som sikrer religiøs kontinuitet og stabilitet i møtet med en virkelighet som truer nettopp denne stabiliteten. Uten omdefineringen av Harar kunne neppe iraqwene - som av mangel på land har måttet bosette seg ved foten av fjellet - ha opprettholdt den samme troen på *bariisees* forbannelser og de "store" *qwaslares* evne til å lage medisiner som kan sende ondskap og urenhet ut av landet. Uten omdefineringen av smedenes rituelle status, kunne idéene om jerns urene kvaliteter vanskelig ha hatt kontinuitet. Uten at sykehuset, bussene og slakteplassen for kveg fikk "dispensasjon" fra *meeta*, ville troen på visse typer *meeta* ikke kunne blitt opprettholdt i sin nåværende form.

Bevaringen av denne kontinuiteten gir seg åpenbare empiriske utslag. En blir fortsatt uren om en skjærer seg med kniv utenfor sykehuset, men ikke om en opereres innenfor. En kan fortsatt ikke drikke øl i en tradisjonell kontekst sammen med personer i *meeta*, selv om en bokstavelig talt kan dele svette med de samme personene på bussen. Videre finner en at det som er skjedd med "moderne melk" har en rekke paralleller blant andre introduserte elementer. Honning på boks fra Arusha og salt fra det indiske hav har få eller ingen av de magiske, medisinske eller symbolske attributtene ved "vanlig honning" eller "vanlig salt". Når skarpe gjenstander av metall eller et tau laget av ku-skinn ikke må komme i nærheten av en kvegflokk, gjelder ikke dette barberblad eller nylontau.

Når jeg tidligere har beskrevet iraqwenes parallelle politiske systemer, tyder

---

<sup>29</sup> Et biprodukt av denne prosessen er at morsmelk og "vanlig ku-melk" deler enkelte religiøse kvaliteter, mens "vanlig ku-melk" og "moderne ku-melk" - på tross av sin tilsynelatende større likhet - blir fundamentalt forskjellig konseptualisert. En slik inkonsistens med "objektive" kriterier ser imidlertid ut til å være, om ikke karakteristisk så iallefall et vanlig trekk ved kultur, og derfor heller ikke problematisk for andre enn de som måtte stå utenfor å betrakte. I så måte er skillet mellom "moderne melk" og "vanlig melk" blant iraqwene ikke mindre naturlig enn vårt eget skille mellom et samleie med en prostituert, og et samleie som finner sted bryllupsnatten. De objektive likhetene reflekteres av at det i begge tilfeller brukes den samme begreps-stammen (henholdsvis "melk" og "samleie"). Kulturelle kriterier bestemmer - med like stor selvfølgeligighet for de involverte - at det likevel er fundamentale forskjeller mellom fenomenene.

mye på at dette er en kumulativ effekt av lignende prosesser. Ved å definere det nye (eksternt baserte styresett og offisiell rett) som utenfor og irrelevant for det allerede eksisterende, og opprette kategorier for dem der, oppnås både kulturell kontinuitet og adaptiv endring. En tradisjonell sfære opprettholdes, og en moderne sfære skapes, og begge er deler av den enkelte iraqws virkelighetsoppfattelse. Når *kahamusee* som ble utnevnt som underhøvdinger frasa seg sine tradisjonelle posisjoner som rituelle ledere (Winter 1955: 19), synes dette å være en manifestasjon av de samme prosessene. Den tilsynelatende lite problematiske utviklingen av kapitalisme og økonomisk stratifisering i det egalitære iraqw-samfunnet kan på samme måte forklares ved at aktivitetene i markedssfæren (og det nye planteslaget hvete) holdes utenfor og gjøres irrelevant for tradisjonelle sosiokulturelle strukturer. Ved å beskytte disse, gis markedskreftene og "economic man" muligheten til å florere, noe den eksplosive utviklingen av kapitalistisk og mekanisert jordbruk i Karatu (Raikes 1975a) skulle være et godt eksempel på.

Det påfallende med iraqw-religionen er altså ikke bare dens fleksibilitet men også dens stabilitet og kontinuitet. Nye impulser, som en i utgangspunktet skulle forvente truet fundamentet for bestemte religiøse forestillinger, "preller av" ved at de defineres som *utenfor* og irrelevant for visse eksisterende kulturelle kategorier. Det som ved første øyekast ser ut som en uproblematiske integrering, er i virkeligheten også en rask og effektiv opprettelse av barrierer *mot* integrering i andre meningsystemer. Samtidig er det naturligvis meningsløst å snakke om sykehuset, markedsplassen eller Harar-fjellet som idéer som ikke er integrert i folks syn på verden. For å forstå dette tilsynelatende paradokset, synes det fruktbart å skille mellom ulike integrasjonsnivåer for idéer. Når jeg i det følgende stereotypifiserer dette til to nivåer, innebærer dette en skjematisk av noe som åpenbart er et kontinuum. Dikotomien ser imidlertid ut til å kunne være nyttig i en iraqw-kontekst fordi det lar seg gjøre å isolere kontrasterende karakteristika ved ytterpunktene på et slik kontinuum. I mangel av bedre uttrykk har jeg valgt å kalle disse nivåene for henholdsvis "praktisk" og "autoritativt" nivå, begreper jeg har lånt fra Henrietta Moore (1980: 195):

how is it possible to maintain the "authority" of certain cultural values? The answer to this problem is that acts of interpretation work on two levels. First, there is a practical level where the meaning of space is extremely negotiable and almost entirely context-dependent. ... Secondly, there is a level at which dominant representations are much more authoritative and determining.

"Autoritative" idéer og verdier utgjør et kulturelt delsystem som er karakterisert ved bestandighet og liten grad av endring. De er *fundamentale* premisser for tolkning på andre og mer "praktiske" nivå. Når jeg skiller mellom et "praktisk" og et "autoritativt" idé-nivå, er det imidlertid ikke bare ulike grader av bestandighet og stabilitet som gjør at jeg finner dette fruktbart. Iraquenes

omdefinierungsritualer ser ut til å ha til funksjon å formidle flyt eller påvirkning - eller opprette barrierer - mellom de to nivåene. I den forbindelse finner jeg det også nyttig å presentere en annen - og foreløpig - dikotomi mellom "omdefinierungsritualer" og "kontinuitetsritualer". Rituell omdefinering er situasjonsspesifikke ritualer som altså formidler noe mellom de to nivåene, mens kontinuitetsritualer, som er repetitive og standardiserte, reflekterer og reproducerer "autoritative" idéer og verdier. I dette ligger det at den første typen skaper endring, mens den andre sikrer kontinuitet.

### "Autoritativt" nivå

Når jeg har brukt "fundamental" for å betegne dette nivået, mener jeg å antyde at dette utgjøres av et system hvor bestanddelene er så sterkt integrert at endringer i en av dem vil få konsekvenser for et større sett av idéer. Når det rokkes ved bestanddelene vil dette oppleves traumatisk for personene eller samfunnet det gjelder. Folk vil derfor søke å beskytte dette nivået mot det som måtte true, noe iraqwene gjør ved hjelp av sine omdefinierungsritualer.

Flere av eksemplene ovenfor gjelder hvordan forestillinger om *meeta* beskyttes, og en kan også isolere andre prosesser som åpenbart tjener det samme formålet. En finner f.eks. at *meetas* rolle og legitimitet omdefineres på andre måter i en ny kontekst:

Når en iraqw blir spurt om hvorfor enkelte mennesker er i *meeta* etter at et medlem av husholdet har dødd - eller etter at noen har skåret seg på en kniv - vil han gjerne svare at det er for å hindre at smitte - i mikrobiologisk forstand - skal spre seg henholdsvis fra og til den det gjelder.<sup>30</sup>

Luthersk misjon i Mbulu har funnet det nødvendig å etablere barnehjem og andre ordninger for å ta seg av barn hvis mødre dør under eller like etter fødselen. Eksistensen og nødvendigheten av slike nye institusjoner forklares ved at barna "ikke kan tas vare på når moren er død". Denne praksisen, hvor faren - mot å betale for oppholdet - ofte tar barnet tilbake etter et år eller mer, står imidlertid i skarp kontrast til de mange tradisjonelle institusjoner for gjensidig hjelp overfor naboer og slektninger i vanskelige situasjoner. Barn kan f.eks. i andre tilfeller tilsynelatende uproblematisk adopteres av familier som ikke har nok arbeidskraft i husholdet.

Svaret på hvorfor ugifte gravide kvinner er i *meeta*, vil som regel være at det er en straff fordi de har oppført seg umoralsk, noe iraqwen og presten Ng'aida (1975: 7) sier eksplisitt i sin oppgave: "Among the Iraqw the pregnancy of an unmarried girl is a very serious occasion which is severely punished, so as to give a lesson to the other girls." Det er imidlertid på det rene at før-

---

<sup>30</sup> Ramadhani (1955: 31) har forøvrig en funksjonalistisk forklaring på hvordan *meeta* i forbindelse med dødsfall oppstod som følge av en epidemi.

ekteskapelige seksuelle forbindelser i svært liten grad har vært - og er - begrenset av tradisjonelle normer. Tvertimot foreligger det indikasjoner på at det oppmuntres til slik aktivitet (jfr. Thornton 1980, Wada 1971: 41).<sup>31</sup>

Eksempelene<sup>32</sup> ovenfor er åpenbart omdefinering<sup>33</sup> av *meeta* funksjon. Idéen *meeta* gis en ny og mer akseptabel forklaring i en ny kontekst, og beskyttes gjennom slike modifiseringsprosesser mot mer moderne inspirert rasjonell argumentasjon.

