

Kulturell kommunikasjon og forståelse som redskap i forebygging av kvinnelig omskjæring

Rachel Issa Djesa

Avhandling levert for graden Doctor Philosophiae – Oktober 2016



**Kulturell kommunikasjon og forståelse som redskap i
forebygging av kvinnelig omskjæring**

Rachel Issa Djesa

Avhandling levert for graden doctor philosophiae

**UiT Norges arktiske universitet
Fakultetet for humaniora, samfunnsvitenskap og lærerutdanning**

Oktober 2016

Forord

Denne avhandlingen har vært en lang og lærerik reise. Jeg kjenner meg privilegert som har fått muligheten til å gjennomføre dette arbeidet. Avhandlingen er et bevis på makten i solidaritet mellom kvinner, og et håp om at kvinnelig omskjæring kan stoppes i den form den har i dag.

I løpet av alle disse årene har mange bidratt til prosjektet. Først og fremst vil jeg takke Nina Foss og Bjørg Berge Skåra som inkluderte meg i det nasjonale prosjektet for å forebygge kvinnelig omskjæring. Takk til alle samarbeidspartnere i forebyggingsarbeidet, særlig i samarbeidet mellom den somaliske kvinnegruppen i Tromsø og Kvinneklinikken ved Universitetssykehuset i Nord-Norge. Spesielt vil jeg nevne Borghild Rydland, Sigrid Tonsdag, Roon Egal Mohamed, Shamsa Osman, Heidi Elvemo og Ingrid Elisabeth Solheim. Spesiell takk til Kari Flo og Toril Hanson for et uvurderlig godt samarbeid med viktige og lange faglige samtaler.

På Senter for samiske studier har jeg nytt godt av det faglige og sosiale felleskapet. Dette har vært mitt andre hjem gjennom alle årene jeg har jobbet med forskningsarbeidet. Senteret har også bidratt med støtte til sluttlesning av avhandlingen. Tusen takk. Terje Lilleeng bidro med nødvendig språklig hjelp i startfasen. Hildegunn Bruland, Berit M. N. Eskonsipo, Bjørn Hatteng og Lilly Martinsen skal ha takk for oppmuntring, samt språklig og teknisk hjelp! Støtten fra Bjørg Evjen, har vært uvurderlig. Takk for at du har trodd på meg, og har gitt meg mot til å stå løpet ut! Tusen takk til Magnus Haug fra Orakeltjenesten for all teknisk hjelp, og til alle dere andre, som har vært viktige personer for meg gjennom denne reisen.

Lisbet Holtedahl har jobbet i over 40 år for jenters utdanning i Kamerun. Jeg ser på avhandlingen som et resultat av hennes arbeid. Takk for all støtte og inspirasjon. Jeg vil også takke Line Vråberg, Siri Johnsen, Liv Bodil Eide og Helen Veran for nyttige innspill. En stor takk går til Britt Kramvig for en uvurderlig sluttlesning.

Jeg er takknemlig for all støtte Audhild Sinnes og Jørgen Fandrem har ytt i denne perioden. De har bestandig hatt tid til å lytte, respondere på mine ulike tankerekker. At dere hele tiden har vært der, betydde mye for meg. Karen Strandenæs har med sin brede faglige bakgrunn vært en enestående samarbeidspartner gjennom tverrfaglige diskusjoner og samtaler knyttet til fag,

språk og kultur. Per Storlien, Bodil Strandenæs og Bjørn Strandenæs har stilt opp og lagt til rette for at vi kunne sitte mange timer til langt på natt for å overvinne språklige og kulturelle barrierer. Det har vært et tålmodighetskrevenende språkvaskarbeid, og en iherdig innsats som har gjort det mulig å rydde i tekst og tanker. Tusen, tusen takk! Sist og ikke minst, vil jeg takke min mor Satou Frida, min far Issac Paul, min kjære søster Christine Fanta, barnebarna Emilie-Satou Soggomba og Manon Mbanmbaane Soggomba, mine fire barn, Axel Strandenæs, Arsene Bawaapele, Annaelle Mbanmbaane, Anicet Soggomba og min kjæreste Thomas Strandenæs. Dere har stått ved siden av meg i alle disse årene med all mulig oppmuntring og tålmodighet. Dere har hjulpet meg på alle de måtene dere kan. Hver av dere betyr uendelig mye for meg. Mange, mange takk.

Tromsø, 2. oktober 2016

Rachel Issa Djesa

Sammendrag

Avhandlingen stiller spørsmål om hvorfor det er så vanskelig å forebygge kvinnelig omskjæring. Fra rundt år 2000 økte utfordringene med kvinnelig omskjæring i Norge fordi det kom mange flyktninger fra land der kvinnelig omskjæring er en utbredt praksis. På lik linje med mange andre land i Europa og verden forøvrig, har Norge satt seg som mål å bekjempe denne skikken. Det er innført et lovforbud mot kvinnelig omskjæring, men praksisen fortsetter likevel. Lovverket er med andre ord ikke alene tilstrekkelig til å avskaffe skikken. Kvinnelig omskjæring er et ømtålig tema som krever en tilnærming som skaper trygghet, tillit og forståelse. Dette behovet står i kontrast til dagens tilnærming som i stor grad består av lovforbud, straff og kontroll.

Avhandlingen tar for seg møtet mellom norske myndigheter, norske helsearbeidere og somaliske kvinner med fokus på hvordan de påvirker hverandre i samhandling omkring kvinnelig omskjæringsproblematikk. Avhandlingen som bygger på aksjonsforskning og film, analyserer forskjellige forebyggingspraksiser som jeg tok del i, kommunikasjonsutfordringer som oppstod mellom disse forskjellige aktørene og strategiene som ble brukt for å løse utfordringene. På bakgrunn av disse erfaringene drøftes hvilke muligheter for forebygging som skapes i møtet mellom de ulike aktørene, det vil si mellom de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring, og de som jobber med å bekjempe praksisen og hvilket handlingsrom som åpnes i de møter der partene arbeider med å finne felles referansepunkter og muligheter til overskridelser av egne forestillinger. I tillegg, hva utløser slike overskridelsesmuligheter? Ved hjelp av postkoloniale (feministiske) teoretiske perspektiver, samt kulturhistorisk aktivitetsteori (KHAT) ble motsetninger og de ofte, implisitte maktmessige ulikhetene i møte mellom de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring, og de som jobber med å bekjempe praksisen arbeidet frem.

Funnene viser betydningen av kommunikasjon og gjensidig kulturforståelse i forebyggingsarbeidet selv om dette ikke alltid er lett å oppnå. Fellesskapet som utviklet seg omkring felles aktiviteter ble en døråpner inn til situasjoner der åpenhet til hverandres kultur har gitt innsikt og skapt økt forståelse blant de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring, og de som jobber med å bekjempe praksisen. Med åpenhet kom nysgjerrighet på hverandres kultur, og etterhvert også trygghet. I prosessene knyttet til forebyggingsarbeidet ligger det muligheter som er av stor betydning for arbeidet med å forebygge kvinnelig

omskjæring. Prosessene kan bidra til å skape konkrete møtepunkter der forhandling kan skje, det kan foregå en likeverdig dialog mellom partene der muligheten for påvirkning og positiv utvikling er tilstede.

Nøkkelord

Kvinnelig omskjæring, forebygging, kulturmøte, normalitet, avvik, postkolonialisme, det tredje rommet, dialog, inter-kulturell kommunikasjon.

Summary

Through the use of action research and filming, this study investigated how Somali women, one of the groups that practice female circumcision, and Norwegian health workers working to prevent the practice, influence each other while interacting on and dealing with the issue of female circumcisions in the Norwegian city of Tromsø. The study thus seeks to address the following question: Why is it difficult to prevent female circumcision?

From around year 2000, the challenges of female circumcision increased in Norway due to the rise in the number of refugees from countries where female circumcision is a widespread practice. Norway, as many other countries in Europe and the world, has set the goal to eliminate this practice. Despite the existence of laws and policies to safeguard against female circumcision, the practice continues where many women and girls are at risk of undergoing the practice. Legislation alone is thus not sufficient to end the practice. Female circumcision is a sensitive subject that requires an approach that creates confidence, trust and understanding among both groups who practice it and those working to eliminate it. However, this need is in contrast to the current approaches that is used in preventing it, which largely consist of statutory prohibitions, penalties and control.

In this thesis, I refer to different prevention practices I participated in, the communication challenges that arose between the different stakeholders in the prevention work and the strategies used to solve these challenges. The study, therefore, discusses the opportunities for prevention that is created in the encounter between those who traditionally practice female circumcision, and those who work to end the practice. Using postcolonial (feminist) theoretical perspectives, and cultural-historical activity theory (CHAT), contradictions and often implicit power-related inequalities could be addressed.

The findings show that the value of mutual cultural understanding is crucial to the fight against female circumcision. By creating conditions that led to establishment of a third space, that is a space where intercultural communication could take place, opportunities for cultural change and exchange were created. Fellowship gained in and around common activities creates the important balance between the different cultures where increasing understanding led to more openness and curiosity towards the unknown and foreign culture. Arena of safety, trust, confidence and understanding could grow and open doors to changes far beyond dialog. In the

work to prevent female circumcision, processes that contribute to the creation of a third space where intercultural communication can take shape and enable the necessary changes to take place are of huge importance.

Keywords

Female circumcision, prevention, cultural encounters, normality and deviance, postcolonialism, the third space, dialog, intercultural communication.

Innholdsfortegnelse

Forord	i
Sammendrag	iii
Summary	v
Kapittel 1	1
KVINNELIG OMSKJÆRING: GAMMEL TRADISJON MED NYE UTFORDRINGER	1
Innledning og bakgrunn	1
Utvikling av problemstilling	3
Forskningsspørsmål	7
Tidligere forskning	9
Teoretiske perspektiver og tilnærminger	10
Metoder	11
Avhandlingens struktur	13
Kapittel 2	15
HISTORISK TILBAKEBLIKK OG SAMTIDIG FORSKNING	15
Forsvar eller antropologisk analyse av kvinnelig omskjæring	23
Menn føder ikke!	24
Har Vesten noe å lære de omskårede kvinnene?	25
Om Første Verdens kurrikulum om normal kropp	26
Å velge mellom kvinnelig omskjæring og ydmykelse	28
Strategier for forebygging av kvinnelig omskjæring i Norge	29
Kriminalisering som tilnærming i forebygging av kvinnelig omskjæring	29
Kulturforståelse, opplysning og dialog som tilnærming i forebygging av kvinnelig omskjæring	32
Dialog eller straff: hvilken av de to skal velges?	34
Oppsummering	36

Kapittel 3.....	39
TEORETISKE REFLEKSJONER OVER BEGREPER SOM BRUKES I ANALYSE AV DE FOREBYGGINGSPRAKSISER.....	39
Å bryte opp låste sosiale virkeligheter	39
Postkolonial teori som teoretisk utgangspunkt.....	40
Said og Orientalismen	45
De underordnedes taushet	46
Homi Bhabha og hybriditetsbegrepet.....	48
Kvinnelig omskjæring som fysisk inngrep og rituell handling	52
Dii-folkets praktisering av kvinnelig omskjæring.....	55
Kvinnelig omskjæring sett som avvik.....	57
Lengsel etter en sosial orden: normalitet som ordningsmåte	64
Kvinnelig omskjæring, migrasjon og en ny samfunnsorden	65
Interkulturell kommunikasjon i forebygging av kvinnelig omskjæring.....	66
Kvinnelig omskjæring og krysskulturell tilpasning	67
Tilpasning som problem, læring og vekst	70
"Møtet" i forebygging av kvinnelig omskjæring.....	71
Aktivitetsteori og forebygging av kvinnelig omskjæring	73
Krysskulturell tilpassing og den ekspansive læringen	75
Oppsummering	75
Kapittel 4.....	77
Å FINNE ET FORSKNINGSFELT OG EN METODE.....	77
Kvalitativ metode: en krevende vei å gå	77
Forskningsfeltet i Nord-Norge	82
Setermoen.....	84
«Du kan ikke møte de berørte ...»	86
Forskning sett som et problem	87

Betydningen av egne erfaringer med helsestasjon	90
Møtet med helsesøster for flyktninger og somaliske kvinner	93
Somalia sett fra en somalier	94
Var filmen et mislykket prosjekt?	96
Forskjellige forskningsstrategier	98
Aksjonsforskning	98
Uforutsigbarhet som et problem i aksjonsforskning	100
Seminarer som arenaer for oppdagelsesprosesser	102
«Hvor er ansiktet til disse kvinnene?»	102
Forskning som kommunikasjonspraksis	105
Film som verktøy i forskningsarbeidet.....	106
Observasjon og deltakende observasjon i forskningsarbeidet.....	108
Refleksivitet i forskningsarbeidet.....	108
Noen etiske betraktninger.....	110
Deltakelse og innflytelse – aksjonsforskningens dilemma	110
Oppsummering	111
Kapittel 5.....	113
KVINNELIG OMSKJÆRING SOM KOMMUNIKATIVE UTFORDRINGER	113
Kvinnelig omskjæring som problem, for hvem?.....	113
Å etablere kommunikative relasjoner: samhandling, språk og makt	116
Blir det tatt keisersnitt på norske kvinner?.....	122
«Jeg er forskjellig fra dukken!»	123
Kulturens konsekvenser	127
Endringsprosessen i kvinnegruppen.....	129
Oppsummering	132
Kapittel 6.....	135

**FORSKERENS IVER OG UTFORDRINGER MED Å FORMIDLE ERFARINGER
FRA FELTARBEIDET 135**

Nye utfordringer i den somaliske kvinnegruppen	135
Ingen møtte opp	137
«Nå kan vi møtes ...»	137
«Slutt å klage, Slutt å klage!»	138
Fra helsestasjon til Røde Kors	139
Undervisning i kulturforståelse og om kvinnelig omskjæring	139
«Jeg vil ikke se sånt!» - Om å bruke film og bilder i undervisning	142
Mot en krysskulturell forståelse av kvinnelig omskjæring	145
Visste dere at dere har lov til å ta abort?	148
Å skape felles forståelse: bunad, kvinnelig omskjæring og mat	152
Oppsummering	161

Kapittel 7 163

MOTSETNINGER OG PARADOKSER VED KVINNELIG OMSKJÆRING 163

En sensuell dans	163
Karneval som uttrykk for livsglede	166
Somaliske kvinner klemmt mellom kjønn, klasse og etnisitet /rase	170
Å involvere menn i forebygging av kvinnelig omskjæring	172
Kadras sak	173
Forarbeid til Trondheims-konferansen i 2007	173
En vanskelig, men viktig balansegang	177
Media som mur i arbeidet for å forebygge kvinnelig omskjæring	178
«185 norske jenter omskåret»	181
Strakstiltak: stand på Gardermoen	183
Menneskerettigheter som mur i tilnærming til kvinnelig omskjæring	185
Å bryte ned kulturelle murer	187

Norsk mat og forebygging av kvinnelig omskjæring.....	189
Oppsummering	190
Kapittel 8.....	193
NY ERKJENNELSE.....	193
Tatt-for-gitt forståelser	193
«Halvparten av somaliere kjønnslemlester jentene sine!»	195
Ideologisk sentrisitet og arbeidet med kvinnelig omskjæringsproblematikk.....	199
«Du er ikke takknemlig!» - Gjensidighet i relasjoner	201
Universitetet som arena for å tenke nytt.....	202
Oppsummering	206
Kapittel 9.....	209
HVORFOR ER DET SÅ VANSKELIG Å FOREBYGGE KVINNELIG OMSKJÆRING?	209
Det dominerende offentlig ordskiftet som hinder i forebyggende arbeid	211
Reproduksjon av myndighetenes språkbruk	212
Begrep skaper feil bilde.....	214
Harmonisering eller stigmatiering.....	215
Kompleksiteten kompliserer kommunikasjon.....	216
Tillit og premiss for god kommunikasjon	217
Kulturelle premisser i kommunikasjon	218
Mat som et medierende redskap.....	219
Mangfoldet som energetisk engasjement	221
Det tredje rommet som en modell for det forebyggende arbeidet.....	224
Aktører i det tredje rommet	226
Styrke og begrensning i egen tilnærming	227
Avsluttende bemerkninger	227
Referanseliste.....	231

Appendix 1: Praktisering av ny bestemmelse om avvergelsesplikt i lov om forbud mot kjønnslemlestelse	252
Appendix 2: Regjeringens innsats mot kjønnslemlestelse 2002	253
Appendix 3: Statens helsetilsyn Veileder for helsepersonell i Norge om kvinnelig omskjæring	254
Appendix 4: Utredning om klinisk observasjon av barns kjønnsorganer for å forebygge kjønnslemlestelse	255
Appendix 5: Handlingsplan 2008-2011: Handlingsplan mot kjønnslemlestelse.....	256
Appendix 6: Seminar om kvinnelig kjønnslemlestelse: Dialog er viktig.....	257
Appendix 7: Filmen «Så langt har vi komment ... rundt kvinnelig omskjæring».....	257

Liste over forkortelser

AIDOS	Italian Association for Women in Development
AU	African Union
CRR	Center for Reproductive Rights
E6	Europavei 6
FN	De Forente nasjoner
ICPD	International Conference on Population and Development
MVW	Mirroring Visual Writing in the Social Sciences
NPWJ	No Peace Without Justice
NRK	Norsk rikskringkasting
RAINBO	Research Action and Information for the Bodily Integrity for Women
TAMWA	Tanzanian Media Women's Association
UNFPA	United Nations Populations Fund
UNIFEM	United Nations Development Fund for Women
USAID	U.S. Agency for International Development
WHO	World Health Organization

Tabelloversikt

Tabell 1: Fire avviksparadigmer	63
Tabell 2: Directions of Growth	131
Tabell 3: Beskrivelse av Bunad.....	156
Tabell 4: Konkret beskrivelse av Bunad	157
Tabell 5: Sammenligning av Bunad og Kvinnelig omskjæring	158

Figuroversikt

Figur 1: Illustrasjon av en normal genitalia	53
Figur 2: Omskjæring type I, II, III, IV	54
Figur 3: Jordmødrene viser hvordan de leder en fødsel	143
Figur 4: En 15 år gammel konfirmant i bunad	154
Figur 5: Relasjonskart som viser prosessen for å komme i kontakt med imamene/somaliske menn	177
Figur 6: Interkulturell situasjon og det tredje rommet	225
Figur 7: Forskeren holder seminar om kvinnelig omskjæring	257

Kapittel 1

KVINNELIG OMSKJÆRING: GAMMEL TRADISJON MED NYE UTFORDRINGER

Innledning og bakgrunn

Høsten 2002 spurte en kollega om jeg ville være med i et prosjektarbeid om forebygging av kvinnelig omskjæring. Jeg visste lite om skikken selv om jeg kommer fra Afrika. Mannlig omskjæring praktiseres blant den befolkningsgruppen jeg tilhører og kjenner best, Dii folket i det nordlige Kamerun og er sentralt i den sosiale og politiske organisering av samfunnet¹. En symbolsk form for omskjæring blir også utført på jentenes kjønnsorgan². Likevel var både den kvinnelig omskjæringen og de sterke norske reaksjonene på praksisen jeg møtte i Norge ny og fremmed for meg.