Det faktum at *meeta* går igjen i sammenhenger og praksis som beskyttes av omdefinering, indikerer at det her er snakk om "autoritative" idéer som er viktige eller fundamentale i iraqwenes syn på verden. Uten at jeg skal gå i dybden på de ulike typer *meeta*, synes det klart at de kan tolkes som reaksjoner på - eller som profylakse mot - brudd på skillelinjer mellom konseptuelle kategorier som har til funksjon:

to impose system on an inherently untidy experience. It is only by exaggerating the difference between within and without, above and below, male and female, with and against, that a semblance of order is created. (Douglas 1966: 4)

Blødninger bryter huden, abort eller barselsdød bryter opp enheten "mor-foster" eller "mor-diende barn", og ugifte føder barn som ikke lar seg plassere m.h.t. det

---

<sup>31</sup> I Wadas (1978: 49) *sluufay* fra Giting finner en f.eks. følgende seksjon:

...  
*Young women and young men,*  
*meet each other in their room.*  
*Kiss each other.*  
*Young women and young men,*  
*make love with each other.*  
*Let even the oldest of the elders marry.*  
*Let them fill the earth with descendants.*  
*Let us grow fat.*  
...

I originalteksten brukes begrepet *dasu* ("young women") som betyr *ugift* kvinne/jente. Se forøvrig Hunnstad (1967: 163) og Bagshawe (1926: 68) for omtaler av iraqwenes "løsslupne" seksuelliv.

<sup>32</sup> En kan observere en rekke andre lignende eksempler, som f.eks. at mange går til en av landsbyens to muslimer når de skal slakte et husdyr. Årsaken til de gjør dette oppgis gjerne overfor fremmede å være at dyret må slaktes på denne måten "i tilfelle vi skulle få en muslim på besøk". Da muslimene i landsbyen tilhører den gruppen av fremmed etnisk opprinnelse jeg har karakterisert som lite integrert i lokalsamfunnet er imidlertid dette i de aller fleste tilfellene helt uaktuelt. Når muslimene brukes til "privat" slaktning på denne måten, synes dette i de fleste tilfellene å ha klar sammenheng med frykt for *meeta*.

<sup>33</sup> "Omdefinering" er kanskje ikke det riktige ordet her. En kan tenke seg muligheten for at den nye konteksten - d.v.s. det moderne samfunnet - representerer første gang det har vært nødvendig å formulere eksplisitt berettigelsen til disse sidene ved iraqw kultur.



viktige klassifikasjonskriteriet klanthørighet. Brudd på nære relasjoner og på grensen mellom liv og død markeres ved at døden generelt er assosiert med *meeta*, og en finner at den ultimate negering av sosiale relasjoner - selvmordet - er en av de mest alvorlige typer. Lyn er brudd på grensen mellom himmel og jord, og leopardangrep<sup>34</sup> bryter skillet mellom iraqw-land og villmarken. Jernredskaper som øks, kniv, spyd og hakke har som funksjon å bryte grenser som bark og hud, eller "the skin of the land" (jfr. *firo* side 118).<sup>35</sup> Beskyttelsen av praksis og idéer omkring *meeta* er derfor også beskyttelse av fundamentale kosmologiske skillelinjer.

Det karakteristiske ved "autoritativt" nivå er som nevnt at dets bestanddeler er forholdsvis bestandig, og endrer seg lite over tid. Eventuell rask endring vil innebære revolusjon, noe som bringer oss tilbake til Blochs diskusjon av ritualer som bestående av formalisert kommunikasjon. Sterk grad av integrering av bestanddelene, er noe som ifølge Bloch karakteriserer ritualer. Blochs (1986) beskrivelse av merinaenes omskjæringsrituale - som i stor grad står uendret m.h.t. form og innhold etter 150 år i et samfunn preget av tildels dramatisk endring - er et utmerket eksempel på dette. Han antyder at dette har virkelig store implikasjoner:

the persistence of such rituals may explain the long-term cultural continuities on which anthropologists are continually commenting. They may, for example, explain why it is possible to say that there are "typically Austronesian" cultures in spite of the extraordinary varied history of the people who are bearers of such cultures. (Bloch 1986: 194)

Det finnes ikke henvisninger til *sluufay* og *firo* i de eldste kildene, men jeg har vist at formen og deler av innholdet er preget av liten grad av endring over tid og rom, på tross av et stadig skiftende lederskap. *Sluufay* opptrer også i den delen av muntlige overleveringer som kan bringe oss lengst tilbake i tid, d.v.s. til flukten fra Ma'angwatay for minst 200 år siden (Thornton 1980: 206).

---

<sup>34</sup> Det er betegnende at hyene-angrep på mennesker ikke assosieres i samme grad med *meeta*. Hyener er tallrike og ses ofte i nærheten av bosetning, og de forbindes som nevnt med *gi'i* og *daari*, d.v.s. de er dyr som ikke assosieres med villmarken eller med utsiden av iraqw-land. Et annet trekk som synes å kunne spille en rolle for leopardens plass i tradisjonell religion er at dette er et av de få større pattedyr iraqwene kjenner til som ikke opptrer i flokk. Villsvinet (*baynimo*) er et annet unntak, og som synes å ha forbindelse med sanksjonsformen *bayni* hvor en mann og hans nærmeste familie isoleres sosialt.

Forøvrig er det et påfallende likhetstrekk ved forholdsreglene mot leopard-angrep og lynnedslag. Det betraktes som farlig å begynne å løpe når en av delene truer. De sammenhengene jeg har antydnet i denne fotnoten kunne imidlertid i liten grad bekreftes av informanter.

<sup>35</sup> Dette skjematisk oppsettet av årsaker til at bestemte hendelser fører til *meeta*, er naturligvis en grov forenkling som jeg håper å kunne utdype ved en senere anledning.

Hvorvidt *sluufay* virkelig ble fremsagt i den formen den har idag, er naturligvis ikke mulig å avgjøre, men det faktum at den rituelle bønne nevnes i slike sammenhenger reflekterer at iraqwene selv tillegger *sluufay* historisk kontinuitet, eller at *sluufay* bør ha kontinuitet.<sup>36</sup>

*Sluufay* og *fiiro* kan som rituelle former betraktes som kontinuitetsritualer; de er repetitive, og elementene som utgjør form og de standardiserte delene av innholdet er ikke umiddelbart utskiftbare (Mous' fotoapparat ser ut til å være enestående i så måte). Disse aspektene ved *sluufay* og *fiiro* er avspeilinger av grunnleggende kulturelle premisser som ikke er bundet direkte til bestemte tolkninger av virkeligheten. De hverken genererer eller reflekterer én bestemt sosial struktur eller orden, men representerer et rammeverk for tolkningsmuligheter. *Sluufay* og *fiiro* kan ikke anvendes i en hvilken som helst kontekst, og lederen for bønnene kan heller ikke si akkurat hva han vil. Innen rammeverket er det imidlertid rom for en viss variasjon og innovasjon. Ulike syn på virkeligheten som presenteres innenfor disse rammene vil - gjennom det å være bygget på grunnleggende eller "autoritative" premisser - få legitimitet.

Merinaenes omskjæringsrituale ser ut til å kunne fungere på samme måte, noe som har manifestert seg ved at ritualer har - i ulike epoker - vært brukt av ulike grupperinger for å oppnå politisk makt. Det stabile kulturelle rammeverket som omskjæringsritualet representerer, har vært kulturelt kontinuitetsskapende, men samtidig har det fungert som et redskap for agenter for sosial endring. I så måte er det klare paralleller mellom *sluufay/fiiro* og merinaenes omskjæringsrituale. Den avgjørende forskjellen på deres grad av - og form for - innflytelse på virkeligheten ligger i at omskjæringsritualet til merinaene utføres sjeldent, mens *sluufay* og *fiiro* kan være daglige foreteelser. Ledelsen, eller makten over det autoritets-legitimerende ritualer, har i omskjæringsritualets tilfelle skiftet i epoker, mens ledelsen av *fiiro* og *sluufay* gjerne skifter over natten. Derfor legitimerer *sluufay* og *fiiro* diskurs, mens omskjæringsritualet til merinaene legitimerer epokegjørende maktpolitiske revolusjoner. Gjennom begge typer endring beholdes det kontinuitet fordi de rituelle formene består av kulturelle grunnleggende eller "autoritative" premisser.

### "Praktisk" nivå

Idéer og verdier på dette nivået er ikke i samme grad integrert i hverandre, og omfatter forestillinger som er utskiftbare på en relativt uproblematisk måte. De er derfor også i større grad åpne for forhandling og manipulasjon. De er

---

<sup>36</sup> Iraqwer i Maghang har tydeligvis få vanskeligheter med å erkjenne at en rekke trekk ved deres samfunn og kultur er overtatt fra andre etniske grupper. Da jeg presenterte informasjon fra Blystad, om at barabaiger hevder at *sluufay* og *fiiro* er noe iraqwene har lært av tatogaene, var imidlertid reaksjonene utelukkende og påfallende sterkt benektende.

likefullt idéer som gjøres relevant i samhandling, og en kan tenke seg at f.eks. iraqwenes akseptasjon av eksternt baserte styresett representerer en slik "praktisk" integrering. Administrasjonsskifter er derfor mindre traumatisk eller problematisk enn det som skjedde da tyskerne henrettet Gidamosa, som mange iraqwer må ha betraktet som et vitalt bindeledd til åndsmaktene.

At Haydom-sykehuset og det som skjer der ekskluderes fra integrasjon i - eller relevans for - "autoritative" idé-messige sammenhenger, forhindrer altså ikke at det integreres på et mindre dyptgripende eller "praktisk" nivå. Det er i så måte illustrerende at de europeiske legene som arbeider der kan omtales som *qwaslare*, og at det å ta blodprøver i enkelte tilfeller refereres til som "å telle steiner" (*tlae xuuta*), d.v.s. tradisjonelle *qwaslares* framgangsmåte ved diagnostisering av problemers årsaksforhold. *Qwaslare* som begrep har en relativt bred anvendelse, og betegner personer som er i stand til å løse problemer i iraqwenes hverdag, problemer av så forskjellig karakter som *daari*, *Netlangws* vrede, ulykkelig kjærlighet, sykdom, eller mangel på regn. Anvendelsen av begrepet er i en viss forstand parallell med bruken av "melk" som inngår i begge de fundamentalt forskjellige kategoriene "moderne melk" og "vanlig melk". Selv om legene på Haydom er *qwaslare*, er de det i en helt annen forstand enn Akonay Nade Bea og de andre "store" *qwaslare* som anses for å kunne fremskaffe regn og beskytte eller helbrede store landområder.

Ved plasseringen av sykehuset i iraqwenes konseptualisering av omverdenen ser en altså at det integreres - bl.a. gjennom metaforisering - på ett nivå, men ekskluderes på et annet. Legene inkluderes i den fra før av brede kategorien *qwaslare*, men ekskluderes fra å ha noen relevans for fundamentale eller "autoritative" sammenhenger i iraqwenes syn på verden.

Enkelte personer og tradisjonelle *qwaslare* bruker sykehuset diagnostisk overfor *meeta* og *daari*, d.v.s. de oppsøker først sykehuset for å avgjøre om sykdommen de har lar seg kurerer der. Lær ikke dette seg gjøre på en tilfredsstillende "praktisk" måte, betyr det at alvorligere ting ligger bak, d.v.s. kontakt med *meeta* eller *daari*. Eliminasjonsmetoden reflekterer altså skifter mellom idé-nivåene jeg har skissert.

Harar-fjellet har tidligere vært uløselig knyttet til "autoritative" idéer om forbannelser, ondskap og urenheter. Ved at denne tilknytningen ble opphevet rituell, ble fjellet ufarliggjort og "praktisk" beboelig som andre deler av iraqw-land, uten at dette fikk konsekvenser for de religiøse forestillingene som Harar var assosiert med.

Rituell omdefinering plasserer ting i en ny kontekst, ikke bare eksterne og nye impulser, men omdefineringen formidler også flyt eller transformasjon av idéer mellom de to nivåene. Akkurat som Haydom-sykehuset tas ut av en fremmed virkelighet og integreres på et "praktisk" nivå, tas *buura* - gjennom *getla/angw-*

ritualet - ut av sine "autoritative" sammenhenger, og gis et endret meningsinnhold i den mer "praktiske" konteksten i klubben. En ser igjen at *sluufay* og *fiiro* - som utgjør store deler av *getla/angw*-ritualet - spiller en sentral rolle i det som skjer.

Et nærmere blikk på det jeg har kalt rituell omdefinering viser at det er lite meningsfullt å beskrive dette som fritt oppdiktete ritualer. Da Tua Maasáy opphevet forbannelsen over Harar-fjellet ble det fremsagt *sluufay* ved foten av fjellet, og selv om ingen husker nøyaktig hvordan møtet om sykehusets forhold til *meeta* forløp, kan en regne med at det ble innledet eller avsluttet med *sluufay* eller *fiiro*, slik som er tilfelle med andre viktige møter mellom *bariisee*.

Når *fiiro* fremsies ved *slaqwe*, kan dette beskrives som at de resiproke relasjonene og fellesskapet mellom deltagerne - gjennom sanktifisering - får legitimitet, og bekreftes eller styrkes. *Fiiro* produserer og reproducerer orden hvor det i mange tilfeller foreligger slektskapsmessig uorden. Når *fiiro* og *sluufay* fremsies ved *bariisees* møter, f.eks. i forbindelse med en rettsavgjørelse, legitimerer de slike møters generelle autoritet, men også de enkelte situasjonsspesifikke beslutningene som måtte treffes.

Iraqwenes omdefineringsritualer kan derfor la seg beskrive som et kontinuitetsrituale som anvendes i en ny kontekst, hvor de legitimerer en beslutning som er tatt om nye idémessige sammenhenger. Sagt på en annen måte: rituell omdefinering er en måte å skape kontinuitet og konsistens hvor det før var inkonsistens eller tvetydighet.

The role of ritual occurrence in communication is more subtle than that of content. The mere occurrence of a noncalendrical ritual may be a signal. Since any ritual included in the repertoire of a people can, at any particular time, be in only one of two possible states - occurring or not occurring - occurrence can transmit a binary, or *yes-no*, signal. (Rappaport 1971: 26)

*Sluufay* i forbindelse med åpningen av kirken i Maghang reflekterer ikke bare synkretistiske trekk ved katolikkene. Ved at *sluufay* fremsies, legitimeres det nye elementets plass i lokalsamfunnet på samme måte som ved innlemmelse av familier (*sluufay* når huset er ferdig) - og for den saks skyld - "innlemmelsen" av det nye året gjennom *getla/angw*-ritualet. Den beste illustrasjonen på iraqwenes nære forhold til tatogaene er kanskje nettopp at *sluufay* oversettes og fremsies parallelt når det er tatoga-talende personer tilstede.

*Sluufay* og *fiiro* fungerer altså legitimerende på produksjon og reproduksjon av tolkninger eller klassifiseringer av virkeligheten, enten det er i form av meningsytringer eller kommentarer som presenteres i teksten, eller i form av at de rituelle bønnene anvendes i kontekster som søkes definert eller reproduisert. Hvorvidt de primært tjener til å skape endring eller kontinuitet, reflekterer de iraqwenes behov for å opprettholde orden i sin tilværelse, og for å redusere usikkerhet og angst (Paige & Paige 1981: 262).

## Endring i "autoritative" idéer

Når noe fremmed er integrert på "praktisk" nivå, vil det stå i et nærmere interaksjonsforhold med "autoritativt" nivå, og vil over tid kunne forårsake endring på dette. En kan f.eks. tenke seg at det faktisk at jern kan skape blødning på Haydom-sykehuset uten at dette fører til *meeta*, i det lange løp kan skape endringer i oppfatninger om jerns generelle evne til å kunne forårsake *meeta*, noe det allerede er tendenser til blant mange i Maghang. Videre kan en ane et klassifiseringsproblem i forhold til stadig nye varianter av kryssninger mellom "vanlige kyr" og "moderne kyr", noe som kan få konsekvenser for "vanlig melks" "autoritative" idémessige sammenhenger.

"Autoritative" strukturer som f.eks. rituelle former, er ikke uforanderlige selv om de altså ifølge Bloch kan forklare hvorfor det er mulig å snakke om kultur-regioner. Prosessene som endrer slike strukturer er imidlertid, som jeg tidligere har nevnt som et kjennetegn ved "autoritative" idéer, av en langt mer langsom karakter.

"Autoritative" idéer består av grunnleggende kulturelle forestillinger og verdier som i begrenset grad lar seg beskrive med språklige kategorier. Data kan imidlertid antyde eksistensen av dem, og det synes altså å være en sammenheng mellom rituelle trekk og slike idéer. Et blikk tilbake på de problemstillingene jeg behandlet i del I, kan illustrere dette.

Det er de rituelle ekspertene (*qwaslare*) og rituelle ledere (*kahamusee*) og deres praksis som beskyttes gjennom dikotomien mellom en tradisjonell og en moderne politisk sfære. Viktigheten av klan-tilhørighet som tilskrivningskriterium reflekteres av rituell omdefinering av klan-tilhørighet når mennesker krysser etniske grenser, og det problematiske ved at iraqw mødre føder barn som ikke har noen klan-tilhørighet, markeres ved rituell urenhet og renselsesritualer. Bak ekspansjonen kan en skimte fertilitet som en drivende kraft i det som skjer, og ønsket om å bli mange, "å bli fet" og å få mer land og avling, gjøres eksplisitt ved praktisk talt alle rituelle anledninger gjennom *sluufay* og *fiiro*. Forholdet til tatogaene antyder at dette folket har en sentral plass i iraqwenes syn på omverdenen. De produkter (salt og jern) iraqwene får fra dem tillegges rituelle kvaliteter, og deres *qwaslare* har i lang tid vært sentrale i iraqwenes forhold til åndsmaktene. Håndteringen av *buura* og melk viser en rekke rituelle trekk, og i den grad de forsøkes anvendt utenom de relasjonene hvor de etter tradisjonelle kriterier hører hjemme, markeres dette med rituell omdefinering (*buura*) eller sterke sanksjonsmekanismer (melk). Rituelle trekk ved håndteringen av *buura* viser en klar tendens til å bli borte i en monetarisert og "praktisk" kontekst.