For å motivere meg til å delta fortalte kollegaen om en film hun hadde sett for noen år siden. Filmen var laget av en lege tilknyttet "Leger uten grenser", fra et av landene på Afrikas horn. Hun beskrev hvor forferdelig hun syntes denne opplevelsen var. Bildene av hva kvinnelig omskjæring gjorde med de jentene hun så i filmen, og skadene de fikk når de senere skulle få barn, hadde satt spor. Hun fortalte om komplikasjoner når jentene skulle føde, noen ganger revnet alt nedentil for at barnet skulle komme ut. I tillegg risikerte disse jentene at urin- og avføringsvei ble til ett, organene mistet sin funksjon slik at urin og avføring ikke lenger kunne kontrolleres. Dette medførte dårlig lukt, som igjen førte til at disse jentene trakk seg ut av felleskap med andre. De ble utstøtt fra samfunnet. De eneste som oppsøkte dem for sosial omgang var andre som også var utstøtt, for eksempel spedalske. Legen i filmen brukte sin tid på å rekonstruere de skadde organene for å gi jentene et bedre liv.

Fra rundt år 2000 økte utfordringene med kvinnelig omskjæring i Norge fordi det kom mange flyktninger fra land der kvinnelig omskjæring er en utbredt praksis. På lik linje med mange andre land i Europa og verden forøvrig, hadde Norge satt seg som mål å bekjempe denne

¹ Rollefordeling mellom samfunnets forskjellige ættelinjer i forvaltning og gjennomføring av dette ritualet sikrer den sosiopolitiske maktbalansen i samfunnet. For mer informasjon om praksisen les Muller, 1993; 2002; 2008.

² Hvordan denne praksisen utøves kommer jeg tilbake til i kapittel 3.

skikken. Det var stort behov for kunnskap og kompetanse om fenomenet, særlig om hvordan man kunne forebygge utøvelsen av omskjæring. Historien kollegaen fortalte, gjorde sterkt inntrykk på meg. Jeg fant problemet med kvinnelig omskjæring forferdelig og alvorlig, og bestemte meg for at dette var en viktig sak å engasjere seg i. Jeg var nettopp ferdig med hovedfag i visuell antropologi, og hadde lært å bruke film i forskningen for å produsere og formidle antropologisk kunnskap. I arbeidet for å forebygge kvinnelig omskjæring kunne kunnskapen og ferdigheten nyttiggjøres, tenkte jeg. Og takket ja til å være med i prosjektet.

Jeg bestemte meg samtidig for å gjøre dette prosjektsarbeidet til inngangen til et doktorgradsstudie, både for å få en dypere faglig forankring, og for å finne løsninger som er basert på nytt forskningsmateriale. Prosjektsoppdraget var initiert av Sosial- og helse direktoratet, mens forskningsdelen var mitt innspill. Jeg fikk støtte til og aksept for å starte doktorgradsstudiet, men direktoratet presiserte at de ikke kunne bidra med annen finansiering enn det som allerede lå i prosjektet. Dette ble starten på en spennende, men lang og krevende forskningsreise.

I min hovedfagsoppgave Striden om skriften: Fra misjonær og proselytt, til antropolog og informant (Djesa, 2000; 2002), tok jeg opp problematikk omkring møtet mellom kulturer. Her beskrev og analyserte jeg den smerte og skade som mennesker kan oppleve ved raske og uforutsigbare kulturelle og sosiale endringer og endringsprosesser som medfører smerter og skader som kan oppstå i møtet mellom misjonær /antropologer og lokalbefolkning. Tilbudet om å delta i det nye prosjektet åpnet opp for å jobbe videre med samme tematikk. Det som i tillegg var nytt og spennende, var den geografiske lokaliseringen av forskningsfeltet. Mens feltarbeidet for hovedfagsavhandlingen fant sted i mitt eget samfunn i Kamerun, ville forskningen på dette temaet finne sted i Norge. Her fant jeg en mulighet til å bruke antropologi for å studere et afrikansk kulturelt fenomen i en europeisk kontekst. Eksilkonteksten til prosjektet åpnet for nye perspektiver i studien av skikken og for mulighet til å finne ut hvorfor det er så vanskelig å forebygge kvinnelig omskjæring.

I det som følger vil jeg ta leseren med inn i mitt eget møte med denne sammensatte og utfordrende problematikken. Jeg vil gjøre synlig hvordan jeg gradvis har beveget meg i dette komplekse feltet, og hvordan min forståelse av omskjæring som praksis har endret seg. I tillegg

vil jeg gjøre synlig de ulike perspektiver og anliggender som utøves av andre aktører i et større omland av NGO'er og institusjoner som ser dette som en av deres ansvarområder. Jeg vil vise til avgjørende funn i mitt forskningsarbeid som jeg mener kan påvirke og bidra til endring i holdning til, og forebyggende arbeid av kvinnelig omskjæring i den form den har i dag.

Utvikling av problemstilling

I antropologien har studier av kvinnelig omskjæring for det meste vært knyttet til studier av ritualer, særlig overgangsritualer eller initiering-praksiser som skal bidra til å lette overgangen mellom ulike sosiale posisjoner som fra barn til voksen. Empirisk dokumentasjon og analyser av riter og ritualer har vært gjort for å skape en bedre forståelse av posisjoner og utfordringer knyttet til overganger i folkegrupper som praktiserer omskjæring (Muller, 2002; DuPlooy, 2006). Den antropologiske interessen for disse ritualene de siste årene skyldes i vesentlig grad de kulturelle og helsemessige konflikter praksisen har ført med seg. I Norge, som i andre europeisk land der kvinnelig omskjæring ikke har noen tradisjon, er praksisen blitt møtt med sterke reaksjoner og sett på som overgrep. Mediene har tendert mot å drive sensasjonspregede formidling av ekstreme hendelser, i tillegg til å gi uttrykk for at de ser dette som brudd på menneskerettigheter. Dette har framprovosert stor motstand både nasjonalt og internasjonalt, i tillegg til at omfanget i perioder har vært blåst ut av proporsjoner. Møtet mellom de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring og de som jobber med å bekjempe tradisjonen, har vært opplevd som smertfull for begge parter. Eksempelvis beskriver Zeinab Eyega, en afrikansk kvinne som jobber med velferd for afrikanske innvandrere i USA, sin opplevelse av debatten omkring kvinnelig omskjæring som mer smertefull enn selve omskjæringen, «*The pain of hearing yourself described is more painful than being cut*» (Tierney, 2007). Debatten er slik sett blitt en annen og ny form for overgrep. Et overgrep som ikke etterlater synlige sår eller arr, men som til tross for de gode intensjonene både kan oppleves skadelig og destruktiv både for de kvinner dette gjelder og for det hjelpeapparatet som kan risikere å miste evnen til å foreta egne analyser og individuelle vurderinger. I Norge ser møter mellom omskårede kvinner og det norske samfunnet ofte ut til å være en gjensidig smertefull opplevelse (Talle, 2001; 2003; Johansen, 2006).

Mitt engasjement for tematikken henger sammen med norsk innsats mot praksisen og de konflikter som skapes mellom folkegrupper som praktiserer eller tradisjonelt har praktisert

kvinnelig omskjæring og de som jobber med å forebygge praksisen. Mitt utgangspunkt er at møte og kommunikasjon mellom mennesker kan være nøkkelement i sosial endring. Gjennom å investere i å etablere tillit kan kommunikasjon og dialog mellom de som møtes utgjøre en forskjell ved at smerte forebygges og lindres, og at endringsprosesser fasiliteres. Dette er krevende utfordringer. Jeg argumenterer for behov for flere gode konkrete eksempler på hvordan dette kan gjøres i praksis. Dette håper jeg mine analyser og denne avhandlingen kan bidra til.

Møter omkring kvinnelig omskjæring dreier seg om kulturmøter hvor dype og i enkelte tilfeller motstridende bilder av kjønn, kropp, kvinnelighet og helse møtes. Å forebygge kvinnelig omskjæring innebærer å undersøke og jobbe på tvers av kulturelle grenser. Det krever at folk med forskjellig kulturell bakgrunn samarbeider med hverandre og kan samle seg om noen felles mål. Det at partenes innbyrdes kulturforskjeller blir arbeidet fram og dermed gjort eksplisitte, er en avgjørende premiss for kommunikasjonen i arbeidet. Utfordringen er at dette også kan være negativt for kommunikasjonen i den forstand at det hindrer partene i å fullføre sitt mandat, eller i å ha et gjensidig positivt utbytte. Det er viktig at samarbeidet gir en vinn- vinn-situasjon i stedet for en null-sum-situasjon der den ene eller begge parter må tape (Johannessen, 2012). Interkulturell kommunikasjon er både en tilnærming og et perspektiv som søker å forstå kommunikasjonsprosesser på tvers av kulturelle grenser. Målet er å promotere positive relasjoner og forståelser mellom kulturer og folk (Jensen, 1998; Dahl, 2003; Asante, et al., 2008). Med utgangspunkt i dette perspektivet tar jeg sikte på å belyse noen aspekter ved konflikter i møtet omkring kvinnelig omskjæring, og å vise betydningen av kulturell kommunikasjon i arbeidet med å forebygge praksisen. Jeg vil undersøke om mangel på kommunikasjonen reflekterer koloniale maktstrukturer (Said, 1978; 2001). Hvilke premisser eller rammer ligger i arven fra fortiden, og hvordan kan disse hjelpe oss å forstå de nåtidige møter, og ikke minst hvilke redskaper trenger vi for at de kan endres?

Fra myndighetenes side ble «Loven om forbud mot kjønnslemlestelse» vedtatt i 1995. I 1999 ble det nedsatt en tverrdepartemental arbeidsgruppe som skulle intensivere myndighetenes arbeid mot kjønnslemlestelse og arbeide fram en handlingsplan. I 2000 kom «*Veileder for helsepersonell i Norge om kvinnelig omskjæring*», utarbeidet av Statens helsetilsyn. Hensikten med dokumentet var å hindre at unge jenter blir omskåret og å gi kvinner som allerede er

omskåret et fullverdig tilbud om behandling og rehabilitering. I 2001 ble den første handlingsplanen lagt fram. Handlingsplanen skulle bidra til forebyggende arbeid gjennom kompetanseoppbygging og informasjonstiltak i offentlige tjenester og i utdanningen til de ansatte i disse tjenestene. Store deler av handlingsplanen ble gjennomført som et treårig prosjekt, det nasjonale prosjektet Omsorg og Kunnskap mot Kvinnelig omskjæring (OK-prosjektet) (Johansen, 2006). Prosjektet startet opp i 2002 og rettet arbeidet særlig mot å utvikle materiell, bygge kompetanse og prøve ut metoder i arbeidet mot kjønnslemlestelse innen helsevesenet og aktuelle befolkningsgrupper. Noen deler av handlingsplanen ble gjennomført av Sosial- og helsedirektoratet. Det var her mitt doktorgradsprosjekt kom inn gjennom at jeg skulle bygge på det perspektiv og den kulturforståelse jeg hadde vist til i mitt tidligere arbeid (Djesa, 1998; 2000; 2002).

Begrepet forebygging er sentralt i avhandlingen. Da jeg begynte forskningsarbeidet var målet å finne ut hvordan man kunne forebygge kvinnelig omskjæring, med andre ord hvilke metoder som kunne tas i bruk for å forebygge praksisen. Det er vanskelig å gi en entydig definisjon på hva forebygging er. Etter Stein Mikkelsen er begrepet en mangetydig og positivt ladet betegnelse for forsøk på å eliminere eller begrense en uønsket utvikling. Begrepet ble opprinnelig utviklet innen helsesektoren og brukt i forbindelse med hygienearbeid og begrenning av smittekilder og sykdom. Innen det velferdspolitiske feltet retter forebygging seg mot forhindring av sosiale problemer (Mikkelsen, 2005). For Vegard A. Schancke (2001), varierer innholdet i begrepet etter hvilken tradisjon og grunntenkning som danner utgangspunkt for det forebyggende arbeidet – om det handler om forskning, utviklingsarbeid eller gjennomføring av konkrete program og tiltak. Forebygging er et samlebegrep på tenkning og tiltak som spenner vidt fra forsøk på å eliminere eller begrense en uønsket utvikling, til tiltak som fremmer livskvalitet og mestring. Den dreier seg både om å «vanne roser» og å «luke ugress» (St.meld. nr. 37, 1992-93; Schancke, 2001; 2005).

Disse bildene peker på to tradisjoner i forhold til forebyggende arbeid: Det sykdomsforebyggende («å luke») og det helsefremmende («å vanne») perspektivet. Mens sykdomsforebyggende arbeid handler om å hindre utvikling av sykdommer, redusere risikoen for skade og redusere dødeligheten, handler helsefremmende arbeid om «den prosess som gjør folk i stand til å bedre og bevare sin helse». (Helsedirektoratet, 1987; Morrissette, et al., 1993)

«Helsefremmende tiltak har altså til hensikt å fremme livskvalitet, overskudd og trivsel» (St.meld. nr. 37, 1992-93). I sentrale nasjonale og internasjonale føringsdokumenter står det at helsefremmende arbeid er en dynamisk prosess som krever aktiv deltakelse fra målgruppen - hvor målet er å bedre helsen (NOU, 1998 s. 18; Schancke, 2005). Dette handler om å øke målgruppens kontroll og mestring av forhold som virker inn på deres overskudd av livsglede og energi, samt deres muligheter til å løse de oppgaver de stilles overfor (Klepp, et al., 1995; Klepp, et al., 1997; Schancke, 2005). Hvilken definisjon av forebygging kan brukes i forhold til praksisen?

Min umiddelbare reaksjon i forhold til disse definisjonene av forebygging var at kvinnelig omskjæring er en praksis som ikke utelukkende faller inn under kategorien helse. En trang definisjon av begrepet vil kunne innebære fokus på svært avgrensede tiltak. For de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring, knyttes praksisen først og fremst opp mot kategorien kultur. Et eksempel som viser kompleksiteten i begrepet forebygging er fortellingen om en av de lokale høvdingene i Nigeria, Abua Chief, Rivers Stata. Høvdingen utfordret regjeringen på følgende punkt: "If the government can prove to us that our children will not die if their mothers are not circumcised, then we will accept it" (Makalou, et al., 1997 s. 5). Denne høvdingen ser på kvinnelig omskjæring som en forebyggende handling mot barnedødelighet. For å få ham til å forlate skikken vil han ha en garanti for at barn av mødre som ikke er omskåret vil overleve. En slik garanti kan ingen gi. Barn kan dø uavhengig av omskjæringspraksis. Høvdingen er fast i sin tro på at omskjæring er forebyggende, og uten garantien vil han ikke endre praksis. For å forstå hva som ligger i høvdingens utsagn må man ta med den kulturelt betingede forståelsen av hva som ligger i hans forståelse av forebygging av barnedødelighet. Mens vi tenker i rent medisinske perspektiver – har høvdingen med seg en forståelse av at barnets overlevelse henger sammen med hvordan mødre lever sine liv – og hvordan de er i stand til å ta vare på barna sine. I vesten er helseperspektivet knyttet til barnet selv, mens høvdingens perspektiv er langt videre og omfatter morens moral og levesett. Med så ulike utgangspunkt er det vanskelig å kommunisere rundt kvinnelig omskjæring. Hva vil kommunikasjonsutfordringene bety for implementering av regjeringens handlingsplan mot kjønnslemlestelse? Hva vil dette innebærer for forebyggingen av praksisen?

Forskningsspørsmål

Da prosjektbeskrivelsen ble utformet var mitt hovedfokus å svare på spørsmålet: "hvordan forebygge praksisen?" Ettersom forskningsarbeidet utviklet seg, oppdaget jeg at kommunikasjon var en stor utfordring. Jeg fant ut at jeg ikke kunne svare på spørsmålet om hvordan man kan forebygge kvinnelig omskjæring før jeg hadde analysert kommunikasjonsutfordringene som oppstod i de samhandlingssituasjoner som berørte praksisen. Spenninger og konflikter mellom ulike aktører og faktorer i arbeidet gjorde at målene for forebyggende arbeidet og for forskningen vanskelig kunne nås. Loven om forbud mot kvinnelig omskjæring og Handlingsplan mot kjønnslemlestelse utgjør et viktig verktøy i arbeidet, men like viktig er hva som skjer blant aktørene, hvordan oppfatninger og forståelser av loven og tiltakene i handlingsplan etterfølges. Det ble tydelig at det forebyggende arbeidet ikke bare handlet om å formidle en lov eller å implementere en handlingsplan og noen konsepter. Loven og handlingsplanen viste seg ikke å være effektive i å skape gode praksiser på feltet. Noe må endres. Arbeidet handler like mye om kommunikasjon. Med kommunikasjon tenker jeg på dialog, dvs. en toveis prosess der det foregår gjensidige tilbakemeldinger og gjensidige tolkninger. Dette innebærer en prosess der partene må forhandle seg frem til eller bygge opp en felles forståelse (Dahl, 2001; Christie, et al., 2014).

Med disse utfordringene utviklet problemstillingen seg fra spørsmål om hvordan forebygge kvinnelig omskjæring, til en drøfting av kommunikasjonsproblemer i arbeidet for å forebygge praksisen. Jeg var i det lengste trofast mot oppdraget i prosjektet og prosjektets mål om å identifisere effektive metoder for forebygging. Etter hvert ble det imidlertid tydelig for meg at utfordringen (og løsningen) ikke bare lå i valg av metode, men i interkulturell kommunikasjon og i å løse kommunikasjonsutfordringene som etter hvert fremsto som en rød tråd i arbeidet. Jeg strevde under hele forskningsarbeidet med å formulere en klar problemstilling, med et parallelt løp mellom oppdragsarbeidet og forskningsarbeidet. Jeg endte opp med å ha en åpen agenda og å la problemstillingene utviklet seg fra feltet. Dermed ble prosessen med å formulere problemstillingene retrospektiv. Den opprinnelige problemstillingen ble ikke lagt til side, men måtte suppleres med andre. Etter en lang prosess er ringen sluttet, og jeg er tilbake til det opprinnelige spørsmålet som vakte min nysgjerrighet som antropolog og forsker. På denne bakgrunn er spørsmålet for avhandlingen:

- *Hvilke samfunnsmessige og kulturelle forhold gjør arbeidet med forebygging av kvinnelig omskjæring fylt av turbulens og preget av mangel på dialog?*

Med utgangspunkt i denne problemstillingen har jeg formulert følgende delspørsmål:

- *Hvordan påvirke tverrkulturell samhandling kommunikasjon og forebyggingsarbeidet?*
- *Hvilken konkrete tiltak åpner for dialog mellom minoritetskvinner med omskjæringserfaringer og det norske hjelpeapparat?*
- *Hvilken betydning kan mat og matlaging ha i etablering av forhandlingsrom der sensitive tema kan artikuleres?*

Jeg vil svare på disse spørsmålene gjennom å beskrive og analysere situasjoner der effektiv kommunikasjon og endring skjer. Fellesskapet som utviklet seg omkring felles aktiviteter mellom de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring og de som jobber med å forebygge praksisen ble avgjørende i disse situasjonene, det var en grunnleggende forutsetning for å utveksle erfaring og kunnskap over geografiske og etniske grenser. Jeg har identifisert tre ulike begivenheter hvor dette skjedde. Det første er samhandling rundt mat. Å lage mat sammen eller snakke om mat skapte et forhandlingsrom hvor det var mulig å snakke om forskjellige temaer, til og med sensitive tema. Mat ble en døråpner i den låste situasjonen i kommunikasjon omkring kvinnelig omskjæring. Det andre handler om å tegne eller lage diagrammer for å visualisere det faglige stoffet knyttet til dette temaet. Det å tegne og reflektere over tegninger i grupper åpner for andre vinklinger på egne og andres erfaringer. Å ha noe felles å kommunisere om, ble utgangspunktet for å lære om hverandres kontekst, og å forstå hvorfor den andre oppfører seg forskjellig fra en selv. Det tredje er samtalen rundt en demonstrasjonsdukke. Stilt overfor dette objektet, åpnet det seg et forhandlingsrom mellom de somaliske kvinnene og helsepersonellet. I denne situasjonen ble taus kunnskap uttalt. Det som var tatt for gitt måtte forklares for personer som ikke skjønnte hvorfor det var opplagt. Samhandlingspartnere ble tvunget til å sette ord på sine praksiser og hvorfor de handlet som de gjorde, og ble dermed mer bevisst den historiske og kulturelle sammenhengen der aktivitetene foregikk.

I tråd med problemstillingen som ble presentert, og disse funnene, er min grunnforståelse at: I arbeidet med å forebygge kvinnelig omskjæring er enhver tverrkulturell kontakt en kommunikativ situasjon som nødvendiggjør en forhandling om språk, mening og

referanseramme for å produsere en felles overenskomst. Manglende kulturforståelse, tilgang til ulike forhandlingspraksiser og respekt for kulturforskjeller er et hinder for forebyggingsarbeidet. I avhandlingen viser jeg til forskjellige forebyggingspraksiser jeg tok del i, de kommunikasjonsutfordringene som oppstod i samhandlingssituasjoner mellom aktørene i forebyggingsarbeidet og strategiene som ble brukt for å løse utfordringene. På bakgrunn av disse erfaringene drøfter jeg hvilke muligheter for forebygging som skapes i møtet mellom de ulike aktørene, det vil si mellom de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring, og de som jobber med å bekjempe praksisen. Hvilket handlingsrom åpnes i de møter der partene arbeider med å finne felles referansepunkter og muligheter til overskridelser av egne forestillinger? I tillegg hva utløser slike overskridelsesmuligheter?

Tidligere forskning

Det er gjort omfattende forskning på kvinnelig omskjæringstematikk som grundig belyser praksisen, dens sosiokulturelle og historiske grunner (Toubia, 1995; Lane, et al., 1996; Gruenbaum, 2001; Talle, 2001; Hale, 2005; Lionnet, 2005; El Saadawi, 2005; Nnaemeka, 2005) samt om de helsemessige skader (Hosken, 1993; Toubia, 1995; Flo, 2010). Til tross for mengden av studiene på kvinnelig omskjæring er det få studier som tar sitt utgangspunkt i de potensialer som ligger i krysskulturelle møter dvs. potensialer i kraften og motstanden i møte mellom folk med forskjellige kulturelle bakgrunner. Dette forskningsarbeidet har som ambisjon å rette fokus på kultur forståelse både hos de aktuelle befolkningsgrupper og hos de som jobber med å bekjempe kvinnelig omskjæring. For bedre å forstå prosessene som påvirker de praktiserende, deres holdningsendringer og tilpasninger til det norske samfunnet som en ny sosiokulturell kontekst, er det også viktig å belyse de betingelsene de lever under. I sin artikkel, *Overcoming Willful Blindness: Building Egalitarian Multicultural Women's Coalitions*, tar Ange-Marie Hancock opp noen av de feilene som gjøres i håndtering av kvinnelig omskjæring. Hun skriver følgende: “*While the international anti-FGM movement can be analyzed as a case of fatal misunderstandings and misconceptions in past relationships between Western women and African women, we can envision it as a potential site of egalitarian coalitions*” (Hancock, 2005 s. 249). Jeg er enig med Ange-Marie Hancock, og valgte å fokusere på potensialer i møtet mellom de praktiserende og de som bekjemper praksisen. Min posisjon er at kjennskap til hverandres perspektiver, og det å lage konkrete møtepunkter der forhandlinger kan skje er en

forutsetning for en reell og likeverdig dialog mellom partere som møtes, og for en alternativ analyse av den globale utfordringen som ligger i kvinnelig omskjæring.

Teoretiske perspektiver og tilnærminger

Studien strekker seg over en tiårsperiode, og synliggjør læring og motstand jeg har møtt i arbeidet for å forebygge kvinnelig omskjæring. Forståelsen er fortolkende, og har utviklet seg gradvis. I første omgang fokuserte jeg på spørsmålet om hvordan man kan forebygge kvinnelig omskjæring. De som praktiserer og de som bekjemper utgjør to ulike kulturelle grupper, og de befinner seg sammen i det vi kan kalle en kulturell floke som vokser og finner næring i mangelen på forståelse av hverandres sosiale og kulturelle krav. De kulturelle kommunikasjonsutfordringer i møte mellom de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring og de som jobber med å bekjempe praksisen, vil naturlig oppstå i situasjoner der partene samhandler. Utfordringene utløses av ulike faktorer, gjenstander og diskurser som tas i bruk i samhandlingssituasjoner. Det kan handle om en pågående kamp om hvem sin definisjon av problemet som kan aksepteres, og hvem som definerer løsninger. Spørsmålet ble hvordan finne et felles utgangspunkt der komplekse spenninger mellom forskjellige oppfatninger og forståelse virkelig blir gitt en sjanse til å bli spilt ut og nøye undersøkt. Det må etableres en kommunikasjon som gir rom for forståelse for hverandres ståsted. Dette er nødvendig for at ny praksis, forståelser og kategorier får lov å vokse fram og føre til endret forståelse og praksis.

Etter som prosjektet utviklet seg, har behovet for et interkulturelt rom for forståelse blitt tydeligere. Det interkulturelle rommet ble skapt i forsøket på å etablere en felles plattform for forståelse mellom de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring og de som bekjemper praksisen. Dette er et liminalt, interkulturelt skapende rom som kan oppstå mellom mennesker fra ulike kulturelle bakgrunner (Ermine, et al., 2004). Homi Bhabas begrep, «det tredje rommet» (*the third space*) beskriver dette rommet (Bhabha, 1994). Det er et samhandlingsrom hvor det kan stilles spørsmål ved de forskjellige kunnskapsformer eller levesett. De som befinner seg i det tredje rommet oppnår et felles utgangspunkt der begge parter er åpne for læring. Dette er et sted der begge parter utsettes for påvirkning, og kan forandres. Rommet er et åpent forum der grenser blir overskredet, og der det pågår gjensidig berikelse, kritikk, motstand og forhandlinger. Det rommet minner om Freires (1970) definisjon på dialog hvor bevisstgjøring er det endelige målet. Å forebygge kvinnelig omskjæring med dette fokuset

handler om læring og endring. Læring handler ikke bare om kunnskap og ferdigheter, men handler også om en kontinuerlig refleksjon og holdningsendring (Engebritsen, et al., 2009).

Ambisjonene og implikasjonene av forskningen strekker seg langt forbi det å beskrive den virkeligheten jeg opplevde gjennom forskningsarbeidet. Målet med avhandlingen er også å drøfte alternative og mer ideelle tilstander i forebygging av kvinnelig omskjæring. Forskjellige teoretiske perspektiver og begreper ble brukt for å undersøke de faktorene som gjør forebyggingen av praksisen vanskelig. Postkoloniale (feministiske) teoretiske perspektiver ble brukt for å belyse maktforhold og effekt i forebyggingsarbeidet. Kulturhistorisk aktivitetsteori (KHAT) ble tatt i bruk for å belyse hvordan de ulike aktørene som var med i dette forebyggende arbeidet endret sin praksis. Med sine begrep eigner teorien seg godt til å studere lærings-og endringsprosesser (Vygotsky, 1978; Engeström, 1999; Säljö, 2004; Postholm, 2007; de Lange, 2014). Endringene som fant sted var i form av individuell holdningsendring og endring av forebyggingspraksis. Mellom disse to teoretiske hovedperspektivene ble ulike begreper benyttet i analyse på de forskjellige samhandlingssituasjonene. Sammen har de bidratt til å fange en praksis i kontinuerlig endring og som krever stadig større grad av tilpassing. I kapittel tre i avhandlingen presenterer jeg nærmere disse teoretiske perspektivene og begrepene.

Metoder

I valget mellom kvantitativ og kvalitativ metode var jeg aldri i tvil om hva som ville bli mitt valg. Valget ble kvalitativ metode. Her igjen valgte jeg deltakende observasjon. En innsamling av data gjennom intervjuer ville ikke gi den nærhet eller innsikt til feltet som jeg ønsket å oppnå. Når jeg videre skulle vurdere observasjon eller deltagende observasjon ble rammene for prosjektet styrende fordi jeg skulle bidra i implementeringen av handlingsplanen mot kjønnslemlestelse og kunne dermed ikke plassere meg på utsiden som en flue på veggen. Aksjonsforskning ble utveien. Aksjonsforskning er en fellesbetegnelse på mange retninger med ulike overbyggende tradisjoner eller motiver. Ordet aksjon retter oppmerksomheten mot aktiv handling og evnen til å søke nye løsninger på problematiske forhold (Wikran, 2009 s. 13). Med aksjonsforskning er fokus rettet både mot handlinger og mot forskning rundt handlingene. Her er det mulig å forene tanker og ideer med praksisfeltet både i refleksjoner rundt, og i utprøving av forebyggingspraksis (Tiller, 2004). Jeg har kombinert film og aksjonsforskning som forskningsstrategier for å kunne tilnærme meg og arbeide med dette sensitive og komplekse

temaet. Med temaet for avhandlingen har jeg beveget meg inn i forskjellige fagfelt. Det tverrfaglige ståstedet gir perspektivmangfold og utvider synsfeltet i tilnærmingen til temaet.

Forskningsarbeidet startet etter at jeg hadde bodd i Norge i over 10 år. Jeg møtte praksisen og problemstillingen gjennom norske helseinstitusjoner og en somalisk kvinnegruppe i Tromsø. Ettersom min kontakt har vært med somaliske kvinner, kommer jeg til å referere mest til denne gruppen, og den type praksis som er mest utbredt blant dem. Arbeidet vil også bære preg av min bakgrunn som afrikansk kvinne med status som innvandrere i Norge. Med denne bakgrunnen er jeg både en «outsider» og en «insider» i forhold til tematikken, og som forsker kom jeg i en mellomposisjon i forhold til både tema og problematikk. Denne posisjonen har påvirket min tilnærming og forståelse av problematikken rundt kvinnelig omskjæring, og også mitt syn på arbeidet med å forebygge praksisen. I Norge har jeg utviklet forståelse for hvordan omskjæring kan virke som undertrykkende mekanisme i samfunn som praktiserer det. Dette har i sin tur gitt meg muligheten til å se begrensninger i mitt nye samfunn, begrensninger i form av fremmedgjøring og assimilasjon. Disse mekanismene mener jeg det er viktig å avdekke for å forstå hvordan de opererer og hvordan de påvirker endringsprosesser.

Feltarbeidet ble i all hovedsak gjennomført i perioden 2002-2009. Stor del av arbeidet ble gjennomført i Tromsø. Jeg bruker også data jeg har fått tilgang til i løpet av mitt senere arbeid med opplæring av helsepersonell. Filmen var et viktig redskap som ble brukt, både i forskning og formidling av forskningsresultater. De teoretiske perspektiver som underbygger den filmatiske tilnærmingen, er samhandling og casestudier. Der legges det vekt på observasjon og deltagelse for å fange hendelsesforløpene mens de er i ferd med å utspille seg. Tilnærmingen til bruk av film og bilder skaper særegne arbeidsprosesser, og gir dermed ny forståelse som kan bidra til å møte teoretiske utfordringer knyttet til refleksivitet, identitet, kontekst og utvikling (Holtedahl, 2011). Data ble samlet inn både i den somaliske kvinnegruppen og innenfor helsevesenet i og rundt Tromsø. I den somaliske kvinnegruppen deltok rundt tretti kvinner i alderen atten til førtifem år i prosjektet. Deltakende observasjon ble gjort blant kvinnene i deres aktiviteter, organisasjoner, møter, besøk, hjemmebesøk, bryllup og andre sosiale hendelser. Innenfor helsesektoren ble data primært samlet fra undervisningsøkter, møter, seminarer og uformelle samtaler. Til sist har jeg en rekke data fra møter mellom helsevesenet og somaliske kvinner, både i samarbeidssituasjoner og i situasjoner der helsepersonell har hatt rådgivning for

somaliske kvinner. Arbeidet foregikk på ulike nivå, som samarbeid mellom somaliske kvinner og helsepersonell, med helsepersonell og lærere, og med somaliske kvinner. Med utgangspunkt i dette samarbeidet hadde jeg mulighet til å følge helsepersonellets handlinger, deres utvikling av tanker rundt handlingene, og i neste omgang omsetting til praksis.

Avhandlingens struktur

Kapittel én presenterer temaet og problemstillingen i avhandlingen. Kapittel to tar for seg ulike forhold relatert til problematikken rundt kvinnelig omskjæring, der også historisk bakgrunn for forebygging og reaksjon på praksisen har fått plass. Kapittel tre er et omfattende kapittel der perspektivene innledes og begrepene avhandlingen bygger på, belyses. Kapittel fire inneholder metoddelen, og gir en gjennomgang av hvordan kontakten med feltet ble etablert. Jeg beskriver også gjennomføring av feltarbeidet og min refleksjon rundt dette. Kapitlet avsluttes med en redegjørelse for den strategien jeg har brukt, og blir dermed en fortsettelse på dette innledende kapitlet. Kapittel fem beskriver kommunikasjonsutfordringene mellom norsk helsepersonell og somaliske kvinner. For meg vokste det fram en bevisstgjøring knyttet til utfordringene som ligger i krysskulturell kommunikasjon. I kapitlet har jeg tatt med utsnitt av dialoger som tydelig viser utfordringene partene står overfor. I kapittel seks behandler jeg mitt mislykkede forsøk på å formidle erfaringene fra kapittel fem videre til de ulike samarbeidspartnerne. Dette er i seg selv et eksempel på hvor utfordrende kommunikasjon om kvinnelig omskjæring er. Kapittel syv tar for seg alle paradoksene, og viser at det er viktig å ta hensyn til at det også innad i de ulike gruppene er ulike ståsted, ulik forståelse og ulik tilnærming til problematikken rundt kvinnelig omskjæring. Kapittel åtte har tittelen «Ny erkjennelse», og viser hvor lett det er å bli blind overfor eget arbeid. Hvordan kan man på den ene siden være bevisst på alle paradoksene, samtidig som man bidrar konstruktivt til forebyggingsarbeidet? For meg var det viktig å ikke reprodusere allerede aksepterte sannheter eller oppfatninger, men å ha mot og integritet til å stille nødvendige og viktige spørsmål ved disse. I kapittel ni som er det avsluttende kapitlet drøfter jeg funnene fra forskningen. Med drøftingen trekker jeg noen konklusjoner om de faktorene som gjør forebyggingen av kvinnelig omskjæring vanskelig og hvilke muligheter for forebygging som skapes i møtet mellom de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring, og de som bekjemper praksisen.

Kapittel 2

HISTORISK TILBAKEBLIKK OG SAMTIDIG FORSKNING

Kvinnelig omskjæring har vært forsøkt bekjempet siden kolonitiden. Lang tid har gått, men tradisjonen har vist seg å være motstandsdyktig, verken overtalelse eller tvang har hjulpet mye (Kenyatta, 1938; Ahmadu, 2000; Koso-Thomas, 1987). I kolonitiden forsøkte misjonærene og kolonimaktene å stoppe skikken, lovforbud ble for eksempel innført i Kenya, Sudan og Burkina Faso, men over alt ble det gjort motstand. Mellom 1960 og 1970 vokste det fram bevegelser mot kvinnelig omskjæring i flere afrikanske land, og mange kvinner ledet kampanjer for å lære folk om de skadelige effektene. Fra Sudan, Nigeria og Somalia ble praksisen belyst da leger rapporterte om de kliniske komplikasjonene i både amerikanske og europeiske medisinske tidsskrifter (Rogo, et al., 2007).

En viktig og karismatisk leder i kampen mot kvinnelig omskjæring i Vesten var den amerikanske forfatteren, feministen og sosial aktivisten Fran Hosken. Hun fortalte at en tilfeldig bemerkning om kvinnelig omskjæring endret retningen i livet hennes. Da hun innså omfanget av problemene hun arbeidet med kunne hun ikke stoppe, hvis hun ga opp ville hun ikke kunne leve med seg selv. Fran Hosken startet lobbyvirksomhet overfor Verdens Helseorganisasjon WHO, og andre internasjonale organisasjoner. Hun produserte vitenskapelige og populære tidsskrifter om skikken, og hun krediteres for å ha samlet mye av det som er kjent innen epidemiologi om kvinnelig omskjæring (Hosken, 1993).

I 1979 arrangerte WHO den første internasjonale konferansen om temaet i Khartoum, Sudan. Den historiske betydningen av konferansen var en sterk anbefaling om at praksisen måtte avskaffes totalt. Konferansen markerte starten på offisiell involvering av internasjonale helse og bistandsmiljøer i programmer for å stoppe praksisen. I de tjuefem årene som fulgte, økte støtten til kampen mot kvinnelig omskjæring. I 1990-årene stod kvinners rettigheter og forebygging av vold mot kvinner i fokus. Gjennom dette fokuset stadfestet man at omskjæring ikke bare handler om helse og medisinske problemer, men også om kvinners og jenters juridiske rettigheter.