Temaene jeg har behandlet tidligere i oppgaven indikerer altså tilstedeværelsen av "autoritative" idéer som bl.a. manifesteres ved rituelle trekk. Bestandighet, som kjennetegnet på "autoritative" idéer, er også tilstede:

Prinsippene i det tradisjonelle politiske systemet er i stor grad uforandret på tross av de store politiske omveltningene dette århundret har brakt med seg. Selv om agnatisk slektskap og klientlørighet, p.g.a. en rekke ulike begrensninger i varierende grad spilles ut i sosial samhandling, ser det ut til at det som idé står like sterkt, og regulerer giftemål selv blant de som har fjernet seg mest fra tradisjonell sfære (lutheranere). I en tid da tatogaene av omverdenen betraktes som "primitive" og anses for å føre et lite ønskverdig liv, gjør slike holdninger seg lite gjeldende blant iraqwer. Idéene om tatoga-relasjonens spesielle kvaliteter er bestående, og et overveiende positivt syn dominerende. En ser også at de symbolske kvalitetene ved *buura* og melk viser stor grad av kontinuitet. Selv om øl og "moderne melk" selges i upersonlige relasjoner, er deres tradisjonelle kvaliteter beskyttet av rituell omdefinering og ved å holde moderne melk som irrelevant for "vanlig melk".

Jeg mener å ha kunnet konstatere viktige endringsprosesser i iraqw-samfunnet, men det ser altså ut til at jeg i liten grad har kunnet isolere endring i "autoritative" idémessige sammenhenger; dette på tross av at jeg har forsøkt å bruke de eldste tilgjengelige kildene for å belyse de ulike temaene jeg har behandlet. Om en skal kunne beskrive endringsprosesser på dette nivået, kan det vise seg nødvendig å bruke langt større tidsperspektiver, noe kildematerialet fra Øst-Afrika i høy grad begrenser mulighetene for. Det følgende eksempelet kan kanskje stå som en illustrasjon på hvilke tidsspenn det *kan* være snakk om når det gjelder endring i grunnleggende kulturelle forestillinger.

### *Planteslag og historie*

De ulike planteslag som iraqwene idag dyrker er blitt introdusert på forskjellige historiske tidspunkt, og flere av dem ble først tatt i bruk i løpet av de siste århundrene. De fire viktigste nytteplantene i regionen idag kan ordnes kronologisk etter når det ble vanlig å dyrke dem i Mbulu-distriktet:

-Hirse (*maangwre*) har vært dyrket i Øst-Afrika i flere tusen år (Sutton 1981: 577), og eldre informanter i Maghang bekrefter at dette var den viktigste matkilden før mais, bønner og hvete ble introdusert.

-Mais ble første gang brakt til Øst-Afrika av portugiserne i det 16. eller 17. århundre, men dette var varianter som bare egnet seg for dyrkning under kystklimatiske forhold. Dyrking av mais i innlandet er av noe nyere dato (Acland 1971: 124) men var iallefall etablert som viktig nytteplante mot slutten av forrige århundre (Baumann 1894: 177).

-Den type bønner som idag sås og dyrkes sammen med mais og hirse, er sannsynligvis introdusert i området i løpet av det siste århundret. Ifølge *bariisee* i Maghang, var det europeerne som brakte med seg bønner, noe som synes sannsynlig da hverken Baumann (1894) eller Werther (1898: 31) nevner denne planten blant hva iraqwene dyrket på den tiden. Bønner nevnes imidlertid av

både Jaeger (1911: 99) og Bagshawe (1926: 71).

-Iraqwer begynte med hvetedyrking i Karatu-området omkring 2. verdenskrig, og siden den tid har hvete fått stadig større betydning som cash-crop.

Når det gjelder hirse, har jeg vist tidligere hvordan den i form av *buusa* eller *maangwre* inngår som sentralt element i en rekke ritualer og sosiale institusjoner. De aller fleste hushold dyrker derfor hirse for å fylle de rituelle og sosiale funksjonene dette produktet har, og Raikes (1975: 382) undersøkelser blant traktor-eiende kapitalistiske bønder i Karatu, viser at også de setter av en del av sin åker til subsistensproduksjon av hirse. Ved viktige rituelle anledninger, som ved *getla/angw* eller når en forbannelse skal oppheves (*lo'o amohhu'uma*), finner en at *buura mā* bestå utelukkende av hirse, d.v.s. det er bare *maangwre* - og ikke *buusa* - som kan brukes.

Bruken og håndteringen av mais har også klare rituelle trekk. En må f.eks. sitte når en spiser maisgrøt, i motsetning til *na/amis*, som er en blanding av bønner og mais, og som det ikke er så nøye med. Videre må det utføres rituelle handlinger med mais som bringes ut av husholdet, og dermed den sfæren den hører hjemme i. Skal f.eks. en sekk mais gis til naboen, vil eieren av maisen først legge noen av de øverste maiskornene i jorda si, eller gi dem til hønene sine. På den måten kan han sikre seg at hellet hans ikke forsvinner med maisen som tas ut av husholdet. Mais er forøvrig iraqwenes viktigste kalorikilde. Et eventuelt salg av mais - og i særlig grad hirse - er avhengig av at *getla/angw*-ritualet først er gjennomført, en regel som igjen ikke omfatter bønner. Bønner brukes i all hovedsak til subsistens, og dyrkes ved hjelp av *slaqwe*. Innhøstingen markeres med tradisjonelle dansearrangementer.

Ifølge Raikes (1975a: 133) brukes hvete som mat bare i mangel på noe annet, hvilket i praksis vil si hungersnød, og de forskjellige delene av jordbrukssyklusen er mekanisert. Det er ikke beskrevet *slaqwe* i forbindelse med dyrking av hvete fra noen del av Mbulu eller Hanang.

Tidsfaktoren, eller med hvilken historisk varighet de ulike planteslagene har vært dyrket, ser ut til å være korrelerende med i hvilken grad de inngår i symbolske eller rituelle sammenhenger. Mais som kanskje har vært dyrket av iraqwene i 200 år er altså mindre integrert i rituelle sammenhenger enn hirse, bønner som har vært dyrket i 100 år atskillig mindre, og hvete som ble introdusert for 50 år siden inngår ikke i det hele tatt i symbolske eller rituelle sammenhenger.

Integrering eller ritualisering synes igjen å korrelere med i hvor stor grad de ulike planteslagene er beskyttet av barrierer mot anvendelse i upersonlige relasjoner eller monetarisering, og det er neppe helt tilfeldig at det var et helt nytt planteslag (hvete) som skapte den eksplosive utviklingen av kapitalistisk jordbruk i Karatu.

## Individet og "autoritative idéer

Når jeg har funnet det fruktbart å bruke begrepet "autoritativt nivå" om idémessige sammenhenger, og framstilt bestandighet som et av dets karakteristika, har jeg referert til kultur som et system av *dette* idéer og verdier. Hvis en fokuserer nærmere på enkeltmennesker, hvis idéers innbyrdes konvergens utgjør det en kan kalle *delt* kultur, blir de "autoritative" idéene ikke så rigide lenger.

Jeg håper å ha fått fram i løpet av denne oppgaven at det er meningsfullt å bruke betegnelsen "iraqw" på noe som virkelig eksisterer, men også at det begrepet impliserer, iraqw samfunn, kultur og identitet har vært - og er - gjenstand for endring. Det faktum at begrepet "iraqw" brukes og finnes meningsfullt av iraqwer og andre indikerer at det er kontinuitet i endringen, noe jeg betrakter som et resultat av tilstedeværelsen av "autoritative" kulturelle idéer, samt at de beskyttes og markeres overfor omgivelsene de står i forhold til.

Enkelte mennesker, som etter slektskapskriterier er "iraqw", foretrekker imidlertid å bruke en annen betegnelse på sin identitet. De er waswahili ifølge seg selv og andre, og *ikke* iraqw eller den mer generelle betegnelsen som brukes på swahili om iraqwene, tatogaene og maasaiene: "watu wa kabila" eller "stammefolk". Det som karakteriserer waswahili som "egentlig" er iraqwer, er at de har brutt en rekke bånd til hva "iraqwhet" står for. Som jeg har vist tidligere har de gjerne fått utdanning, og de tar eksplisitt avstand fra tradisjonell religion og "primitive" elementer som *meeta* og *daari*. De deltar i liten eller ingen grad ved tradisjonelle ritualer og sosiale anledninger, og de har videre skiftet religiøs tilknytning. Ved hjelp av nye og alternative symboler, søker waswahili å skape avstand til det som formidler "iraqwhet", f.eks. *buura*, stokk og klesdrakt, og altså selve betegnelsen "iraqw".

Skiftet av betegnelse synes å reflektere noe som må kunne karakteriseres som diskontinuitet i identitet og radikal endring av ens posisjon i forhold til resten av samfunnet, og i forhold til iraqw "autoritative" idéer. Jeg har tidligere vist at det samme skjer med tatogaenes smeder som blir iraqw, hvor en også finner et skifte m.h.t. betegnelse.