For å vurdere menneskerettighetsaspektet i forhold til denne og andre tradisjonelle praksiser som rammer kvinner og barn, organiserte FN to seminarer på regionalt nivå, et i Burkina Faso i 1991 og deretter et i Sri Lanka i 1994. Seminarene ble forum for diskusjon mellom nasjonale myndigheter, FN og frivillige organisasjoner. De ledet til utviklingen av en handlingsplan for å avskaffe skadelige, tradisjonelle praksiser som rammer kvinners og barns helse (Rogo, et al., 2007). Andre viktige hendelser som førte til denne endringen var: 1) Wien-Konferansen om menneskerettigheter i 1993 der alle kulturelle praksiser som påvirker kvinners helse og rettigheter ble sett på som brudd på menneskerettighetene. 2) Den internasjonale konferansen for befolkning og utvikling (ICPD) i Kairo i 1995 der kvinnelig omskjæring for første gang ble nevnt i et internasjonalt dokument som brudd på kvinners reproduktive helse. 3) Samme år ble kvinnelig omskjæring anerkjent som brudd på kvinners rettigheter på den femte verdenskonferanse for kvinner i Beijing. 4) Alle FNs organisasjoner: FNs barnefond (UNICEF), FNs befolkningsfond (UNFPA), FNs utviklingsfond for kvinner (UNIFEM) og Verdens helseorganisasjon (WHO) utviklet etter denne konferansen en politikk som fordømte kvinnelig omskjæring (Rogo, et al., 2007).

ICPD tok opp kvinnelig omskjæring som tema i en åpen debatt, og det ble oppmuntret til videre debatt på internasjonalt nivå. Samtidig ble det mobilisert til støtte for forebyggende innsats på nasjonalt og regionalt nivå. Hovedsuksessen til ICPD lå i det å skape et program som mobiliserte frivillige organisasjoner til å arbeide for endring i nasjonal politikk og lovgivning. Bak disse endringer lå innsats fra kvinnegrupper, det sivile samfunn, institusjoner og internasjonale organisasjoner som delte felles visjoner om å gjøre slutt på kvinnelig omskjæring (Rogo, et al., 2007). En annen viktig hendelse i denne utviklingen var politikken til *US Agency for International Development (USAID)* i 2000. Der ble det erklært at politiske partier burde forby alle slags skadelige, tradisjonelle praksiser som negativt påvirker kvinners menneskerettigheter; samt praksiser som er vanskelig å akseptere i henhold til internasjonal standard. Politiske partier burde gjøre alt som stod i deres makt for å avskaffe slik skadelig praksis, inkludert forbud gjennom lovgivning, støtte til sanksjoner mot skarifikasjon, medikalisering og para- medikalisering av kvinnelig omskjæring og andre praksiser.

I 2002 ble agendaen til FNs Tusenårsmåls erklæring bearbejdet fra 12 til 8 delmål. Av de 8 var tre en direkte støtte til kvinners rettigheter, herunder også seksuelle og reproduktive helse rettigheter. Kvinnelig omskjæring ble spesielt tatt opp under det tredje delmålet. I 2003 innførte Den Afrikanske Union (AU), «The Protocol to the African Charter on Human and People's Rights of Women in Africa» (Rogo, et al., 2007). I juni 2003 fikk de frivillige organisasjonene, «Italian Association for Women in Development» (AIDOS), «No Peace Without Justice» (NPWJ) og «Tanzanian Media Women's Association» (TAMWA) økonomiske støtte fra EU og andre givere for å organisere den internasjonale kampanjen «STOPP kjønnslemlestelse». Syv andre frivillige organisasjoner fra Mali, Burkina Faso, Gambia, Egypt, Somalia, Etiopia og Kenya deltok i kampanjen. Formålet var å øke folks bevissthet, spesielt i de afrikanske og arabiske landene, om menneskerettighetsspørsmål som involverte kjønnslemlestelse, og lemlestelsens negative konsekvenser for kvinner og jenter. Kampanjen var også ment å fremme og styrke involvering av det sivile samfunn og regjeringer i et forsøk på å utrydde praksisen. Det ble lagt særlig vekt på politisk handling og innføringen av stadig mer effektive juridiske tiltak (Ibid.).

Et sentralt moment i kampanjen «STOPP kjønnslemlestelse» var «The Afro-Arab Expert Consultation on Legal Tools for Prevention of Female Genital Mutilation». Målet med «Expert Consultation» var å definere både juridisk innhold og strategier for mer effektiv lovgivning for å hindre kjønnslemlestelse. Teknisk konsultasjon ved Expert-konferansen ble presentert av The Center for Reproductive Rights (CRR - USA), og Research Action and Information for the Bodily Integrity for Women (RAINBO- Storbritannia). De tekniske konsulentene ga en sammenligning av ulike lover og politiske initiativer vedtatt for eliminering av kjønnslemlestelse, basert på dokumenter utarbeidet spesielt for ekspertkonferansen. Dokumentene inneholdt en artikkel av Laura Katzive³ fra CRR som handler om hvordan man kan bruke lover for å fremme kvinners rettigheter: Betraktninger rundt utarbeidelse og implementering av lover for å hindre kjønnslemlestelse. En annen viktig artikkel var skrevet av Nahid Toubia fra RAINBO: Lovgivning som et verktøy for atferdsendring. Denne artikkelen

³ Katzive Laura. Using the law to promote women's rights. Considerations in drafting and implementing legislation to prevent FC/FGM; Cairo, Egypt. Paper presented at the Afro-Arab Expert Consultation on Legal Tools for the Prevention of female Genital Mutilation; 2003. Jun, pp.20-23

vurderte mulige konsekvenser av lovgivende initiativer, og nevnte eksempler fra en rekke land der lovverket allerede er iverksatt (Rogo, et al., 2007 ss. 7-8; Rahman, et al., 2000).

Til tross for innsatsen gjennom positive politiske og juridiske tiltak, ble ikke politikken gjort om til praksis. Det var ingen betydelig nedgang av praksisen med det første. WHO anslår at mellom 100 og 140 millioner jenter og kvinner lever med konsekvenser av kjønnslemlestelse, og at om lag tre millioner jenter i Afrika står i fare for å bli omskåret hvert år. Nahid Toubia påpekte i sin artikkel, at det som kjennetegnet de fleste av prosjektene var fokuset på en énveis formidling av informasjon om helseskader som skyldes kvinnelig omskjæring. Toubia (2007) identifiserte seks forskjellige tilnærminger i prosjekter som bekjemper kvinnelig omskjæring: 1) *the health risk approach (harmful traditional practices)*; 2) *targeting practitioners approach*; 3) *the alternative rites of passages approach*; 4) *the integrated approach*; 5) *the social marketing approach*; 6) *the positive deviance approach* (Rogo, et al., 2007). Til tross for at man ikke ser noen signifikant nedgang i antall omskjæringer, ser man likevel en viss resultatoppnåelse gjennom disse tilnærmingene. Dette tyder på at folk er åpne i forhold til å endre praksisen, og at de kan være endringsvillige. Man kan anta at mangelen på forståelse for motivene til de som forsvarer og promoterer praksisen har vært til hinder for å oppnå forventede og tydeligere resultater. Noen spørsmål som ble stilt etter disse første forsøkene på å bekjempe praksisen var: Hvilken betydning har den juridiske og politiske rammen på atferdsendring og sosial endring? Hvilke tiltak må til på samfunnsnivå for å få til slik endring? Hva kan læres fra tidligere tilnærminger for å utvikle effektive tiltak for å avskaffe kjønnslemlestelse? Hvordan kan lover og politikk på nasjonalt eller regionalt nivå synkroniseres for å styrke endring på familie- og samfunnsnivå? Og ikke minst, hvordan kan dagens kunnskap fra feltet benyttes til å utforme mer effektive tiltak? (Rogo, et al., 2007).

Et problem i håndtering av kvinnelig omskjæring har vært den ukritiske aksepten av argumentene som brukes mot praksisen, der fokus er en objektiv faktabasert gjennomgang av risiko og konsekvenser av kvinnelig omskjæring. Antropologen Aud Talle og flere andre har påpekt at sjekking av fakta ikke har vært en sterk side blant de som kjemper mot kvinnelig omskjæring. Denne gruppen har lett tilgang til media som et effektivt virkemiddel i striden, en mediebransje som framstår som en ukritisk formidler fra lett tilgjengelige kilder. De gjenforteller grusomme og emosjonelt sterke historier om barbariske eller uvitende afrikanere

som gjennom lemlestelse og deforming risikerer sine døtres liv, og for all fremtid fratrar dem muligheten til seksuell nytelse.

Med sjeldne unntak er det vestlige stemmer som snakker, de eneste afrikanske kvinnene som har fått en direkte stemme, og som har fått lov til å snakke for seg selv i media, er de som motsetter seg praksisen (Talle, 2010; Tierney, 2007). Er kvinnelig omskjæring en motstandsdyktig praksis? Finnes det debatter om kvinnelig omskjæring som ikke er følelsesladet og som tar opp helserisiko, helsegevinst og effekten av praksisen avhengig av type av omskjæringen? Eksisterer debatt som gir dypere innsikt og samtidig løfter fram kulturen og tradisjonen som bæres frem i handlingene?

På bakgrunn av den store mengden publikasjoner om skadelige effekter av kvinnelig omskjæring, skulle man forvente at det også finnes mange studier som dokumenterer stor økning i dødelighet og dødsfall. Den amerikanske medisinske antropologen Carla Obermeyer publiserte i 1999 en slik kritisk undersøkelse av medisinske og demografiske bevis på spørsmål om risiko og konsekvenser av kvinnelig omskjæring i tidsskriftet "Medical Anthropology Quarterly". Den første publikasjonen var en gjennomgang og kritikk av tilgjengelig litteratur på kvinnelig omskjæring i 1996. På grunn av kontrasten mellom ressurser til aktivisme og forskningsgrunnlaget som burde støtte innsatsen startet hun en omfattende gjennomgang av litteratur om kvinnelig omskjæring. I de 435 artiklene hun gjennomgikk (medisinske, demografiske, samfunnsvitenskapelige m.m.), oppdaget hun at de fleste publikasjonene om den skadelige effekten av kvinnelig omskjæring ikke inneholdt bevis. Artiklene presenterte metodologiske svakheter (lite representativ undersøkelse, ingen kontroll gruppe) og hadde problemer med kvalitetskontroll (upresis beskrivelse av medisinske problemer). Obermeyer konkluderte med at påstandene fra motstandere av praksisen var overdrevne og at de ikke stemte med virkeligheten. Til tross for disse svakhetene har noen av de publiserte rapportene fått et selvforsterkende kvalitetsstempel gjennom gjentatte og ukritiske siteringer (Obermeyer, 1999).

I neste omgang tok Obermeyer for seg publikasjoner fra 1997 til 2002 og gjorde liknende funn som i første gjennomgang. En tredje gjennomgangen var en forsknings-rapport som Linda Morison (2001) publiserte i 2001 i tidsskriftet "The Journal of Tropical Medicine and

International Health”. Forskningen ble gjennomført i Gambia, og er den mest systematiske, omfattende og kontrollerte undersøkelse på helsekonsekvenser av kvinnelig omskjæring som har vært gjort til nå. I dette arbeidet sammenlignet Morison og hennes kollegaer kvinner med og uten omskåret kjønnsorgan. 1100 kvinner fra tre etniske grupper (Madinka, Wolof, og Fula) ble intervjuet, helsemessig undersøkt. Dette er et sjeldent materiale som viser konsekvensene av kvinnelig omskjæring. Resultatene viser at det ble funnet liten forskjell mellom den reproduktive helsetilstanden til kvinner som var omskåret versus kvinner som ikke var omskåret. 43% av de urørte kvinnene meldte at de hadde problemer knyttet til menstruasjon sammenliknet med 33% for de som var omskåret. 56% av de urørte hadde perineumskader sammenliknet med 62% for de som var omskåret. Blant de som ikke var omskåret fantes det flere tilfeller av syfilis, mens det blant de omskårne var et høyt nivå av herpes og andre infeksjoner. De fant at det var lite å skrive om når det gjelder konsekvenser for den reproduktive helsen. I rapporten om antatt dødelighet og langsiktige problemer (infertilitet, smertefull sex, tumor, problemer med menstruasjon, inkontinens og infeksjoner) som ofte ramses opp av motstandere av kvinnelig omskjæring, var det heller ikke nevneverdige forskjeller mellom de to gruppene. 10 % av kvinnene i Gambia var infertile, men igjen var antallet det samme for begge gruppene. Studien advarer motstandere av kvinnelig omskjæring mot å overdrive dødelighetsrisikoen og reproduksjonsproblematikken knyttet til praksisen. I studiet konkluderer hun med at påstanden om de skadelige effekter av praksisen er overdrevet, og at mange av framstillingene i litteratur og media fremstår som fantasier.

WHO har publisert en artikkel om kvinnelig omskjæring i fagtidsskriftet Lancet, der man har framsatt påstander om høy dødelighet blant barn og mødre under fødsel på sykehus. Artikkelen frambringer ingen ny informasjon om temaet. I studien er det ikke funnet noen statistikk som viser signifikante forskjeller mellom de som har omskjæring type I⁴ versus ingen omskjæring. Statistisk er det heller ingen betydelige forskjeller mellom de som ikke er omskåret og de som

⁴ Verdens Helseorganisasjon (WHO) har delt inn praksisen i fire hovedtyper: Type I: Klitoridektomi; Type II: Eksisjon- Delvis eller total fjerning av klitoris; Type III: Infibulasjon (sammensyng) – Delvis eller fullstendig fjerning av ytre genitalia, og gjensyng slik at vaginalåpningen forsneres. Med eller uten fjerning av klitoris. Type IV: Alle andre former, inklusive prikking og stikking, strekking av klitoris og/ eller labiae, kauterisering ved brenning av klitoris og omgivende vev, innføring av etsende stoffer i vagina for å minske lumen samt en del andre inngrep og skader.

har omskjæring type I, II eller III, når det gjelder barns helse på grunnlag av barnets vekt. Det har vist seg at perinatal dødelighet for kvinnene som har omskjæring type III var lavere (193 døde per 6595 fødsler) enn de som ikke er omskåret (296 døde per 7171). Artikkelen er blitt viktig på en negativ måte i tilknytning til statistisk håndtering av data. Studiet har samlet data om kvinner fra seks land, men det er aldri blitt vist fram resultatet for hvert av landene isolert. Det har ikke vært noen direkte kontroll av kvaliteten på tilgjengelige helsetjenester for omskårede versus ikke-omskårede kvinner. Undersøkelsen er heller ikke representativ for hele befolkningen, og de innrapporterte risikoene knyttet til kvinnelig omskjæring er for små til å utløse en obligatorisk avskaffelse av skikken (Obermeyer, 1999).

En studie av praksisen som ble gjort av antropologen Robert Edgerton fikk et annet forskningsresultat. Studien omhandler kenyansk praksis mellom 1920 og 1930. Han så på praksisen som en prøvelse hvor det ikke bare var mennenes mot som skulle testes, men også kvinnenens. Han skriver

[...] most girls bore it bravely and few suffered serious infection or injury as a result. Circumcised women did not lose their ability to enjoy sexual relations, nor was their child - bearing capacity diminished. Nevertheless the practice offended Christian sensibilities. [...] Personal revulsion is not a good basis for making general policy (Edgerton, 1989 s. 40).

Det er overraskende hvordan liberale samfunn, hvor man normalt kunne forvente en kritisk holdning, lett har akseptert framstillingen av omskjæring. Ved denne aksepten har de samtidig akseptert framstillingen av de berørte familier og deres sosiale liv som voldelig, primitivt osv. Den ukritiske holdningen har igjen ført til at man ikke har sett nødvendigheten av en debatt som bygger på forskningsbasert kunnskap – men derimot ønsket velkommen en debatt forankret i fordommer.

Mange antropologer og andre forskere som jobber med dette temaet har vært bevisst denne uoverensstemmelsen mellom den globale diskurs på kvinnelig omskjæring (med sine bilder av dødsfall, lemlesting, seksuell dysfunksjon, tvang og undertrykkelse), og egne etnografiske erfaringer med lokale diskurs og sosiale og fysiske virkeligheter på sitt forskningsfelt (Gruenbaum, 2001; Obiora, 1997; Walley, 1997; Shell-Duncan, et al., 2000). Den første

antropologiske protesten mot den globale diskurs kom i 1938 fra Jomo Kenyatta som ble den første presidenten i Kenya etter kolonitiden. Han publiserte en doktorgradhandling i antropologi hvor han beskriver både tradisjonen med før-ekteskapelig seksuell praksis hos Gikuyu-folk og kvinnelig omskjæring. Mange andre eksempler kan også nevnes, deriblant forskningsarbeidet til Sandra Lane og Robert Rubinstein som har kommet med følgende formaning:

An important caveat, however, is that many members of societies that practice traditional female genital surgeries do not view the result as mutilation. Among these groups, in fact, the resulting appearance is considered an improvement over female genitalia in their natural state. Indeed to call a man the son of an uncircumcised mother, is a terrible insult and noncircumcised adult female genitalia are often considered disgusting [...] (Lane, et al., 1996 s. 35).

Obermeyers konklusjoner er altså sammenfallende med funn fra den omfattende medisinske forskningen om langsiktige konsekvenser for reproduktiv helse hos omskårede kvinner. Den alarmerende standardpåstanden som fremkommer i litteratur av motstandere av kvinnelig omskjæring stemmer ikke med virkeligheten. Påstanden innebærer at den afrikanske tradisjon med kvinnelig omskjæring har lemlestet og drept et ukjent antall kvinner og jenter og fratatt dem deres seksualitet (Rich, et al., 1997). Obermeyers arbeid viser at slike angrep på praksisen har vært bygget på fantasi og er misvisende. I reaksjonene på denne kulturelle praksisen, har motstandere av kvinnelig omskjæring oppført seg på samme måte som tidligere kristne misjonærer. Sett ut fra betydningen av riktig informasjon i offentlige politiske debatter, er det på tide å revidere eller få bekreftet påstandene med nøye og forskningsbasert innsamling av data (Obermeyer, 1999).

Man burde kunne forvente en mer kritisk vurdering av de hittil grunnløse påstandene om at kvinnelig omskjæring er en alvorlig trussel mot barns liv. De virkelige fakta, slik vi kjenner dem i dag, er ganske annerledes. Bevis tyder på at det overveldende flertallet av jenter initiert i land som Mali, Kenya og Sierra Leone, selv mener de har blitt bedre (fysisk, sosialt og åndelig) gjennom den seremonielle ildprøven og symbolske innvielsesprosessen (inkludert smerte). Mye tyder på at de fleste av disse ungdommene, utfra egen vurdering klarer å leve med en "forbedret" kropp uten at dette medfører noen katastrofale eller store negative konsekvenser for dem. Dette

er imidlertid ingen unnskyldning for ikke å dokumentere problemer forbundet med skikken (Obermeyer, 1999; Shweder, 2002).

En parallell som ofte trekkes til striden omkring kvinnelig omskjæring er abortproblematikken. Ettersom abort ikke er helt trygt, så burde det ikke utføres i det hele tatt. Men på dette området har man møtt kritikken med å gjøre abort tryggere. Hvorfor har vi ikke fått den samme reaksjon ved kvinnelig omskjæring, og møtt kritikken gjennom en utvikling av tryggere og mindre smertefulle riter? Problemer som oppstår fra uhygieniske kirurgiske prosedyrer eller feil praksis, kan korrigeres uten at ritualer mister sin betydning. Disse betydningene er sentrale for kultur, personlige identiteter, og generell følelse av velvære. En kulturell tradisjon har ikke uten videre rett til å tvinge andre kulturer til å avskaffe riter som for dem er viktige for identitet og tilhørighet. Vestens rettferdige indignasjon rettet mot mødrene i Afrika er ofte urovekkende, og den ensidige framstillingen av kvinnelig omskjæring utløser følelser av sjokk og skrekk som fortrenger andre og viktige aspekter ved riten. Jomo Kenyatta sammenligner kvinnelig omskjæring med jødernes omskjæringspraksis. Gjennom tidene har jødene fortsatt å omskjære sine sønner, til tross for endringer i historiske kontekster i deres liv. De har fortsatt å omskjære sine barn til tross for udokumenterte påstander om medisinske fordeler eller ulemper. Selv ikke majoritetens opinion, som noen ganger ser på dem som de som lemlester sine barn, eller ser på deres praksis som barbarisk, har ført til noen endring (Gilman, 1999; Gollaher, 2000). Når det gjelder omskjæring skiller ikke jødene på om man er fattig eller rik, om man er fra by eller land, om man er utdannet eller ikke, religiøs eller ikke-religiøs. Det spiller heller ikke noen rolle hva sykehus, leger, Amnesty International eller Redd Barna tenker. Hvis man er jøde, så omskjærer man sine sønner. Praksisen er en avtale mellom jødene og deres Gud, og handler om opplæring i stammens lov, religion og moralitet (Kenyatta, 1938).

Forsvar eller antropologisk analyse av kvinnelig omskjæring

Jomo Kenyatta er en av de som har forsvart kvinnelig omskjæringspraksis. Kenyatta hevdet i sin klassiker *Facing Mount Kenya*:

The real argument lies not in the defense of surgical operation or its details, but in the understanding of a very important fact in the tribal psychology of the Gikuyu – namely, that this operation is still regarded as the very essence of an institution which has enormous educational, social, moral, and

religious implications, quite apart from the operation itself. For the present it is impossible for a member of the tribe to imagine an initiation without klitoridectomy. Therefore the abolition of the surgical element in this custom means to the Gikuyu the abolition of the whole institution (Kenyatta, 1938 s. 133).

En kritikk mot Kenyattas arbeid og argumenter, ifølge den nigerianske antropologen Babatunde, er at Kenyatta fulgte en essensialistisk tilnærming til kvinnelig omskjæring i den historiske konteksten av arbeidet. Han skriver at en slik posisjon ikke gir noen forklaring på den kulturelle logikken om hvorfor praksisen er blitt til. Kenyattas standpunkt kan oppsummeres slik: Hans forfedre har hele tiden praktisert kvinnelig omskjæring. Den har hjulpet dem å knytte sammen forskjellige aspekter ved deres egen kultur. Derfor må de fortsette å praktisere kvinnelig omskjæring. Babatunde mener at mange spørsmål likevel forblir ubesvart med et slikt argument fordi det ikke sier noe om hvorfor forfedrene startet med praksisen eller hvilke behov og frykt de forsøkte å lindre. Argumentet bidrar til å forklare og forstå Gikuyuenes kultur – deres ideer, institusjoner og materiell teknologi - i stedet for hva som har fått skikken til å oppstå (Babatunde, 1998).

Menn føder ikke!

Babatunde har dratt analysen videre og hevder at hvis man skal skrive antropologi, og ikke forsvare sin kultur, må man være klar for å se ting både innenfra og utenfra. Han forklarer videre at i en lite mekanisert jordbruksvirksomhet, med få helse og omsorgsmuligheter, og med behov for intensiv arbeidskraft for å klare et liv i de krevende afrikanske omgivelsene, blir fertiliteten veldig viktig. I denne konteksten har ritualer som man tror øker fertiliteten vært sentrale for gruppens overlevelse. Når ritualet ikke er utført, blir hele kulturen svekket. Disse argumentene er heller ikke en forklaring på hvorfor folk en gang i historien begynte å tro at kvinnelig omskjæring øker fertilitet. De er i stedet et forsvar for at omskjæring bør fortsette (Babatunde, 1998).

Andre spørsmål som kan føre til en bedre forståelse av hvorfor praksisen har startet, er spørsmål om hvordan kvinnelig omskjæring er knyttet til fertilitet? Hvilken sammenheng er det mellom et manuelt produksjonssystem og kvinnelig omskjæring og fertilitet? Hva er den sikreste kilden

til arbeidskraft? Hva er det som kan dekke dette behovet? Svaret på disse spørsmålene tar analysen til et nivå hvor gamle kulturelle behov kan møtes med nye og bedre muligheter. Fordi kultur er dynamisk, kan det også være nyere og bedre måter å håndtere den frykt og de behov som opprinnelig skapte kvinnelig omskjæring.

Dårlig helse som vises gjennom høy spedbarnsdødelighet og sykdom hos mødrene, forsterker behovet for å få flere barn. Derfor setter mange samfunn oppfostring som det høyest gode, og det høyeste antall barn som overlever blir målestokk for samfunnets egen verdi. Babatunde foreslår at den grunnleggende årsak til praksis med kvinnelig omskjæring har vært et ønske om å sikre overlevelse under veldig vanskelige omgivelser. Når menneskets overlevelse er sikret, vil fokuset skifte til andre mål for å oppnå lykke på andre områder. Menn føder ikke. De er avhengige av sine koner for denne oppgaven. Men mennene trenger arbeidskraft for å dyrke store gårder som prestisjen deres bygges på. Det er kvinnene som går gjennom den krevende biologiske erfaring med svangerskap og fødsel. Forbindelsen mellom omskjæring og fertiliteten er blitt bestemt av en dårlig helse- og omsorgssituasjon (Babatunde, 1998). I sin analyse konkluderer han med at man ikke kan bruke politisering av kvinnelig omskjæring for å forstå den kulturelle logikken som ligger bak – som også fører til at praksisen føres videre. Babatundes påstand er at man tvert i mot må benytte kvalitative kulturelle analyser for å finne metoder som ikke håner eller forsvarer. Med denne forståelsen kan løsninger utledes for å håndtere den opprinnelige frykten og de behovene som har skapt praksisen. Kampen for å stoppe kvinnelig omskjæring vil tjene på å benytte en metode som beveger seg bort fra overfladisk angrep og forsvar.

Har Vesten noe å lære de omskårede kvinnene?

I tillegg til å forstå logikken bak kvinnelig omskjæring er det også spørsmål om hvilke andre alternativer som tilbys de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring. Den amerikanske antropologen Richard Shweder har stilt spørsmål ved argumenter fra Vesten som brukes for å overtale de praktiserende til å slutte med kvinnelig omskjæring. Jeg vil gå gjennom noen av de argumentene han har presentert.

Om Første Verdens kurrikulum om normal kropp

Med utgangspunkt i forhold mellom utdanning og holdning til kvinnelig omskjæring spør Schweder: Hva vet kvinnene som praktiserer kvinnelig omskjæring om menneskers normale kropp? Hva kan en opplyst læreplan med kunnskap fra den sosiale, biologiske og medisinske vitenskapen gi, som kan endre tanker om betydningen av og fordelene ved omskjæring? Skal de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring for eksempel lære at man i Vesten hadde en medisinmann som het dr. Sigmund Freud. Han lærte folk i Vesten at kvinnene innerst inne ville bli menn, og at de led av noe som het “penismisunnelse” (Shweder, 2002).

Det vi anser for å være en kjønnslemlestelse, blir ansett for å være et skjønnhetsideal av de som bedriver kvinnelig omskjæring. Hvordan skal de forstå at det er galt å engasjere seg i «kosmetisk kirurgi» når Vesten har så sterkt fokus på skjønnhetsidealer og bruker kirurgi for å forbedre sitt ytre. Et annet argument fra Vesten er at inngrep på kjønnsorganer gjør det vanskelig å ha et godt seksuelt liv, men ifølge Obermeyer er dette vanskelig å bevise vitenskapelig. Vesten påstår at kvinnelig omskjæring må avskaffes på grunn av helserisiko. Godt dokumentert statistikk viser likevel at vestlige vaner aksepteres til tross for at de medfører en langt høyere helserisiko, for eksempel bilkjøring. Det er likevel ikke snakk om å forby bilkjøring ved lov. Tiltak mot helserisiko ved eksempelvis bilkjøring er ikke basert på ensrettede tiltak, men tiltak som bygger på alt fra lov og straff til holdningskampanjer. Omskjæring er smertefullt og det gir store arr, men dette er de oppmerksomme på siden ritualet er en test på deres mot og et bevis på at de er voksne. Det er en mulighet for å vise seg selv og andre at en er tøff nok til å være voksen. Arret vil til og med være et identifikasjonstempel for å få adgang til andre hemmelige kvinnegrupper, derfor søker de til dette. Det er en tradisjon for ungdommer å markere og skjære seg selv som tegn på mot, og utholdenhet/styrke. Kvinnelig initiering inkluderer disse egenskapene. Derfor ser de ingen ulemper i å bære arr (Shweder, 2002 s. 232).

Vil Vesten lære kvinnene som praktiserer kvinnelig omskjæring at seksuell holdning ikke har noe å gjøre med ære og fertilitet? Mange antropologiske studier på kvinnelig omskjæring inneholder nyttige diskusjoner på kulturelle variasjoner i oppfatninger av kropp og sosialt konstruerte idealer assosiert med seksuell glede og personlig velvære (Boddy, 1989; Lâm, 1994). For kvinner i mange samfunn er livmor den kroppsdel som representerer den

biologiske essensen av feminitet, og den er høyt verdsatt fordi den er assosiert med fertilitet og reproduksjon. Dette er ikke tilfelle for alle kvinner. Som et resultat av kvinnenes frigjøring tidligere var livmoren (dvs det å ha mange barn) blitt devaluert og assosiert med noe negativt. Den ble assosiert med stor familie, kontroll, og arbeidsfordeling ut fra kjønn hvor kvinnene måtte være hjemme uten å få betalt for sitt arbeid. En annen kroppsdel - klitoris - ble verdsatt og oppfattet som den biologiske essensen av feminitet og assosiert med positive ting, som autonomi, seksuell frihet, orgasme, og til og med en selvstendig evne til selvtilfredsstillelse. For noen kvinner i Vesten har klitoris blitt det viktigste symbolet for kvinners frigjøring fra menn, ekteskap og hushold. I 1960, 70 og 80- årene, utviklet denne oppfatningen av feminiteten seg og ble omfavnet av mange profesjonelle, og av middelklassen i USA og Europa (Shweder, 2002). Et annet spørsmål er hva som skjer dersom praktiserende får lære at et ikke- omskåret kjønnsorgan er finere enn et omskåret. Er dette noe å lære bort? Er det ikke slik at skjønnhet ligger hos den som ser? Dette er ikke bare et spørsmål om egeninteresse og instrumentell beregning – selv om en kost-nytte verdianalyse av den type som Mackie (Mackie, 2000) beskriver, spiller en rolle i videreføring av tradisjoner til sosiale grupper. Innenfor hver av de to typer sosiale grupper, de som omskjærer og de som ikke omskjærer, har det utviklet seg et sett av holdninger, oppfatninger og følelser av hva som anses normalt versus fremmed (Shweder, 2002).

Handler hele problematikken om hvordan samfunnene er holdt sammen, og hva som videreføres gjennom sex og ekteskap? Handler det om hva som forutsetter utveksling og koordinering av svært intime domener, om hva som er vakkert eller stygt, godt eller dårlig, hederlig eller uhederlig, og så videre? Shweder skriver at resultatet er at det finnes rasjonelle og moralsk anstendige folk på begge sider av dette kulturelle skillet. Kan kvinnelig omskjæring komme inn under en type problem der rasjonelle og kloke mennesker må akseptere hverandres ståsted - og gi rom for å være uenig på en fornuftig måte? Shweder konkluderer med at liberale fritt tenkende mennesker trenger å debattere åpent rundt gyldigheten av det siste forslaget - at et politisk liberalt og mangfoldig samfunn må kunne imøtekomme tradisjoner med og uten kvinnelig omskjæring (Shweder, 2002 s. 235).

Å velge mellom kvinnelig omskjæring og ydmykelse

En av de personlige grunnene for å være med i arbeidet for å forebygge kvinnelig omskjæring var mine egne reaksjoner mot den diskriminerende og undertrykkende praksis mange kvinner utsettes for. Jeg tar avstand fra den undertrykkende behandling jenter og kvinner utsettes for, men jeg aksepterer likevel ikke måten praksisen blir framstilt og håndtert på i Vesten. En framstilling og en holdning jeg mener er krenkende og ydmykende, og derfor på mange måter like skadelig for de praktiserende som selve praksisen. I Norge og Vesten generelt har omtalen av kvinnelig omskjæring vært preget av skrekkbilder med lemlesting og sterke smerter. Denne formidlingsformen har vært brukt for å nå inn i hjerte og tankene til folk. Fordi formidling av kultur som del av kvinnelig omskjæring ikke er like meningssskapende får den heller ikke plass i media. Feministiske grupper har brukt kampen om omskjæring som alibi for å fremme egne interesser (Obiora, 2005). Innvendinger mot behandling av kvinner andre steder ble generalisert og gjort om til støtte for feministisk aktivisme på vegne av kvinner over alt. Faren med dette er at en praksis som oppfattes som undertrykkende for kvinner andre steder brukes til å rakke ned på ikke vestlige kulturer og til å undervurdere undertrykkelse av kvinner i landene i Vest. Kvinnelig omskjæring brukes på begge måter. På den ene siden, brukes kvinnelig omskjæring negativt for å skildre ikke-vestlige kulturer, og motsatt for å bekrefte Vestlige lands overlegenhet.

Et område hvor for eksempel Norge/Vestens presenterer seg som et forbilde, er likestilling. Selv om kvinner fremdeles opplever diskriminering og andre former for undertrykkelse, argumenteres det for at den kjente hjemlige varianten er mildere og mer ufarlig enn undertrykkelsen kvinnene er utsatt for andre steder (Bårnes, 1991; Volpp, 2000; Mohanty, 2003). Vesna Kesic (2002) påpeker at Vestlig media presenterer kvinners situasjon i andre deler av verden som så forskjellig og eksotisk at noe liknende ikke kan tenkes i Vesten (Tripp, 2006). Leila Ahmed (1982) som har sett den samme holdning hos Amerikanere skrev:

Americans "know", and know without even having to think about it ... that Arabs are backward, they know also with the same flawless certainty that Muslim women are terribly oppressed and degraded ... it is one of those "facts" lying around in this culture, and most freely admit that actually they know nothing about Islam or Middle Easter societies (Ahmed, 1982 s. 522).

Problemet med holdningen Ahmed beskriver er at kvinners liv blir et symbol på kulturelt forfall. Undertrykkelsen de opplever, eller undertrykkelsen man tror de opplever, blir en unnskyldning for å nedverdige deres kultur, begrense deres rettigheter, og rettferdiggjøre transnasjonal aggresjon. For eksempel vet vi at fotbinding og flerkoneri ble brukt av kolonimaktene for å rettferdiggjøre utbytting og tvungen innblanding. I disse situasjonene har ikke kvinnes autonomi vært hovedproblemet, men derimot et terreng hvor konflikt mellom tradisjon og modernitet foregår. En holdning som får mange til å stenge seg for alternative måter å leve på, som også eksilkonteksten byr på (Ahmed, 1982; Wade, 2009). Molly Melching⁵, lederen for den senegalesiske organisasjonen TOSTAN som bekjemper kvinnelig omskjæring, snakker om utdanning og opplæring som tilnærming for holdningsendring i forhold til kvinnelig omskjæringspraksis, en tilnærming som tar avstand fra fordømmelse og gir de mange kvinner og menn mulighet til å stille spørsmål om egne tradisjoner og være aktive i en endringsprosess, i stedet for å bli satt i en forsvarsposisjon hvor de føler at de må forsvare seg mot andres kritikk i stedet for å åpne seg.

Strategier for forebygging av kvinnelig omskjæring i Norge

I Norge har det vært to hovedtilnærminger til temaet forebygging av kvinnelig omskjæring. Den ene tilnærmingen, med daværende familieminister Karita Bekkemellem Orheim i spissen, har vært mest opptatt av kriminalisering mens den andre i regi av Sosial- og helsedirektoratet har vært mer opptatt av kulturforståelse, opplysning og dialog.

Kriminalisering som tilnærming i forebygging av kvinnelig omskjæring

Loven om forbud mot kjønnslemlestelse av jenter som ble vedtatt av Stortinget 15. desember 1995, setter et totalt forbud mot kjønnslemlestelse. Den lyder slik: «*Et inngrep i en kvinnes kjønnsorgan som skader kjønnsorganet eller påfører det varige forandringer, straffes med en strafferamme på opptil 3 år, 6 år eller 8 år, avhengig av hvor alvorlig skader og helsemessige konsekvenser kvinnen påføres ved inngrepet*», jf. Lovens § 1.

⁵ Omskjæring av kvinner. Afrikas stille revolusjon

http://www.tostan.org/sites/default/files/erlend_afrikas_stille_revolusjon_7_september_2013.pdf

Lov om forbud mot kjønnslemlestelse gjør budskapet tydeligere, og er en klar markering av norske myndigheters holdning til omskjæring av kvinner. Den skal hindre at kvinner blir omskåret fordi et slikt inngrep i kvinners kjønnsorgan er helseskadelig og ikke kan aksepteres. Loven bruker betegnelsen “kjønnslemlestelse” (på engelsk *genital mutilation*), som er den vanlige betegnelsen i WHO og andre internasjonale organisasjoner som arbeider mot skikken. Betegnelsen skal understreke hva inngrepet virkelig innebærer, at omskjæring av kvinner er et ødeleggende inngrep.