Slike prosesser har imidlertid fram til idag ikke vært representative for det store flertall av folk med iraqw opprinnelse i Maghang. Når det som er iraqw endres, skjer dette innenfor et rammeverk som nettopp er iraqw. Eller sagt på en annen måte: den nye virkeligheten integreres inn i et iraqw rammeverk, og ikke slik waswahili forsøker å få til: å integrere seg selv i en ny virkelighet.



## Konklusjon

Jeg har forsøkt å belyse hvordan iraqwene på en rekke ulike måter har skapt konsistens mellom religiøse idéer og opplevd virkelighet, og at dette ikke bare kan betraktes som et utslag av sterk religiøs endring, men også som prosedyrer som sikrer kontinuitet i visse grunnleggende kulturelle strukturer. Dette bildet av høy grad av adaptivitet og kontinuitet, kontrasterer med utviklingen blant flere av nabofolkene.

En finner at stereotypiene om barabaigene som et konservativt folk i stor grad må kunne sies å reflektere faktiske karakteristika ved dem. I møtet med en endret virkelighet som er uforenlig med deres tradisjoner, har disse blitt forsøkt opprettholdt og i et konflikterende forhold til omverdenen, noe som har hatt en rekke tragiske konsekvenser for deres plass i det moderne Tanzania. Beskrivelsene fra multietniske samfunn som Mangola (Ishige 1969) og Mto wa Mbu (Arens 1979) vitner om radikale kulturelle endringsprosesser blant de bantu-talende innbyggerne der. Det typiske for disse folkene er at de er "swahilifisert" og islamisert eller kristnet, og selv om de oppviser synkretistiske trekk, tar de ofte i ord og handling avstand fra sin opprinnelige etniske gruppes tradisjoner.

Da nilotiske og bantu-talende folk begynte å ekspandere inn i Øst-Afrika, var området allerede befolket av kushitter som dyrket jorda og holdt husdyr. Resultatet av de interetniske prosessene som fulgte ble at bantuene og nilotene fortrenget eller assimilerte de kushittiske folkene, og kom etterhvert til å dominere det aller meste av Øst-Afrika. Iraqw-folket og deres språk representerer et unntak fra denne generelle historiske utviklingen, og utgjør idag - sammen med enkelte andre mindre grupper - en isolert kushittisk lomme på det lingvistiske kartet. Dette lingvistiske særtrekket ved iraqwene har paralleller innen sosial struktur og kultur, og også m.h.t. deres fysiske karakteristika.

Det er ingen tegn til at iraqwene er i ferd med å assimileres eller fortrenkes av andre nabofolk, slik som skjedde - og er iferd med å skje - med deres øvrige lingvistiske slektninger. Tvertimot, iraqwene som språklig, etnisk og territoriell gruppe ser ut til å ekspandere på andre nabofolks bekostning på en måte som savner sidestykke i Tanzania i dette århundret.

Det er kanskje litt pompøst, men likefullt nærliggende å foreslå at den sterke overlevelseserven iraqw samfunn og kultur har oppvist i møtet med ulike, tildels massive ytre påvirkninger, kan forklares ved hjelp av prosesser og prosedyrer jeg har redegjort for i denne oppgaven. Det avgjørende synes å være at når iraqwene har tilpasset seg til, og integrert trekk ved en endret virkelighet, har de på ulike måter også beskyttet seg mot de potensielt disruptive sidene ved den.

## Appendiks: Ordliste

<i>aako</i>	eldre mann
<i>bariisee</i>	fl. av <i>aako</i>
<i>barsi</i>	gress brukt ved rituelle anledninger
<i>bayni</i>	sanksjonsform som innebærer sosial isolasjon
<i>buura</i>	øl brygget på hirse, eller hirse og mais
<i>buurá slaqwe</i>	øl-dugnad
<i>buusa</i>	øl brygget på hirse og mais
<i>daa/alusmo</i> (fl: <i>daa/aluuse</i> )	trollmann ("sorcerer")
<i>daari</i>	trolldom
<i>fiiro</i>	type rituell bønn
<i>getla/angw</i>	innhøstingsrituale
<i>gi'i</i> (fl: <i>giusee</i> )	en avdøds ånd
<i>harér hhantee</i>	"skygge-kone" ("ghost wife")
<i>hat'tik</i>	brudd på incest-reglene ved giftemål
<i>hoomo</i> (fl: <i>hooma</i> )	person fra fremmed etnisk gruppe, fiende
<i>ilwa</i>	melk
<i>inqwaari</i>	kast som brukes om skuldrene
<i>Irqwa Da/áw</i>	område sentralt i Mbulu, betraktes som iraqwenes "hjemland"
<i>irange</i>	incest, eller incest-assosierte handlinger
<i>kahamusmo</i> (fl: <i>kahamusee</i> )	rituell leder, landutdeler
<i>kareermo</i> (fl: <i>karera</i> )	smed
<i>kwasleema</i>	møte, rådsmøte
<i>Looaa</i>	allmektig åndsvesen
<i>lo'o</i>	forbannelse
<i>maangwre</i>	hirse, øl brygget utelukkende på hirse og vann
<i>maanimo</i> (fl: <i>maanda</i> )	bantu-talende person
<i>Ma'angwatay</i>	iraqwenes tilholdssted før flukten til <i>Irqwa Da/áw</i>
<i>maasáy</i>	medisin, rituale for beskyttelse av et bestemt landområde
<i>meeta</i>	urenhetstilstand

metimani

*Netlangw*

*ohome*

*qware/amo*

*qwaslarmo* (fl: *qwaslare*)

*slaqwe*

*sluufay*

*tarmo* (fl: *tara*)

*xwaante*

swahili-talende personers betegnelse for  
*meeta*

vann- eller jord-ånder som bl.a. er årsak  
til *meeta*

gaver som sendes *qwaslare*

kalebass som brukes som drikkebeholder

rituell ekspert

dugnad

type rituell bønn

tatoga-talende person

majsavling

## Litteraturliste

Acland, J. D.

1971. *East African crops*. London: Longman.

*Africa Events*

Nov. 1990: 31-35. "Trespassers on their own land."

Apr. 1993: 30-31. "Special Report, Tanzania: Where rights didn't apply"

*Africa Watch*

12. March, 1990: "Tanzania: Executive order denies land rights - Barbaig suffer beatings, arson and criminal charges." London: News from Africa Watch.

Ambrose, Stanley H.

1982. Archaeology and linguistic reconstructions of history in East Africa. I: C. Ehret & M. Posnansky (eds.): *The archaeological and linguistic reconstruction of African history*.

Arens, William

1973. Tribalism and the polyethnic community. *Man*, 8(3): 441-450.

1975. The Waswahili: The social history of an ethnic group. *Africa*, 45: 426-438.

1979. *On the frontier of change. Mto wa Mbu, Tanzania*. The University of Michigan Press.

Austen, Ralph A.

1969. Ntemship, trade, and statebuilding. Political development among the western Bantu of Tanzania. I: D. McCall, N. R. Bennett and J. Butler (eds.): *Eastern African History, Boston University Papers in African Studies*, 3. New York: Praeger.

Austin, J. L.

1962. *How to do things with words*. Oxford: Clarendon Press.

Bagshawe, F. J.

1925. Peoples of the Happy Valley, East Africa. Part I-III. *Journal of the Royal African Society*, 24: 24-33, 117-129, 219-247.

1926. Peoples of the Happy Valley. Part IV. *Journal of the Royal African Society*, 25: 59-74.

Barley, Nigel

1983. *The innocent anthropologist: Notes from a mud hut*. London: Penguin Books (1986 edition).

- Barth, Fredrik  
 1970. Introduction. In: F. Barth (ed.): *Ethnic groups and boundaries*. Oslo: Universitetsforlaget.  
 1981. *Process and form in social life*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Baumann, Oscar  
 1894. *Durch Massailand zur Nilquelle: Reisen und Forschungen der Massai-Expedition*. New York: Johnson Reprint, 1968.
- Beidelman, Thomas  
 1961. Beer drinking and cattle theft in Ukaguru: Intertribal relations in a Tanganyika chiefdom. *American Anthropologist*, 63: 534-549.  
 1982. Book review: R. J. Thornton: Space, time and culture among the Iraqw of Tanzania. *Anthropos*, 77(1-2): 290-292.
- Berntsen, John L.  
 1976. The Maasai and their neighbors: Variables of interaction. *African Economic History*, 2: 1-11.
- Bloch, Maurice  
 1986. *From blessing to violence: history and ideology in the circumcision ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press.  
 1989. Ritual, history and power. *London School of Economics Monographs on Social Anthropology*, 58. London: The Athlone Press.
- Bloch, Maurice & Jonathan Parry  
 1989. Introduction. In: Maurice Bloch & Jonathan Parry (eds.): *Money and the morality of exchange*. Cambridge University Press.
- Blystad, Astrid  
 1991. Personlig kommunikasjon.  
 1992. *The pastoral Barabaig: Fertility, recycling and the social order*. Hovedfagsoppgave i sosialantropologi, Universitetet i Bergen.
- Blystad, Astrid, Odd Evjen and Grethe H. Evjen  
 1990. *Feasibility study: Hanang District small scale project facility*. Upublisert, CIDA.
- Borgerhoff Mulder, Monique, Daniela Sieff & Momoya Merus  
 1989. Disturbed ancestors: Datoga history in the Ngorongoro Crater. *Swara*, 12(2): 32-35.
- Briarpatch*,  
 Sept. 1989. "An open letter to the Canadian people from the Barabaig of Tanzania."

- Broch-Due, Vigdis  
 1991. *The bodies within the body. Journeys in Turkana thought and practice.* Dr. Philos.-avhandling, Universitetet i Bergen.
- Bura, Mark T.  
 1974. The Wairaqw concepts og causation, diagnosis and treatment of disease. *Dar es Salaam Medical Journal*, 6(1): 55-61.  
 1984. *Pregnancy and child rearing practices among the Wairaqw of Tanzania.* Diplom-oppgave i Tropical Child Health, University of Liverpool.
- Burra, J. M.  
 1985. *African indigenous education as practised by the Iraqw of Tanzania.* Upublisert B. Ed. paper (Ed 305), University of Dar es Salaam
- Burton, J. W.  
 1981. Book review: R. J. Thornton: Space, time and culture among the Iraqw of Tanzania. *American Anthropologist*, 83(3): 690-691.
- Coulson, Andrew  
 1982. *Tanzania. A political economy.* Oxford: Carendon Press.
- Daily News*,  
 April, 1991. "Barabaigs "invade" Mbeya, Iringa."
- Douglas, Mary  
 1966. *Purity and danger. An analysis of concepts of pollution and taboo.* London: Routledge and Kegan Paul.
- Diyamett, M. L. N.  
 1972. *Iraqw wordlist.* Upublisert, Department of Foreign Languages and Linguistics, University of Dar es Salaam.
- Eastman, Carol M.  
 1971. Who are the Waswahili? *Africa*, 41: 228-236.
- Ehret, Christopher  
 1967. Cattlekeeping and milking in Eastern and South African history. The linguistic evidence. *Journal of African History*, 8(1): 1-17.  
 1971. *Southern Nilotic history.* Evanston, Illinois: Northwestern University Press.  
 1984. Between the coast and the great lakes. I: D. T. Niane: *General History of Africa, IV: Africa from the twelfth to the sixteenth century.* London: Heinemann.
- Evans-Pritchard, E. E.  
 1936. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande.* Oxford: Clarendon Press.
- Faust, Harold  
 1969. Courtship via murder. *World encounter*, 6(3): 1-7.

- Fleming, H. C.  
 1969. Asa and Aramik. Cushitic hunters in the Masai land. *Ethnology*, 8(1): 1-36.
- Fosbrooke, H. A.  
 1948. An administrative survey of the Maasai social system. *Tanganyika Notes and Records*, 26: 1-50.  
 1954. The defensive measures of certain tribes in North-Eastern Tanzania. *Tanganyika Notes and Records*, 36: 50-57.
- Fouquet, R.  
 n.d. *Le peuple Irakou. Son histoire et ses mœurs.*
- Fukui, Katsuyoshi  
 1969. The subsistence economy of the agrico-pastoral Iraqw. *Kyoto University African Studies*, 4: 41-76.  
 1970a. Alcoholic drinks of the Iraqw. *Kyoto University African Studies*, 5: 125-148.  
 1970b. Migration and settlement of the Iraqw in Hanang Area. *Kyoto University African Studies*, 5: 102-124.
- Galaty, J. G.  
 1982. Being "Maasai"; being "people-of-cattle": Ethnic shifters in East Africa. *American Ethnologist*, 9(1): 1-23.  
 1988. Introduction. I: T. ole Saitoti: *The worlds of a Maasai warrior.*
- Geertz, Clifford  
 1957. Ritual and social change: A Javanese example. *American Anthropologist*, 59: 32-54.  
 1966. Religion as a cultural system. I: M. Banton (ed.): *Anthropological approaches to the study of religion.* London: Tavistock Publications.
- Goldthorpe, J. E. & F. B. Wilson  
 1960. Tribal maps of East Africa and Zanzibar. *East African Studies*, 13. Kampala: East African Institute of Social Research.
- Gray, Robert F.  
 1955. The Mbugwe tribe, origin and development. *Tanganyika Notes and Records*, 38: 39-50.
- Greenberg, Joseph H.  
 1963. *The languages of Africa.* Bloomington: Indiana University Press.
- Gulliver, P. H.  
 1965. The Arusha - economic and social change. I: Paul Bohannon & George Dalton (eds.): *Markets in Africa: Eight subsistence economies in transition.* New York: Doubleday.

- Gwassa, G. C. K.  
 1969. The German intervention and African resistance in Tanzania. I: I. N. Kimambo og A. J. Temu (eds.): *A history of Tanzania*. Nairobi: Heinemann Educational Books.
- Hammond-Tooke, W. D.  
 1981. Book review: R. J. Thornton: Space, time and culture among the Iraqw of Tanzania. *Social Dynamics*, 7(1): 85.
- Hauge, Hans Egil  
 1971. Loa, the sun-deity of the Iraqw people. *Temenos*, 7: 50-57.  
 1981. *Iraqw religion and folklore*. Fjellhamar: World Folklore Society.
- Helmfrid, Sigrun and Torsten Persson  
 1986. Village afforestation in Tanzania: An assessment of forestry and socioeconomic aspects in Karatu, Arusha. *Working Paper*, 5. Development Study Unit, Department of Social Anthropology, University of Stockholm.
- Hemingway, Ernest  
 1935. *Green hills of Africa*. Penguin books (reprint 1976).
- Henin, Roushdi A. (ed.):  
 n.d. *The demography of Tanzania: An analysis of the 1973 national demographic survey*.
- Hopkins, Raymond F.  
 1971. *Political roles in a new state. Tanzanias first decade*. Yale University Press.
- Hunnestad, Steinar  
 1967. *Seier ved grensene. Gløtt fra norsk misjon i Tanzania*. Bergen: Lunde.
- Huntingford, G. W. B.  
 1953. The southern Nilo-Hamites. *Ethnographic Surveys of Africa, East Central Africa*, part 8. London: International African Institute.
- Hydén, Göran  
 1980. *Beyond ujamaa in Tanzania. Underdevelopment and an uncaptured peasantry*. London: Heinemann.
- Håland, Gunnar  
 1990. Øl og morsmelk. Symbol, moral og valg i Fur-samfunnet. *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 1: 3-16.



- Iliffe, John
- 1969a. The age of improvement and differentiation (1907-1945). I: I. N. Kimambo og A. J. Temu (eds.): *A history of Tanzania*. Nairobi: Heinemann Educational Books.
- 1969b. *Tanganyika under German rule*. Nairobi: East African Publishing House.
1979. A modern history of Tanganyika. *African Studies Series*, 25. Cambridge University Press.
1983. *The emergence of African capitalism*. London: Macmillan.
- Ingham, Kenneth
1962. *A history of East Africa*. London.
- Ishige, Naomichi
1969. On swahilization. *Kyoto University African Studies*, 4: 93-109.
- Jacobs, Alan H.
1979. Maasai inter-tribal relations: Belligerent herdsmen or peaceable pastoralists? *Senri Ethnological Studies*, 3: 33-52.
- Jackson, C. H. N.
1942. The Mangati. *Tanganyika Notes and Records*, 13: 6-13.
- Jaeger, Fritz
1911. *Das Hochland der Riesenkrater und die umliegenden Hochländer Deutsch-Ostafrikas*. Berlin: Mittler.
- Jellicoe, M.
1969. The Turu resistance movement. *Tanganyika Notes and Records*, 70: 1-12.
- Johansen, Anders
1981. *Feltarbeid i sosialantropologien: Fra observasjoner til data*. Upublisert.
- Johnson, C. B.
- n.d. *Iraqw-religionen*. Hovedfagsoppgave, Universitet i Oslo.
1966. Some aspects of Iraqw religion. *Tanzania Notes and Records*, 65: 53-57.
- Johnson, Frederick
1931. Kiniramba folk-tales. *Bantu Studies*, 5: 326-356.
- Jøssang, Jon
1959. *Mambo i Tanganyika*. Oslo: Lunde.

- Kamera, W. D.  
 1976. *Tales of Wairaqw of Tanzania*. Dar es Salaam: East African Litterature Bureau.  
 1978. *Hadithi za Wairaqw*. Dar es Salaam: East African Litterature Bureau.  
 1983. Marmo and Haragasi: Iraqw folk theatricals. *African Study Monographs*, 4: 107-118.  
 1986. Loo Ammohhuuma: An Iraqw reconciliation rite. *Anthropos*, 81: 137-149.  
 1988. Firro and slufay: The traditional litanies of the Iraqw. *African Study Monographs*, 8(4): 213-236.
- Keesing, Roger M.  
 1981. *Cultural anthropology. A contemporary perspective*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Kesby, John D.  
 1977. *The cultural regions of East Africa*. London: Academic Press.
- Kidamala, D. & E. R. Danielson  
 1961. A brief history of the Waniramba people up to the time of the german occupation. *Tanzania Notes and Records*, 56: 67-79.
- Kituyi, Mukhisa  
 1990. *Becoming Kenyans. Socioeconomic transformation of the pastoral Maasai*.
- Kjærby, Finn  
 1979. The development of agropastoralism among the Barabaig in Hanang District. *BRALUP Research Paper*, 56. University of Dar es Salaam.
- Klima, George  
 1965. *Kinship, property and jural relations among the Barabaig*. Upublisert Ph. D.-avhandling, University of California, Los Angeles.  
 1966. Jural relations between the sexes among the Barabaig. *Africa*, 34: 9-20.  
 1970. *The Barabaig, East African cattleherders*. New York: Holt.
- Kohl-Larsen, Ludwig  
 1958. *Der Hase mit den Schuhen: Tiergeschichten der Iraku*. Kassel: Erich Röth Verlag.  
 1963. *Das Kürbisungeheuer und die Ama'irmi*. Kassel: Erich Röth Verlag.  
 1964. *Schwarzer Eulenspiegel*. Kassel: Erich Röth Verlag.