På 1970 og -80-tallet bygde stort sett kampanjer mot kvinnelig omskjæring på et helseargument som framhevet de alvorlige medisinske konsekvensene av inngrepet – både kortsiktige og langsiktige. I de senere årene er arbeidet blitt mer preget av rettighetsperspektiv (Talle, 2010). I diskusjonene som ble ført, og som fortsatt føres i mange fora om universelle rettigheter for menn, kvinner og barn, ble også vold i den private sfæren og nære relasjoner tatt inn. Gjennom begrepene «kjønnsbasert vold», og vold mot kvinner som blant annet innbefatter temaet omskjæring, brukes menneskerettighetsargumentet for å overskride kulturelle grenser i forhold til det som tradisjonelt er blitt oppfattet som kulturens eget anliggende. Denne utvidede definisjonen av rettighetsbegrepet har ført til at staten som institusjon har blitt ansvarlig for å gripe inn i forhold som tidligere ble definert som en del av privatlivet. Den statlige forpliktelsen innebærer krav om lovforbud og effektiv implementering av lovforbudet (Ibid.). I Norge er barneombudsordningen og barnevernet slike institusjoner som skal ivareta barn og unges rettigheter og interesser. Tradisjonen med å omskjære jenter bryter med en rekke grunnleggende likestillingsprinsipper, spesielt kvinners og barns rettigheter. Norge har en klar rettslig forpliktelse etter både kvinnekonvensjonen og barnekonvensjonen til å bekjempe og avskaffe kjønnslemlestelse i Norge og av norske jenter i utlandet.

Frankrike har stått som et tydelig eksempel på bruk av kriminalisering og straff som tilnærming for å avskaffe omskjæring. En viktig person i dette arbeidet har vært den franske advokaten Linda Weil-Curiel. Hun har forklart at bruk av lov og fengselsstraff forhindrer omskjæring. Å straffeforfølge kjønnslemlestelse er en håndsrekning til de foreldrene som ikke ønsker å kjønnslemleste barna sine, men som føler seg presset av miljø og familie. På den andre siden kan man si at et lovforbud tvinger de som vil følge sin egen tradisjon til å foreta inngrep i det

skjulte, og det vil være forbundet med risiko for straff dersom man tar kontakt med helsevesen ved komplikasjoner som følge av et ulovlig inngrep.

Fra midten av 1990-tallet har det internasjonale samfunnet koordinert sitt arbeid for å få slutt på kvinnelig omskjæring. Internasjonale organisasjoner, statlige så vel som frivillige, nasjonalstater og medier har hatt ett mål for øyet, nemlig å bygge felles front mot en kulturell praksis som er definert som et alvorlig brudd på universelle menneskerettigheter, diskriminering av kvinner og vold mot forsvarsløse barn. Arbeidet mot kvinnelig omskjæring slik det utfolder seg i dag, drives i stor grad av vestlige lobbyister og aktivister i humanismens navn. I Afrika er også motstanden mot praksisen stor, men premissene for kampanjene formuleres hovedsakelig utenfor den lokale konteksten, oftest ved skrivebordene i internasjonale organisasjoner i Génève og New York. Ressursene til å drive arbeidet kommer også stort sett utenfra (Talle, 2010).

Blant mange av de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring har oppfatningen om og håndtering av kvinnelig omskjæring som lovbrudd blitt sett på som en krenkelse, og derfor møtt med sjokk og motstand. Det har vist seg vanskelig å overbevise en del som har hatt denne tradisjonen om at praksisen er å anse som en kriminell handling. Kriminalisering av kvinnelig omskjæring fremmedgjør de som har hatt denne tradisjonen, i stedet for å involvere dem i kategoriseringen. Dette bidrar ikke til å få dem til å godta kjønnslemlestelse som noe kriminelt.

Loven om forbud mot kvinnelig omskjæring gjør praksisen straffbar, noe som er et viktig, men ikke tilstrekkelig virkemiddel for å gjøre slutt på den. Lovverksstrategien betegnes som en kollektiv og autoritær strategi. Den er kollektiv i den forstand at det er et tiltak som stiller alle likt, og den angår i prinsippet alle i like stor grad. Videre er den autoritær i den forstand at den kan iverksettes uten dialog. Trussel om straff vil ikke alltid være tilstrekkelig for å få mennesker til å bryte med det som er deres tradisjon. Som tradisjon er kvinnelig omskjæring dypt forankret i kulturelle og moralske verdier, i kjønnsidentitet, i oppfatninger av kroppsestetikk – altså hva som oppfattes som pent og stygt – og i etnisk identitet og kontroll av kvinnelig seksualitet (El Saadawi, 1980). Som helsesøsteren for flyktninger i Tromsø uttalte, er loven bare en ytre ramme. Det er hjertet som må forandres (Djesa, 2004).

Kulturforståelse, opplysning og dialog som tilnærming i forebygging av kvinnelig omskjæring

For noen av motstanderne av kvinnelig omskjæring har kulturforståelse vært utgangspunktet for tilnærmingen, og det ble ansett som en forutsetning for å lykkes i arbeidet. Fokuset er blitt lagt på opplysning, overtalelse, erkjennelse og dialog. Kultur er et viktig aspekt i menneskers liv (Lesser, 1985), den former oss som mennesker. Noe av det som kjennetegner mennesker, er evnen til å lære, evnen til å ta vare på sine erfaringer, og deretter bruke dem i framtidige sammenhenger. Det å skape er en viktig del av det mennesker har felles. Mennesket fødes med evnen til å imitere, og læring starter tidlig.

I implementering av regjeringens handlingsplan mot kjønnslemlestelse har kulturforståelse som tilnærming vært viktig siden arbeidet innebærer opplæring som en kulturell virksomhet. Å undervise er å påvirke, noe som forutsetter verdier og verdivalg. Valg av mål, innhold og metode for opplæring er også et spørsmål om relasjoner, verdier og kulturarv. Kultivering er del av opplæringens oppgave og funksjon. Aud Talle som har forsket på holdningsendring med tanke på kvinnelig omskjæring, har påpekt at folk forholder seg forskjellig til kulturelle "sannheter". Mennesker er ikke bare kulturelle vesener i den forstand at de følger kulturelle normer slavisk, men mennesker er individer med kropper, egen vilje, intensjoner, følelser og drømmer. Hun har hevdet at kultur skapes i relasjoner mellom mennesker i ulike maktposisjoner. Når relasjoner skifter karakter og maktforhold forskyves, kan også kulturen endres. Kvinnelig omskjæring er en tradisjon som mange har hatt et relativt ureflektert forhold til før de flyttet i eksil. Det å møte andre syn på nært hold kan stimulere til ny refleksjon, noe som gir en unik mulighet til endring (Talle, 2010). Selv om kulturelle forskjeller kan representere hindringer for gjensidig forståelse, betyr ikke dette at de skaper uoverstigelige barrierer. Mennesker kan lære, og kan dermed lære å forholde seg til kultur på nye måter. Når mennesker på tross av svært ulike kulturelle forutsetninger klarer å kommunisere meningsfullt, har de klart å etablere et felles rom for forståelse. Dette kan ses som en tredje kultur som etableres i møtet. De skaper en situasjon der den tredje kulturen blir en kanal for kommunikasjon. Dersom samtalepartnerne fortsetter å møtes og utdype sin kommunikasjon, kan den tredje kulturen bli forsterket og utvidet. I motsatt fall kan den forbli svak og forbigående. Å skape en slik tredje kultur er vanskelig, spesielt når to befestede og diametralt motsatte kulturer møtes uten at man åpner opp for refleksjon rundt, og anerkjennelse av

ulikheten. Det åpner for en gjensidighet i møtet fordi begge kulturer anerkjennes, i motsetning til en situasjon der en kultur er overlegen og belærende i forhold til den andre.

Kulturforståelse som tilnærming ligger nær den antropologiske forståelsen av kulturbegrepet som «et system av kunnskap, ideer, verdier og regler, som ligger bak hva mennesker gjør, og som uttrykkes gjennom det de gjør» (Keesing, 1981). Quinn og Holland snakker om en modell av og for livet: Hva mennesker ser med, snarere enn hva de ser (Quinn, et al., 1987). Og det de ser med er kunnskaper, verdier og handlingsmønstre eller handlingsregler. Det folk gjør, og som vises, er kulturelle uttrykksformer. Det er hva mennesker umiddelbart ser, og ikke det de tenker og føler som er lettest tilgjengelig. Kultur i denne forstand er en prosess i stadig endring, den tar form i spenningsfeltet mellom det kollektive og det individuelle. Den er et begrep, snarere enn et objekt, en slags mental matrise (Eriksen, et al., 2006).

Et annet aspekt ved kulturforståelse som tilnærming er forebygging av sosial anomie. Med anomie mener jeg den «tilstanden der sosiale normer er for fjerne eller svake til å kunne regulere folks orientering og adferd, noe som kan føre til fremmedgjøring. Begrepet beskriver også normforvirring i et samfunn som i utvikling befant seg mellom to typer av samhold» (Durkheim, 1978). I arbeidet for å forebygge kvinnelig omskjæring forventes det endring hos de som tradisjonelt har hatt skikken. Men hva innebærer kulturendring eller kulturtap for folk? Mange utviklingsprosjekter har vist at alle former for sosial patologi og klientifisering av befolkningsgrupper har vært en konsekvens av at folks kulturelle koder har blitt ugyldiggjort over natten. Folk har blitt fratatt midlene de hadde for å produsere meningsfylte sosiale fellesskap. Begrepet "hvite elefanter" (Eriksen, 1989) har vært brukt om hvite hjelpere i sør som mislykkes til tross for gode intensjoner. En av årsakene er kulturkollisjon, der hjelpen som gis hverken dekker et uttalt behov eller løser lokale utfordringer. Det er våre vestlige øyne som har definert et behov for hjelp ut fra vår kulturelle tradisjon. All praksis og alle gjenstander har sin funksjon i kraft av de kulturspesifikke betydningene folk tillegger dem. Dette understøttes av at mennesker samhandler med referanse til disse betydningene.

Det er derfor viktig å unngå radikale brudd i den kulturelle sammenhengen, en sammenheng som gir mening til folks liv og forhindrer anomiskapende oppløsning av identitetsgivende sosiale fellesskap. Endringer risikerer å skape klienter i stedet for autonome og selvstendige

mennesker, identitetsløshet i stedet for levedyktige sosiale enheter, og kulturtap i stedet for kulturell utfoldelse og nyskaping (Larsen, 1989). Det er viktig med noe som medfører endringer, men som samtidig kan sikre en viss kontinuitet i sosial form og kulturell virkelighetsforståelse, og som hindrer oppløsningstendenser. Som Tord Larsen hevder, er kulturelle systemer ikke statiske i den forstand at de ikke kan ta opp i seg nye elementer og inkorporere disse i eksisterende meningsstrukturer. Identitetsskapende sosiale enheter kan være levedyktige til tross for endringer i de oppgaver de utfører. Men dette forutsetter bruk og utvikling av sosiale og kulturelle ressurser som folk allerede besitter. Gjennom folks aktive deltagelse vil også tradisjonelle organisasjonsformer gi potensiale til bruk i nye situasjoner. Dette gir utviklingsmuligheter for folks egen kreativitet, slik at de kan bearbeide nye situasjoner kulturelt i stedet for å ugyldiggjøre sin egen forståelse totalt (Larsen, 1989).

Kulturforståelse som tilnærming er en strategi som oppveier eller motvirker det kulturelle meningstapet, og forebygger radikale brudd med måten man skaper sosial identitet på. Tilnærmingen ivaretar både hensynet til ønsket forandring og til sosiokulturell kontinuitet som er nødvendig for å unngå sosiale patologiske tilstander.

Dialog eller straff: hvilken av de to skal velges?

I antropologien har kulturrelativisme både vært et teoretisk og metodisk premiss for å kunne utvikle kunnskap og forståelse om fremmede kulturer. For å gripe fremmede kulturer har antropologene brukt et beskrivende, i motsetning til et verdiorientert kulturbegrep. Mens det beskrivende kulturbegrepet viser til kultur som levemåte og meningssystem, forutsetter det verdiorienterte kulturbegrepet et verdistandpunkt. Det beskrivende kulturbegrepet og det verdiorienterte kulturbegrepet assosieres med to forskjellige måter å nærme seg fremmed kultur på, den kulturelle og den etnosentriske tilnærming. Ta for eksempel kvinnelig omskjæring og kjønnslemlestelse. Disse to kulturbegrepene knyttes videre til to ulike roller: forskerrollen og misjonærrollen. Vanlig oppfatning er at antropologene legger fra seg sine egne kulturelle briller, og nærme seg fremmede kulturer på en mest mulig fordomsfri og forutsetningsløs måte for å kunne innhente ny kunnskap og innsikt. De er interesserte i alle relevante sider ved det som utforskes, også de ubehagelige og de som utfordrer egen forståelse og egne overbevisninger. Poenget med en kulturrelativ holdning er å utvikle forståelse, ikke å dømme. Misjonæren forsøker derimot å bekrefte, overbevise og forandre. Utgangspunktet er

misjonærens egen overbevisning og egen tro. Misjonærrollen forbindes derfor med en etnosentrisk tilnæringsmåte, der egen kultur blir brukt som utgangspunkt og målestokk (Morken, 2012).

De to løpene som har preget arbeidet for å forebygge kvinnelig omskjæring, er framstilt som relativt uforenelige. Jeg assosierer det beskrivende kulturbegrep, med den kulturelle tilnærmingen, og det verdiorienterte kulturbegrepet med kriminalisering som tilnærming. De to løpene er blitt brukt som modeller for å forenkle den komplekse prosessen med forebygging av kvinnelig omskjæring. I praksis utfyller de to løpene hverandre, men arbeidet mitt har elementer både fra forskerrollen og fra misjonærrollen. For å innhente kunnskap og utvikle innsikt måtte jeg som forsker både observere, kartlegge og analysere. Formålet var ny kunnskap, men også læring for å kunne forebygge kvinnelig omskjæring. Kulturrelativismen som forskningsmetodisk prinsipp er å bidra til forståelse i betydningen kunnskap og innsikt. Det ligger i spenningsforholdets natur at man ikke uten videre kan velge den ene siden på bekostning av den andre. Det er heller ikke slik at løsningen ligger et sted midt imellom. Det er ikke snakk om å rydde opp og klargjøre de to sidenes plass i helheten (Morken, 2012). Jeg deler likevel denne oppfatningen fra Giudicelli-Delage (1990) som Françoise Lionnet (2005) fremhever:

There is no doubt that the only worthwhile and effective approach is the «third» one, that is cooperation with these people that are slowly struggling to put in place new cultural forms by educational, and not repressive, means: The way to phase out an ancient custom is to allow a new one to replace it, to let a new culture forge itself, not to impose one from above (Lionnet, 2005 s. 107).

En dyp forståelse av kvinnelig omskjæringsproblematikk kan ikke oppnås uten å komme i kontakt med både de som praktiserer og de som bekjemper skikken. Forståelse skjer i grensen mellom levde erfaringer og kulturell samhandling. Den kan ikke oppnås uten fusjon av horisonter⁶, uten dype relasjoner og økt forståelse av nye perspektiver.

⁶ Jeg bruker her horisont-begrepet slik det er utviklet av Hans Georg Gadamer (1975) om den forståelsen som er bygd av erfaringer, følelser og tanker og som vi gjør våre for-dommer ved hjelp av og som er bestemmende for all vår forståelse.

Asle Høgmo har i sitt forskningsarbeid om integrering av innvandrere i lokale samfunn diskutert problematikken omkring holdninger og praksis med fokus på kommunikativ adferd. Han hevder at når kommunikasjon (kontakt) mellom fremmede og lokale folk minimaliseres blir det fritt fram for fordommer og alle mulige slags konstruerte bilder av de andre; uten at det blir korrigert av praktisk erfaring. Resultatet blir en skismogenese der de negative ansatsene forsterkes over tid. Fordommer gir ikke et bra utgangspunkt for å forebygge kvinnelig omskjæring. De skaper stor avstand mellom de gruppene som er involvert i arbeidet. De må lære, forstå og arbeide sammen. Kunnskap om hverandres kulturelle bakgrunn og kritisk refleksjon omkring dette kan lette forholdet mellom dem og samfunnet forøvrig (Høgmo, 1998). For de som berøres av kvinnelig omskjæringsproblematikk innebærer det å forebygge skikken også å lære og tilpasse seg en ny kultur. Denne læringen innebærer kunnskap om at endring ikke bare handler om tilpasning, men også om å forstå de samfunnene de befinner seg i. For å endre det gamle må det få et nytt innhold. Dette kan skje gjennom møtet mellom det gamle og det nye. Gjennom kontakt får de mulighet til å lære og sjekke hverandres kulturelle systemer, de får mulighet til å kunne sammenligne det de har fra hjemlandet sitt med det de møter i det nye samfunnet.

Oppsummering

Kapitlet gir en historisk bakgrunn for arbeidet mot kvinnelig omskjæring. Fran Hosken er viet spesiell oppmerksomhet fordi hun klarte å få global oppmerksomhet knyttet til problematikken. Hun startet med lobbyering, tok dette videre til frivillige internasjonale organisasjoner, og fikk etter hvert verdenssamfunnet med seg. Det norske engasjementet er en del av den bølgen som Fran Hosken satte i gang. Jeg viser også til en del av forskningen som har tatt praksisen i forsvar og argumentert for at den skal fortsette i en uendret form. Det som er spesielt med Kenyatta som jeg har vist til, er at han ikke bare har forsvart en praksis som er en del av hans egen kulturbakgrunn, men at han har brukt forskning som virkemiddel i arbeidet. Hans arbeid bidrar ikke til å belyse hvorfor praksisen ble etablert, og hvilke behov den skal dekke. I dag kan behovene være så endret at det også er grunnlag for en endring av praksisen. Når forskningen ikke avdekker de opprinnelige behovene, bidrar den heller ikke med valide argumenter for eller mot videreføring eller avskaffelse.

Vi ser at argumentene og metodene som har vært brukt ikke har gitt gode nok resultater. I Norge har strategien vært kriminalisering og forebygging i et helsemessig/medisinsk perspektiv. Lovgivingen setter klare rammer og begrensinger for det helserettede arbeidet. I arbeidet som ble initiert av Helse og sosialdirektoratet, har man kommet i gang med en tilnærming som åpner opp for kulturelle møter og dialog. Dette er et steg i riktig retning, og som min dokumentasjon har vist, finnes det døråpnere som kan bidra til at man lykkes på en enda bedre måte. Utfordringen ligger blant annet i å klare å skape en arena der kvinner møtes i en åpen og trygg dialog.