- Kurtz, Laura S.  
 1978. *Historical dictionary of Tanzania*. Metuchen, N.J./London: The Scarecrow Press.
- Lane, Charles Robert  
 1990. Barabaig natural resource management: Sustainable land use under threat of destruction. *UNRISD Discussion Paper*, 12. Geneva: UNRISD.  
 1991. *Alienation of Barabaig Pasture Land: Policy implications for pastoral development in Tanzania*. Ph.D-avhandling, University of Sussex, Brighton.
- Lane, Charles Robert & J. Pretty  
 1989. Displaced pastoralists and transferred wheat technology in Tanzania. *Gatekeeper Series*, no.SA20, International Institute for Environment and Development, London.
- Lawi, Y. Q.  
 1992. "Modernization" and the de-harmonization of the man-nature relationship: The case of the agrico-pastoral Iraqw of the old Mbulu District. I: Peter G. Forster and Sam Maghimbi (eds.): *The Tanzanian peasantry: Economy in crisis*. England: Ashgate Publishing Company.
- Leakey, L. S. B.  
 1936. Preliminary report on examination of the Engaruka ruins. *Tanganyika Notes and Records*, 1: 57-60.
- Lees, E. C. L.  
 1936. A note on the Wambulu. *Tanganyika Notes and Records*, 2: 106-107.
- Listowel, Judith  
 1965. *The making of Tanganyika*. London: Catto & Windus.
- Loiske, Vesa Matti  
 1990. Political adaption: The case of the Wabarabaig in Hanang District, Tanzania. I: M. Bovin and L. Manger (eds.): *Adaptive strategies in arid lands*. Uppsala: Scandinavian Institute of African Studies.
- Maghway, Josaphat Baran  
 n.d. *Wa-Iraqw, ngoma ya harusi ya kimila*. Upublisert artikkel.  
 1989. A vocabulary of Iraqw. *Occational Paper*, Department of Foreign Languages and Linguistics, University of Dar es Salaam.
- Malley, A. L.  
 1970. *Village development leadership effectiveness. The case of Dareda*. Upublisert dissertation in political science, The University College, Dar es Salaam.

- Marmo, Philip S.  
 1989. *The Barbaig/Nafco land conflict. Another observation.* Upublisert.
- Mathiya, Ibrahimu B.  
 1981. *Ibada ya asili katika ya jamii ya Kiiraqw kuhusianisha na ya kikristo.* K.K.K.T. Sinodi ya Mbulu.
- Meek, C. I.  
 1953. Stock reduction in the Mbulu Highlands, Tanganyika. *Journal of African Administration*, 5: 158-166.
- Mjøllhus, Mathias  
 1972. *Mangati, Tanzanias krigerske nomader.* Oslo: Lunde.
- Moffet, J. P. (ed.)  
 1958. *Handbook of Tanganyika.* Dar es Salaam: Government Printer.
- Moore, Henrietta  
 1986. *Space, text and gender.* Cambridge University Press.
- Moore, Sally F. & Paul Puritt  
 1977. *The Chagga and the Meru of Tanzania.* London: International African Institute.
- Mosses, Elikana, Odilia Basso, Gema Camily, Joseph Nicodemus, Geni Onisaeli, Sioni Yese & Florence Mungureza  
 1987. *The Iraqw history.* Sær oppgave under veiledning av William Naman, Dongobesh Secondary School.
- Mous, Maarten  
 1988a. Iraqw-English dictionary. Upublisert.  
 1988b. *Historia na mapokeo ya Wairaqw.* Upublisert.  
 1990a. Slufay text recorded in Kwermutl, Kainam. Upublisert.  
 1990c. Personlig kommunikasjon, desember 1990.  
 1991. Personlig kommunikasjon, august 1991.  
 1992. *A grammar of Iraqw.* Leiden: University of Leiden.
- Murdock, George P.  
 1959. *Africa, its peoples and their culture history.* New York: McGraw-Hill.
- Muriuki, G.  
 1974. *A history of the Kikuyu 1500-1900.* Oxford University Press.
- Naman, Naftali  
 1991. Personlig kommunikasjon, november 1991.
- Ndagala, D. K.  
 1985. Attempts to develop the Hadzabe of Tanzania. *Nomadic Peoples*, 18: 17-26.  
 1990. Pastoralists and the state in Tanzania. *Nomadic Peoples*, 25-27: 51-64.

Newman, James L.

1970. *The ecological basis for subsistence change among the Sandawe of Tanzania*. Washington: National Academy of Sciences.

*Newsweek*,

26.Febr, 1968: 24 "Tanzania: The big cover-up."

28.Aug, 1972: 10-11 "Out of the stone age."

Ngaida, John

1975. *The concept of taboo "meta" among the Iraqw peoples and its hinderances to Christianity*. Upublisert avhandling fra Makumira College.

Nordbustad, Frøydis

1978a. *Muk uren mi aain?* Mbulu: Christian Literature Centre.

1978b. *Sinik geerankay*. Mbulu: Christian Literature Centre.

1982a. *Iraqw-English dictionary*. Mbulu: Christian Literature Centre.

1982b. *English-Iraqw dictionary*. Mbulu: Christian Literature Centre.

Nordbustad, F. & Ezra B. Naman

1978a. *Simbooya/Hadithi ya Simboya*. Mbulu: Christian Literature Centre.

1978b. *Iimu/ungw Yaamaa Iraqw / Mwanzo wa nchi ya Wairaqw*. Mbulu: Christian Literature Centre.

1978c. *Tiitar Iraqw. / Hadithi za Wairaqw*. Mbulu: Christian Literature Centre.

1985. *Lach. Tiitar Ookwa/angw nee Hhaawu / Hadithi ya sungura na fisi*. Mbulu: Christian Literature Centre.

Nyerere, Julius

1966. *Freedom and unity/Uhuru na umoja*. Oxford University Press.

Olsen, Ole Evjen

1990. Personlig kommunikasjon, januar, 1990.

Olsen, Svein Olav

1991. Hunters in a field of corn. *IWGIA Newsletter*, 1 (July/August 1991).

Paige, Karen Ericksen & Jeffery M. Paige

1981. *The politics of reproductive ritual*. University of California Press.

Pender-Cudlip, P.

1974. The Iramba and their neighbors. I: K. Ingham (ed.): *Foreign relations of African states*. London: Butterworths.

Perham, Margery

1976. *East African Journey. Kenya and Tanganyika, 1929-30*. London: Faber & Faber.

Quorro, J. S.

1971. Cell leaders in Mbulumbulu and the problems of effectiveness. I: J. H. Proctor (ed.): *The cell system and the TANU, Studies in Political Science*, 1: 50-56. Dar es Salaam: Tanzania Publishing House.

Raikes, Philip Lawrence

- 1975a. *The development of mechanized commercial wheat production in North Iraqw, Tanzania*. Upublisert Ph.D-avhandling, Stanford University, California.
- 1975b. Ujamaa and rural socialism. *Review of African Political Economy*, 3: 33-52.
- 1975c. Wheat production and the development of capitalism in North Iraqw. I: L. Cliffe (ed.): *Rural cooperation in Tanzania*. Dar es Salaam: Tanzania Publishing House.
1986. Eating the carrot and wielding the stick: The agricultural sector in Tanzania. I: Jannik Boesen et al. (eds.): *Tanzania, crisis and struggle for survival*. Uppsala: Scandinavian Institute of African Studies.

Ramadhani, Mzee Hernedi

1955. *Mapokeo ya historia ya Wa-Iraqw Mbulu*. Upublisert.

Rappaport, R.

1971. The sacred in human evolution. *Annual Review of Ecology and Systematics*, 2: 23-44.

Rekdal, Ole B.

1991. *Endring og kontinuitet i iraqw samfunn og kultur*. Upublisert hovedfagsoppgave i sosialantropologi, Universitet i Bergen.
1992. *Continuity and change in thought and practice: The case of milk and millet beer among the Iraqw of northern Tanzania*. Forthcoming.
1993. *Iraqw samfunn og kultur i møte med det biomedisinske paradigmet*. Paper presentert i forbindelse med en workshop i medisinsk antropologi, Oslo 19-30/4, 1993.

Rigby, Peter

1982. Book review: R. J. Thornton: Space, time and culture among the Iraqw of Tanzania. *Man*, 17(2): 381-382.

Robbins, Lester E.

1982. Book review: R. J. Thornton: Space, time and culture among the Iraqw of Tanzania. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 21(2): 182-184.

Roberts, Andrew

1969. Political change in the nineteenth century. I: I. N. Kimambo & A. J. Temu (eds.): *A history of Tanzania*. Nairobi: Heinemann Educational Books.

- Sahlins, Marshall D.  
 1961. The segmentary lineage: An organization of predatory expansion. *American Anthropologist*, 63: 322-343.  
 1972. *Stone age economics*. Chicago: Aldine Atherton.
- Saitoti, Tepilit ole  
 1988. *The worlds of a Maasai warrior*. London: Andre Deutsch.
- Schneider, H. K.  
 1970. *The Wahi Wanyaturu*. Chicago: Aldine.
- Schultz, J.  
 1971. *Agrarlandschaftliche Veränderungen in Tanzania*. München: Weltforum Verlag.
- Setréus, Jan  
 1991. *Datoga - Warriors transgressing moral order*. Upublisert studentoppgave, Kulturanthropologiska Institutionen, Uppsala Universitet.
- Shorter, Aylward  
 1973. *East African Societies*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Simrnel, Georg  
 1982. *The philosophy of money*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Southall, Aidan W.  
 1961. Population movements of East Africa. I: K. M. Barbour & R. M. Prothero (eds.): *Essays on African population*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Standard Swahili-English Dictionary*,  
 1987. Oxford University Press.
- Sturdy, D.  
 1936. Agricultural notes. *Tanganyika Notes and Records*, 1: 52-56.
- Sutton, J. E. G.  
 1966. The archaeology and early pre-history of the highlands of Kenya and northern Tanzania. *Azania*, 1(37): 37-57.  
 1969. The peopling of Tanzania. I: I. N. Kimambo & A. J. Temu (eds.): *A history of Tanzania*. Nairobi: Heinemann Educational Books.  
 1981. East Africa before the seventh century. I: G. Mokhtar (ed.): *General History of Africa: II: Ancient civilizations of Africa*. London: Heinemann.
- Talle, Aud  
 1974. *Økonomiske dilemmaer i kombinasjon av buskapshold og økonomisk jordbruk*. Upublisert Mag. art.-avhandling, Universitetet i Oslo.  
 1990. Ways of milk and meat among the Maasai: Gender identity and food resources in a pastoral economy. I: G. Pálsson (ed.): *From water to world-making: African models and arid lands*. Uppsala:

Scandinavian Institute of African Studies.

Talle, Aud & Stig Holmqvist

1979. *Barheida og dei tre konene hans*. Oslo: Det Norske Samlaget.

Tanzania, The United Republic of,

1978. *Population census: preliminary reports*. Bureau of Statistics, Ministry of Finance and Planning, Dar es Salaam.

1988. *Population census*. Bureau of Statistics, Ministry of Finance and Planning, Dar es Salaam.

Ten Raa, Eric

1986. The acquisition of cattle by hunter-gatherers: A traumatic experience in cultural change. *Sprache und Geschichte in Afrika*, 7(2): 361-74.

Thomas, G.

1969. From enclave to new frontier: Iraqw responses to natural and human hazards under conditions of environmental change. I: J. L. Newman (ed.): *Environmental evaluations and rural adjustment in Eastern Africa*. Syracuse.

Thornton, Robert James

1980. *Space, time and culture among the Iraqw of Tanzania*. New York: Academic Press.

1982. Modelling of spatial relations in a boundary-marking ritual of the Iraqw of Tanzania. *Man*, 17(3): 528-545.

*Time*,

24.Nov. 1967: 31 "Tanzania: Dressing up the Masai."

Tomikawa, Morimichi

1966. Locality Groups of the Datoga. *Kyoto University African Studies*, 1: 207-230.

1970. The distribution and the migration of Datoga tribe. *Kyoto University African Studies*, 5: 1-46.

1972. Cattle brands of the Datoga. *Kyoto University African Studies*, 7: 1-35.

1978. Family and daily life - An ethnography of the Datoga pastoralists in Mangola. *Senri Ethnological Studies*, 1: 1-36.

1979. The migrations and inter-tribal relations of the pastoral Datoga. *Senri Ethnological Studies*, 3: 15-31.

Tommassoli, Massimo

1986. Migration, colonization and technological innovation among the Iraqw: The case of Mbulumbulu, Tanzania. *Africa (Italia)*, 41(1): 1-46.



- Tordoff, William  
 1967. *Government and politics in Tanzania*. Nairobi: East African Publishing House.
- Tucker, A. N.  
 1967. Fringe Cushitic. An experiment in typological comparison. *Bulletin of the School of African and Oriental Studies*, 30: 655-680.  
 London: University of London.
- Tucker, A. N. & Mary Bryan  
 1956. *The non-Bantu languages of northern East Africa*. London: Oxford University Press for International African Institute.
- Umesao, Tadao  
 1966. Families and herds of the Datoga pastoral society -an analysis of the cattle naming system. *Kyoto University African Studies*, 1: 173-206.  
 1969a. The meaning and the structure of the dwellings of the Datoga. *Kyoto University African Studies*, 3: 55-76.  
 1969b. Hunting culture of the pastoral Datoga. *Kyoto University African Studies*, 3: 77-92.
- Urgent Action Bulletin*,  
 Jan. 1990: "Tanzania: Wheat farms engulf the land of the Barabaig."  
 London: Survival International.
- Wada, Shohei  
 1969a. Territorial expansion of the Iraqw. *Kyoto University African Studies*, 3: 115-132.  
 1969b. Local groups of the Iraqw, their structure and functions. *Kyoto University African Studies*, 3: 109-131.  
 1971. Marriage ceremonies and customs among the Iraqw of Tanzania. *Kyoto University African Studies*, 6: 31-52.  
 1973. *Iraqw basic vocabulary with Swahili equivalents*. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa.  
 1975. Political history of the Mbulu District. *Kyoto University African Studies*, 9: 45-68.  
 1976. Hadithi za mapokeo ya Wa-Iraqw. I: V. Tomikawa (ed.): *African Language and Ethnography*. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa.  
 1978. Slufay. Notes on an Iraqw ritual Prayer. *Senri Ethnological Studies*, 1: 37-53.  
 1980. Two Iraqw Marriage Rituals. *Senri Ethnological Studies*, 6: 79-91.  
 1984. Female initiation rites of the Iraqw and the Gorowa. *Senri Ethnological Studies*, 15: 187-196.

- Waller, Richard
1985. Ecology, migration, and expansion in East Africa. *African Affairs*, 84: 347-370.
1988. Emutai: Crisis and response in Maasailand 1883-1902. I: D. Johnson & D. Anderson (eds.): *The ecology of survival: Case studies from Northeast African History*. London: Lester Crook Academic Publishing.
- Wazaki, Yoiti
1966. Chama: An African native concept of group integration.- A case of a little village "Mangola" Tanzania. *Kyoto University African Studies*, 1: 231-255.
1970. On the tribes of Mangola Village. *Kyoto University African Studies*, 5: 47-80.
- Werther, C. W.
1898. *Die mittleren Hochlander des nördlichen Deutsch-Ostafrika*. Berlin: Herman Paetel.
- Westphal, E. O. J.
1956. The non-Bantu languages of Southern Africa. I: A. N. Tucker & M. Bryan: *The non-Bantu languages of Northern East Africa*: London: Oxford University Press.
- Whisson, M. G.
1983. Book review: R. J. Thornton: Space, time and culture among the Iraqw of Tanzania. *African Studies*, 42(1): 93-94.
- Whiteley, W. H.
1953. Studies in Iraqw. An introduction. *East African Linguistic Studies*, 1.
1954. *An introduction to the study of Iraqw*. Kampala: East African Institute of Social Research.
1958. *A short description of item categories in Iraqw*. Kampala: East African Institute of Social Research.
- Wilson, G. McL.
1952. The Tatoga of Tanganyika, Part I. *Tanganyika Notes and Records*, 33: 34-47.
1953. The Tatoga of Tanganyika, Part II. *Tanganyika Notes and Records*, 35: 35-56.

Winter, Edward H.

- 1955. Some aspects of political organization and land tenure among the Iraqw. *Kyoto University African Studies*, 2: 1-29.
- 1962. Livestock markets among the Iraqw of Northern Tanganyika. I: P. Bohannon & G. Dalton (eds.): *Markets in Africa*. Northwestern University Press.
- 1964. The slaughter of a bull, a study of cosmology and ritual. I: R. A. Manners (ed.): *Process and pattern in culture*. Chicago: Aldine.
- 1966. Territorial groupings and religion among the Iraqw. I: M. Banton (ed.): *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock.

Winter, E. H. & L. Molyneux

- 1963. Population patterns and problems among the Iraqw. *Ethnology*, 2(4): 490-505.

Woodburn, James

- 1982. Social dimensions of death in four African hunting and gathering societies. I: M. Bloch & J. Parry (eds.): *Death and the regeneration of life*. Cambridge University Press.

Yoneyama, T.

- 1969. The life and society of the Iraqw, introductory remarks. *Kyoto University African Studies*, 4: 78-114.
- 1970. Some basic notions among the Iraqw of Northern Tanzania. *Kyoto University African Studies*, 5: 81-100.

Årheim, Kaj

- 1987. *Milk, meat and blood. Diet as a cultural code among the pastoral Maasai*. Upublisert.