Kapittel 3

TEORETISKE REFLEKSJONER OVER BEGREPER SOM BRUKES I ANALYSE AV DE FOREBYGGINGSPRAKSISER

Å bryte opp låste sosiale virkeligheter

Denne avhandlingen har en teoretisk ambisjon om å ta i bruk kritisk fortolkende forskningstilnærming som benyttes for å avdekke, forstå og dermed gjøre rede for de forhold som utgjør barrierer i arbeidet med å forebygge kvinnelig omskjæring. Teorier er redskaper som tas i bruk for å analysere fram virkeligheter, samtidig som at de er medskapere av de samme virkeligheter som de beskriver. Dette utgjør en utfordring jeg vil søke å gå inn i jakt etter både de praksiser som skaper endring, og de beskrivelser og teoretiske begreper vi trenger for å styrke disse virkelighetsskapende forsøk i en større offentlig debatt.

Alvesson og Deetz (2000) og Alvesson og Sköldberg (2008) har beskrevet noen forhold som kjennetegner kritisk forskningstilnærming. Det første punktet handler om å identifisere og stille spørsmål ved antagelsene som ligger til grunn for alminnelige forestillinger, tenkemåter og handlinger. Det andre går ut på å erkjenne den innflytelse historie, kultur og sosial posisjon har på oppfatninger og handlinger. Det tredje er å kunne forestille seg og utforske uvanlige alternativer som kan forstyrre rutiner og etablerte ordninger. Det siste punktet går ut på å rette oppmerksomheten mot ulike og ikke minst subtile former for sosial dominans, og å være tilstrekkelig skeptisk til kunnskap eller løsninger som påstås å være den eneste sannheten eller det eneste alternativet (Alvesson, et al., 2000; Alvesson, et al., 2008; Pettersvold, 2015 s. 23). Disse ambisjonene inspirerer og informerer dette studiet. Ved å stille spørsmål ved fastlåste oppfatninger av kulturuttrykk og kunnskapssystemer i møtet omkring kvinnelig omskjæringsproblematikk, håper jeg å kunne åpne opp mulige veier til et mer effektivt forebyggingsarbeid som også ivaretar de ulike kulturelle interesser, perspektiver og ulike forståelse av godt helsearbeid i fødsels situasjoner på en bedre måte enn i dag.

Postkolonial teori som teoretisk utgangspunkt

Gjennom å la postkolonial teori i bruk i møte med, og analysen av situasjoner og artikulasjoner rundt kvinnelig omskjæring, kan motsetninger og de ofte, implisitte maktmessige ulikhetene arbeides frem. De mer overordnede historiske ulikheter reproducerer seg selv i møtepunkter og kan utgjøre hindringer for dialog. Dette er det svært viktig å avdekke og utvikle strategier for, skal man kunne identifisere hvilke redskaper som kan endre motsetninger, og åpne for større forståelse og dialogisk arbeid. Koloniale prosesser, vil mange postkoloniale teoretikere argumentere for, reproducerer seg selv. Under – og overordning er tilstede ikke bare i tidligere kolonier, men som internaliserte forestillinger man ser seg selv og de andre gjennom.

Jeg hadde lenge en vegring mot å bruke postkolonial teori. Var ikke de tidligere koloniens innflytelse over tenke jeg, og kunne den benyttes som gode analyseredskaper i norske sammenhenger? Jeg tenkte på begrepet som et av de nye «mote-begrepene» i analyse av prosesser knyttet til tidligere koloniserte folkegrupper. Mens postkolonial teori gir assosiasjoner til noe som ikke lenger eksisterer, så er heller ikke dekoloniseringsprosessen lett å forstå. Det har hele tiden vært et mål å formidle mine forskningsresultater på en lettforståelig og lett tilgjengelig måte, uten for mange faglige tunge begreper. Målgruppen for mitt arbeid er ikke bare akademikere, men også helsearbeidere og andre som deltar i forebyggingsarbeidet.

Jeg ble selv født i Kamerun etter kolonitiden. Den politiske koloniseringen som beskrives før selvstendigheten, er ikke en virkelighet jeg har umiddelbar tilgang på. Jeg vokste opp i et lite samfunn som var blitt preget av europeisk kristen misjonsvirksomhet. Mine egne og mange andres barndomsårene ble tilbrakt på internat, og dermed på en av de institusjonene kristne misjonærer etablerte. Skoletilbudet hadde et sterkt vestlig og kristent grunnpreg som ikke ivaretok mitt afrikanske ståsted. Min forståelse av kolonialismen og postkoloniale tenkeres teorier og analyser refererer for meg, først og fremst til kontakten med misjonærene. Samtidig som denne oppveksten tok fra meg en del av min afrikanske arv, fikk jeg en utdanning som var med på å gi meg kunnskap om og tilpassingsevne til en verden i konstant endring, og ikke minst til det livet som jeg nå har, som en velutdannet kvinne med arbeid på universitetsnivå, i det norske samfunnet.

Gjennom antropologiske studier, og særlig kontakt med urfolkstudier, har jeg fått tilgang på analytiske redskaper som jeg har brukt til å tenke gjennom min egen bakgrunn, livshistorie og klassereise. Bevisstgjøring av måter jeg internaliserte de andres blikk på min egen kulturelle bakgrunn har fått meg til å reflektere over internalisering av mindreverdsfølelse og en kulturell «tvil» om egenverd som er skapt av kompleksiteten i koloniseringsprosesser. Det er for meg blitt stadig mer tydelig at kolonialisering ikke bare omfatter en militær okkupasjon av landområder, men at den i tillegg handler om en kulturell kolonisering av sinnet (Fanon, 1952; Said, 1978; Smith, 2012 [1999]; Coulthard, 2014). Hvordan arter det nye forholdet mellom tidligere kolonister og koloniserte seg, og hvordan spilles dette ut i hverdagslivets forhandlinger i en stadig mer globalisert verden?

I dag er den tidligere koloniale strukturer og den distribusjon av makt og innflytelse som skjedde mellom tidligere kolonier og vestlige imperier erstattet med et nytt sett av tilknytning laget av transnasjonale selskaper, geopolitiske beslutninger, mobilitet, teknologi og global media. Disse endringer har skapt en ny kontekst som krever nye måter å orientere seg på, og en ny måte å forholde seg til de nye virkeligheter på. Som Nawal El Saadawi (1997) påpeker, er det hele tiden både nye praksiser, nye forbindelser, avhengigheter og begreper som dukker opp, i tillegg til at de teoretiske begrepsapparatene som er virkelighetsskapene, blir stadig mer komplekst og kanskje og mer abstrakt. Det kreves nye tilnæringsmåter for å avdekke paradokser eller doble meninger i nye og gamle begrepene som gjentas gjennom en reproduksjon av maktstrukturer. I dagens samfunn kreves det mer kunnskap og mer forståelse for å avdekke stadig nye teknikker for undertrykkelse og utbytting. Kunnskap som sirkulerer gjennom bøker, formell utdanning eller media er i dag i inngrep med folkelige forestillinger og et mangfold av ulike oppfatninger og synspunkter som distribueres på stadig flere plattformer. Gode teoretiske verktøy, skarpe analyser og kreativ tenking blir viktig for å se og avdekke nye former for dominans og mekanismer for utbytting. Den komplekse distribusjon av kunnskap gjør det komplisert for den enkelte å orientere seg, hvilke argumenter og kunnskaper kan man ha tillitt til? I tillegg faller autoriteten til de tidligere autoritære strukturene, som slekt, befolkningsgruppe, høvdinger og politiske ledere – ikke minst gjennom migrasjon, og det blir i stadig større grad opp til den enkelte å skaffe seg de nødvendige kunnskaper for å kunne oppleve autonomi og orientere seg i verden. Dette ser man tydelig i forhold til kvinnelig omskjæring der det er ulike utfordringer på alle nivåene.

Under arbeidet med avhandlingen vokste det etterhvert frem en erkjennelse om betydningen av begrepet postkoloniale teorier som forståelsesmessig ramme for mitt arbeid. Med mine konkrete bakgrunn fra en oppvekst sterkt påvirket av en postkolonial kontekst, i tillegg til verktøyer for å analysere denne kritisk, har jeg ambisjoner om å gjøre den kreative tenkningen som Saadawi mener er nødvendig for å se og avdekke maktstrukturer i dagens samfunn. Teorier knyttet til postkolonialisme sett i dette perspektivet, kan bli et viktig redskap for å belyse distribusjon av makt og avmakt i forebyggingsarbeider.

Det har så langt vært lite fokus på distribusjon av makt og avmakt i forebyggingsarbeid, og derfor er det spesielt interessant å se på betydningen av dette. Selv om det er en kontroversiell tilnærming, er det etter min mening viktig å ha mot til å belyse perspektivet i en sammenheng der partene representerer nord og sør. Her kan vi risikere at forholdet mellom majoritet og minoritet, også i de kontekster som innvandrere kommer fra reproduseres i møte med et norsk hjelpeapparat. Og at det norske hjelpeapparatet reproduserer tidligere koloniale forestillinger i sitt møte med praksiser som er ukjente for dem.

Det å ta i bruk nye og tidligere benyttede teoriene kan gi en utvidet og alternativ forståelse av problematikken rundt kvinnelig omskjæring, og kan åpne opp for at marginaliseres kunnskap ses og anerkjennes (Andersen, 2002). Potensialet for at postkolonial teori genererer nye spørsmål og produktive strategier gjør tilnærmingen relevant for forebyggingsarbeidet. Et slikt potensiale kan for eksempel utløses gjennom kritisk engasjement ved perspektiver og forebyggingspraksiser, og ved å gi rom til en arbeidsmåte som tar hensyn til forskjeller i makt og avmakt, i tilbaketrekning og sammenbrudd av kommunikasjon.

Prefikset «post» i postkolonialisme kan leses som «etter» og dermed hentyde at postkolonial er knyttet til noe som skjer etter kolonitiden, eller at kolonisering ikke lenger eksisterer (Andersen, 2002 s. 36). Prefikset kan også leses som en understrekning av at kolonisering fortsatt pågår, kanskje ikke hovedsakelig som kolonisering av landområdet, men som kolonisering gjennom diskurser (Gandhi, 1998; Andersen, 2002). I følge den brasilianske pedagogen Vanessa Andreotti (2011 a) handler postkoloniale teorier om et sett av debatter om Nord-Sør relasjoner som ikke bare søker å identifisere den koloniale arven, men som også søker å yte motstand mot

den. Postkoloniale praksiser er slik sett en kritikk av den kulturelle, litterære, intellektuelle og epistemologiske dominans som Vesten utøver over ikke-vestlige land (Said, 1978; Go, 2006; Brunk, 2008).

Det er ikke mulig å fastsette en eksakt opprinnelse av begrepet postkolonialisme, men man kan spore tendenser innen forskjellige fagområder. Begrepet ble ikke etablert før rundt 1980. Postkoloniale teoretikere opererer med to overordnede grunntanker: den ene er at imperialismen ikke bare viste seg som fysisk og økonomisk dominans, men også som en diskurs som innebærer reproduksjon av spesifikke kunnskaper og representasjoner. Den andre er at en dominerende imperialistisk diskurs har medført at politisk, sosial og økonomisk ulikhet mellom kolonimakt og koloniserte samfunn holdes ved like også etter at koloniene falt (Go, 2006 s. 452). Mens noen av teoretikerne har hentet sin inspirasjon fra Michel Foucaults diskursbegrep og teori om makt og kunnskap, mener andre kolonialismen har hatt skadelige effekter for de koloniserte. Disse skadene fortsetter etter avkolonisering, og den koloniale diskurs har konsekvenser på alle samfunnsmessige nivåer (Fanon, 1952; Memmi, 1957).

Den koloniale diskurs kan forstås som et kompleks av kunnskap om og representasjoner av de koloniserte og deres samfunn. Det politiske mål ved bruk av postkoloniale analyser er å, gjennom å peke på implisitt reproduksjon av makt og avmakt å lansere ideer og begreper som kan gjøre et arbeid i frigjøringen av de koloniserte fra den koloniale diskurs (Said, 1978). Frigjøringen består dermed i å endre den koloniale diskurs og dermed den koloniale kunnskap om og representasjon av de koloniserte. Den koloniale diskurs handler om maktrelasjon mellom kolonimaktene og de koloniserte. Frigjøringen krever derfor at begge parter involveres (McLeod, 2000; Go, 2006). Disse diskursene er videreføringer av tidligere koloniale representasjoner. Etter Stuart Halls definisjon, er representasjon: "...*the product of the meaning of concepts in our minds through language*" (Hall, 2003 s. 17). Det Hall peker på er språkets betydning i meningsskaping og i reproduksjon av forestillinger. Han skriver videre at: "*It is the link between concepts and language which enables us to refer to real objects, people or events or indeed to imagery worlds of fictional objects, people and events*" (Hall, 2003 s. 17). Her ligger ideen om konstruksjon, ideen om at det ikke finnes sannheter utenfor menneskers erkjennelse. Mennesker skaper selv kunnskapen om verden som de navigerer etter, og representasjon er den språklige link til disse sannhetene (Brunk, 2008). Språket er ikke en

passiv refleksjon av virkeligheten, men språket konstituerer vår måte å oppfatte verden på, samt at det inneholder de verdiene vi lever etter (McLeod, 2000 s. 18).

Kolonimakter regjerte ikke bare med militær og politisk makt, lokale institusjoner ble infiltrert og tatt i bruk, utdanningssystemet like så, oppbygging av infrastruktur som ikke ivaretok de eksisterende lokale praksiser endret distribusjon av varer, tjenester og innflytelse. Grenser ble trukket på måter som destruerte sosiale grupper og eksisterende politiske ordninger. Listen er endeløs lang. Samtidig vil teoretikere som Fanon (1952), Smith (2012 [1999]), eller Ngugi (1986) hevde at *colonizing the mind*, var svært dramatisk og maktrelasjoner som reproducerer seg selv. De koloniserte internaliserte dermed kolonimaktens verdenssyn, som påstod å representere den naturlige og riktige verdensorden. De koloniserte og deres eget verdenssyn ble rangert lavere, og ble underordnet kolonimaktens språk, samtidig som de fikk sine verdier og sitt verdenssyn devaluert. Prosessen beskrives som kolonisering av sinnet (McLeod, 2000). Derfor handler avkolonisering ikke bare om å overta makten etter at den vestlige koloniherrredømme falt. Det handler også om å endre kolonimaktens inkorporerte verdier og normer (Smith, 2012 [1999]). Å oppnå frihet etter kolonisering handler i tillegg om å endre de språklige strukturer som avspeiler kolonisatorenes makt: "Challenging the language of colonial power, unlearning its worldview and producing new modes of representation" (McLeod, 2000 s. 25).

Det er blant annet denne representasjonsproblematikken Edward Said tar opp i boken sin *"Orientalisme. Vestlige forestillinger om Orienten"*. I boken hevder han at Orienten ikke kan betraktes som forestillinger laget av vesten, eller altså de andre (Said, 1978; Thorbjørnsrud, 2001). Said hevder videre at det er en sammenheng mellom representasjon og makt, for de vestlige representasjoner av Orienten har legitimert en vestlig imperialistisk dominans over Orienten (Thorbjørnsrud, 2001 s. 31). Til problemet med kolonimaktens representasjon av de koloniserte og de ulike maktbalanser denne representasjonen har skapt, har løsningen for noen teoretikere vært å konstruere alternative representasjoner, og å skape historier som er fortalt ut fra de kolonisertes synspunkt. Dette var blant annet målet med Subaltern Studies (Go, 2006 s. 452f). Kritikken som ble reist mot gruppens forsøk, spør om det er mulig å unngå samme felle som den de kritiserer. Spivak og Bhabha har prøvd å løse problemet ved å vende seg mot Jacques Derrida sin teorien om dekonstruksjon. Spivak og Bhabha hevder at de

representasjonene som utgjør den koloniale diskurs, ikke kan ignoreres, men at de kan avsløres som utilstrekkelige og fragmenterte. De kan dekonstrueres. Bhabha foreslår at en mulig måte å motarbeide den koloniale diskurs på, er å tilegne seg den, bruke den, og dermed utfordre dens autoritet (Bhabha, 1994; Go, 2006 s. 454).

Etter denne generelle presentasjon av postkolonialismen og postkoloniale praksiser, vil jeg nå presentere nærmere Said, Spivak og Bhabha postkoloniale teoretiske perspektiver. De tre perspektivene benyttes senere i avhandlingen for å belyse maktproblematikken i forebyggingsarbeidet. De tre perspektivene blir ulike analytiske redskap for å forstå de ulike partenes ståsted og relasjonen mellom dem.

Said og Orientalismen

Edward W. Said var en palestinsk-amerikansk litteraturhistoriker. Sids (1978) *Orientalisme* betraktes av mange postkoloniale teoretikere som verket som danner grunnlaget for postkolonial teori. I boken ser han nærmere på hvordan Orienten ble skapt i Vesten gjennom historier skrevet av europeiske forfattere og seierherrene. I disse fortellingene blir Orienten og Vesten framstilt i et motsetningsforhold. Tre sentrale poeng fra boken er: hierarki, orientalisering av Orienten, og makt og diskurs.

Utgangspunktet for den orientalistiske diskurs var en ide om at det eksisterte grunnleggende forskjeller mellom Orienten og Oksidenten. Med dette fundamentet ble målet å beskrive hvilke forskjeller skillet medførte i praksis, ikke å undersøke hvorvidt skillet faktisk eksisterte. Forskjellene mellom Orienten og Oksidenten var ikke nøytrale forskjeller mellom likeverdige parter. Disse forskjellene ble forstått som forskjeller i utviklingsnivå, der Oksidenten markerte sin sivilisatoriske overlegenhet, mens Orienten var underlegen og dens motsetning eller dens bleke og dårlige etterlikning. Oksidenten var rasjonell, fredelig, liberal, logisk, og i stand til å utvikle reelle verdier. Orienten ble ikke tilgodesett med noe av dette.

Orientalismen var preget av tydelige generaliseringer både i tid og rom. Et annet utpreget trekk var det Said kaller dens tekstualitet - det vil si hvordan man baserte seg på tekster og, ikke på egne observasjoner eller opplevelser. Denne omdanningsprosessen er disiplinær, det undervises i den, og den har sine egne foreninger, tidsskrifter, tradisjoner, ordforråd og retorikk, alt

sammen grunnleggende knyttet til og utrustet av de rådende kulturelle og politiske normer i Vesten. Det inntrykk man sitter igjen med er orientalismens ufølsomme skjematiskering av hele Orienten (Thorbjørnsrud, 2001).

Det er dette diskursive hegemoni Said (1978) kritiserer. Den sosiale konstruksjonen av «oss» og «den andre» er forankret i maktpolitikken og i hegemoniske forståelser av normalitet. Suids prosjekt er å vise hvordan de forskjellige aktørene blir skapt gjennom den orientalistiske diskurs - eller dominansdiskurs som både har bidratt til å gjøre kolonisering mulig og senere legitimere den. Han argumenterer for at diskursen skaper aktører som reproducerer makt og avmakts forhold. Han viser i tillegg til hvordan tekstene er representasjoner - ikke «naturlige» beskrivelser av Orienten. Tekstene har skapt et bilde av Orienten som ellers ikke hadde eksistert i folks virkelighetsforståelse. I «orientaliseringen av Orienten», blir sluttproduktet en enhetlig oppdiktet Orient som kunne kontrolleres av Oksidenten (Vesten) (Thorbjørnsrud, 2001).

Suids perspektiv om «de andre», representerer motsatsen til det «normale», det som ikke hører til og forstyrrer det utopiske samfunnsideal. Selv om Said ikke problematiserer kjønnsrelasjon i Orientalisme, kan disse ideene overføres til kvinnelig omskjæringsproblematikk. Analyserer man den norske diskurs på kvinnelig omskjæring ut fra Suids perspektiver, vil man finne mange rester av Orientalismen. Som i diskurs om innvandrere er det lett å kjenne igjen begreper, karakteristikk og fortolkninger som: «de er ikke like moderne som nordmenn, de har en undertrykkende kultur, de må lære av nordmenn, og de vil få det bedre om de gjør som oss - særlig kvinnene. Det at de har kommet til Norge er bra for dem, selv om de representerer et problem for oss» (Thorbjørnsrud, 2001 s. 38). Disse fremstillingene eller karakteristikkene mener jeg er med å påvirke det forebyggende arbeidet.

De underordnedes taushet

Spivak (1988) inntar en annen posisjon enn Said. I sitt postkoloniale perspektiv har hun rettet fokus på ulike koloniale erfaringer og historier. I motsetning til Said som ha gått på å se den generelle effekten av imperialismen på vestlig kultur og mangel på anerkjennelse av denne innflytelse, får lokale stemmer mer plass i disse koloniale erfaringer og historier. Viktig for denne avhandlingen i Spivaks perspektiv er plassen som vies kvinners erfaringer og kjønnsrelasjon. I artikkelen “*Can the subaltern speak?*” (Kan de underordnede tale?)

problematiserer Spivak forsøket på å gi "subaltern" en stemme og deres muligheter til å sette seg utenfor de koloniale prosesser de som subjekter er skapt gjennom. Hun diskuterer blant annet den britiske kolonimaktens avskaffelse av enkeofring i India, for å illustrere hvordan kvinnenens stemme ble visket ut. Koloniherrerne oppfattet seg selv som kvinnenens redningsmenn og som forsvarere av kvinnenens rettigheter. Spivak mener at britenes avskaffelse av riten var et tilfelle av "hvite menn redder brune kvinner fra brune menn". Britenes forståelse av avskaffelsen sto mot de innfødtes argument om at kvinnene virkelig ønsket å dø, eller at deres familier så seg tjent med at de overgav seg til flammene. Det endelige resultatet av denne kulturelle og diskursive praksisen var at kvinnene fortsatt ikke fikk snakke for seg selv, deres stemme hørtes fortsatt ikke (Spivak, 1988; 2009 ss. 84-85; Solem-Aicher, 2013). Jeg så klare paralleller mellom britenes håndtering av enkeofring og vestens forebygging av kvinnelig omskjæring i dag, der likheten finnes i mangelen på å innta et dialogisk ståsted – og praksis. Enkebrenning er slettes ingen praksis som opphørte med forbudene, tvert om, i dag er skikken et marginalt fenomen (Jakobsen, 2003).

Hva vil det si at den underordnede taler? Spivak stiller spørsmål ved hva som impliseres i denne påstanden. Hennes diskusjon om den underordnedes språk handler om de marginaliserte stemmer som vanligvis ikke får komme til i diskurser. Den form for taushet Spivak diskuterer er ikke at de underordnede aldri snakker, men at deres ord ikke har noen politisk tyngde og ikke kan høres i sin fremmedhet. Det er ikke så mye at de underordnede ikke taler, men heller at andre ikke vet hvordan de skal lytte. Den underordnede blir ikke hørt fordi deres ord ikke blir riktig tolket. Deres taushet er et resultat av en svikt i tolkning, og ikke en svikt i artikulasjon (Spivak, 1988; 2009).

I tråd med dette perspektivet er spørsmålet: Kan somaliske kvinner tale? Kan de bli hørt i det offentlige rom? Hva er det handlingsplanen mot kjønnslemleste ikke tilbyr, men skjuler, marginaliserer, usynliggjør og ubetydeliggjør? Spørsmålene peker på de metodologiske utfordringer som ligger i de ulike tilnærminger som inntas når problemet skal adresseres. Spørsmålet om muligheten til å representere seg selv (brukermedvirkning) blir særlig relevant i analysen av kvinnelig omskjæringsproblematikk og det forebyggende arbeidet.

Homi Bhabha og hybriditetsbegrepet

Bhabha (1994) utfordrer og utfyller Saids ambisjoner om å bidra til politiske endring. For Bhabha er den koloniale opplevelsen mye mer motstridende og kompleks enn i lineære binære begreper som bygges inn i Saids teoretiske posisjon. Han er kritisk til Saids overforenkling gjennom binære opposisjoner mellom Østen og Vesten, og til den ensidige hierarkiske relasjonen mellom kolonimakten og den koloniserte. Bhabha lanserer begrepet hybriditet for å beskrive den komplekse sammenstillingen av makt-avmakt som dominerer de postkoloniale situasjon og deres subjektposisjoner. Forestillingen om et overlegent subjekt som konstruerer kunnskap om et mindreverdige subjekt, er basert på en fornektelse av forestillingen om hybriditet, og på den relasjonelle sosiale konstruksjonen av selvet og den andre. For Bhabha⁷ finnes det ingen rene eller ublandede kulturer. Alle er i kontinuerlig endring. Dermed tar han avstand fra et homogent kulturbegrep og understreker betydningen av å studere forskjeller innen grupper - og likheter mellom grupper. Bhabha utfordrer også nasjonsbegrepet og argumenterer for at det må finnes en ikke-statisk posisjon mellom landene, et slags tredje rom som hverken er fødeland eller det nye landet der vandreren slår seg ned. I dette rommet blir historien løsrevet fra sitt egentlige utspring, og i stedet dukker det opp nye politiske initiativer, nye former for autoritet som vanskelig kan forstås innenfor et tradisjonelt begrepsapparat. Dette fordi alle kulturformer befinner seg i en form for gjensidig befruktningsprosess der partene beriker hverandre (Eide, et al., 2014 ss. 16-17).

Et annet sentralt begrep i Bhabhas arbeid er begrepet ambivalens. Bhabha mener at de som eier definisjonsmakten (majoriteten) har ambivalente følelser i forhold til ikke-vestlige sosiale grupper (minoriteter). For Bhabha produserer koloniale diskurser underlegne subjekter som kan reproducere den koloniale diskursens antakelser, verdier og atferd. Den hegemoniske makten (majoriteten) ønsker ikke å skape subjekter som er så lik seg selv at det kan true majoritetens forestilling om overlegenhet. Når majoriteten oppfatter at minoritetene blir for like, søker majoriteten ulike måter å utelukke denne muligheten på. Det er viktig for den hegemoniske makten å opprettholde den koloniale diskursen som kan garantere deres kulturelle overlegenhet. Derfor er vesten så avhengig av forestillingen om essenser og rigiditet i den ideologiske

⁷ Elisabeth Eide refererer Rutherford Jonathan (1990), "The third space. Interview with Homi Bhabha". Fra boken *Identity: community, culture, difference*. Utgitt av Lawrence & Wishart

konstruksjonen av den andre. Essensialisering og homogenisering er dermed den koloniale diskursens desperate maktkamp.

Som Andreotti og Meneses de Souza (Andreotti, et al., 2008) har påpekt kan Bhabhas bidrag til den postkoloniale teorien oppsummeres i disse ordene: "*the possibility of cultural contestation, the capacity to change the foundation of knowledge*" (Bhabha, 1990 s. 310). Denne anerkjennelsen og endringen av virkelighetsforståelsen kan gi subjekter muligheten til å kunne være annerledes uten å bli stigmatiserte:

"What is crucial to such a vision of the future is the belief that we must not only change the narratives of our histories, but transform our sense of what it means to live and to be in other times and different spaces, both human and historical" (Bhabha, 1994 s. 256).

Det interessante med kolonitid og kolonisering er ikke bare imperialistens makt og den kolonisertes avmakt, men det Homi Bhabha kaller "the in-between- space", det tredje rommet. Det er her interkulturell kontakt finner sted, der forhandlinger, nyskaping og utveksling foregår.

For å oppsummere de tre perspektivene, kan man si at mens Said er opptatt av forbindelsen mellom makt og kunnskap i skapelsen av en kolonial diskurs, og Bhabha fokuserer på skapelsen av hybride subjektiviteter i kulturelle møter mellom majoritet og minoritet, er Spivak opptatt av den andre, den underordnede. Bhabhas teoretiske perspektiv skaper en bro mellom Saims og Spivaks perspektiver. Poenget med å presentere de tre perspektivene er å finne ut hvordan tidligere koloniserte og kolonisatorer, i dette sammenheng majoriteten og minoriteten kan etablere et gjensidig respektfull forhold i en postkolonial verden. Bhabhas begrepet om hybriditet er viktig på grunn av sin implisitte avvisning av koloniale begreper og tendenser til å essensialisere de andre gjennom rigid identitet (Eide, et al., 2014 s. 15). Å forstå hybriditet fører ikke til oppheving av asymmetrien eller at motsetning mellom Vesten og resten eller majoriteten og minoriteten avskaffes. Med Bhabhas perspektiver befinner de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring, og de som jobber med å forebygge praksisen, seg i et tredje rom der det åpnes opp for en ekte dialog. Selv om møtet i det tredje rommet kan være asymmetrisk, involverer det majoriteten og minoriteten på en ny måte.

Da jeg skulle gå i gang med doktorgradsarbeidet, fant jeg sosial konstruktivisme nyttig som utgangspunkt for å drøfte problemet omkring kvinnelig omskjæring i en norsk kontekst. Jeg ble inspirert av perspektivet fordi jeg kunne bruke det til å analysere de forskjellige samfunnene som berøres av fenomenet og problemet. Studien ville gjennom et slikt valg ikke begrenses til kun å gjelde de folkegruppene som tradisjonelt har praktisert denne skikken, men i tillegg også det norske samfunnet, verdibegreper, tankemønstre og identitetskonstruksjoner. Med konstruktivismen som utgangspunkt kunne jeg foreta en kritisk undersøkelse av de normene som produserer en virkelighetsforståelse der «de andre» er anormale. Majoriteten som er vant til å være de som vurderer, blir på denne måten også vurdert med akkurat samme type blikk som de selv bruker på andre.

Første gang jeg vurderte konstruktivismen som perspektiv for forståelse av kvinnelig omskjæringsproblematikk var i et seminar for studenter i Master i urfolksstudier. Under seminaret blir boken *Funksjonshemning, politikk og samfunn* (Froestad, et al., 2000) nevnt. I boken ble konstruktivismen anvendt for å forstå funksjonshemning som en kategori som er skapt av sosiale krefter. Jeg så likhetstrekk med den holdningen jeg møtte omkring kvinnelig omskjæring og funksjonshemning, og tenkte at perspektivet kunne brukes i mitt eget arbeid.

Valget av dette perspektivet ble styrket da jeg leste boken *Deviance and Medicalization. From Badness to Sickness* av Peter Conrad og Joseph W. Schneider. Konstruktivismen blir denne gangen brukt for å analysere sosialt avvik (Conrad, et al., 1980). Det som først fanget min oppmerksomhet, var undertittelen til boken «from badness to sickness», som var en forholdsvis presis formulering av den endringen jeg har opplevd i oppfatning og håndtering av kvinnelig omskjæring i Norge. For dem som kom til Norge, gikk kvinnelig omskjæring fra å være en kulturell handling eller praksis, til å bli et avvik; en skikk som måtte avskaffes. Medisinske forklaringer ble brukt som hovedargumenter for å bekjempe skikken, og det offentlige helsespråket tok i bruk begreper som «utrydding» og «bekjempelse av», begreper som ofte er knyttet til bakterieteori og verdensomspennende kampanjer mot infeksjonssykdommer (Lane, et al., 1996).

En annen bok som også har vært til inspirasjon i mitt forsøk på å forstå problemet med kvinnelig omskjæring i Norge var boken «Constructing social problems» av Malcolm Spector og John

Kitsuse. Her setter Spektor og Kitsuse fokus på de sosiale prosessene som leder fram til definering av antatt objektive problemer. For Spektor og Kitsuse foregår det en sosial prosess, hvor aktører interagerer under kontekstuelle betingelser, og hvor resultatet er definering av sosiale avvik. Det er selve definisjonsprosessen de oppfatter som den mest adekvate gjenstand for studiet av avvik (Spektor, et al., 1977). Noen søker forklaring på kvinnelig omskjæring i historien. Hvordan kan den øke forståelse av hvorfor noen fortsetter å praktisere kvinnelig omskjæring i dag? Det vil si at folk fremdeles er bundet til fortiden gjennom en gammel tradisjon på over 1000 år. Hvordan kan forståelse av fortiden hjelpe oss til å stoppe praksisen? Hvordan koble fortid og nåtid? På hvilken måte kan fortiden kaste lys over nåtiden? På hvilken måte kan den bidra til å fastsette riktige strategier for å bekjempe praksisen? Kan fortiden forklare folks holdninger i dag? Når man ikke ser noen sammenheng i nåtid, har det vært en tendens til å forsøke å finne forklaringer i fortiden. Henger det sammen med ideen om årsak – virkning? Analyser av sosiale problemer tatt opp i disse bøkene, samt i debatter og diskusjoner om medisin som et paradigme, viser at dette ikke er en uvanlig forklaringsmodell for å forstå vanlige problemer gjennom å definere dem som avvik. Dette har hjulpet meg til å forstå det norske perspektivet knyttet til kvinnelig omskjæring og hvordan oppfatningen i Norge har ført til at man har kriminalisert handlingen.

For meg som opprinnelig kommer fra et samfunn hvor mannlig omskjæring praktiseres, og som nå skulle arbeide for å forebygge en liknende tradisjon, har det vært vanskelig å forholde meg til samfunnets oppfatning og omtale av kvinnelig omskjæring som en sykdom der helsevesen og sykehus brukes for å avskaffe praksisen, og der det foreslås en medisinsk løsning på problemet i form av underlivssjekk. Som Nahid Toubia, en sudanesisk lege påpekte, er ikke kvinnelig omskjæring en organisme som kan utryddes med antibiotika, forebygges gjennom immunisering eller behandles med vektorkontrollen (Toubia, 1988). Olayinka Koso-Thomas, en annen lege fra Nigeria, og Comfort Momoh, jordmor fra Sierra Leone, har gått lenger i denne tankegangen og hevder:

The problem of female circumcision does not fall easily into the category of health problems for which solution may be found through actions outside the domain of the culture of the country affected. [...] It has strong religious and cultural base without which it would not exist today (Koso-Thomas, 1987 s. 1). However, female circumcision has existed in one form or another in

almost all known civilizations throughout history and has not been confined to a particular culture or religion (Momoh, 2005 s. 6).

Dersom de som praktiserer kvinnelig omskjæring skulle skrive om praksisen, hvordan ville de da framstille den? Hvordan blir deres kultur omskapt til et problem? Slagordet «Nulltoleranse for kvinnelig kjønnslemlestelse» vokste fram som en reaksjon mot skikken. De siste ti årene har slagordet vært brukt i en internasjonal aksjon for å gjøre slutt på kvinnelig omskjæring. Ut fra dette har vi fått en internasjonal dag, 6. februar, for å markere nulltoleranse for kvinnelig kjønnslemlestelse. Konstruktivismen som perspektiv er interessant i studien av skikken, og i forhold til mangelen på kritisk tankegang der mye tas for gitt i kampen mot kvinnelig omskjæring.

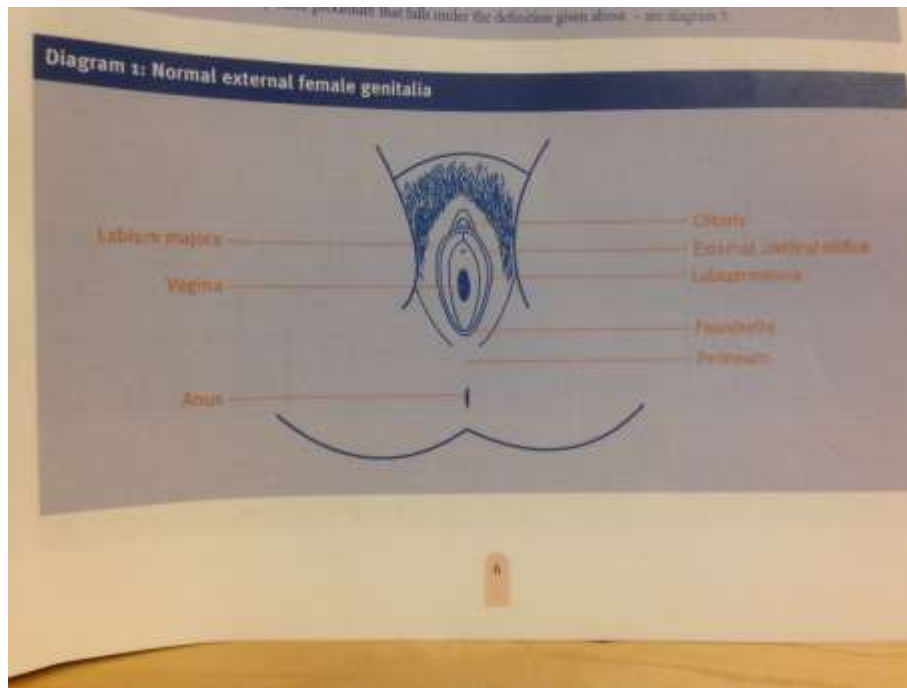
Selv om mye har vært skrevet om kvinnelig omskjæring, er det behov for andre perspektiv enn det problemorienterte integreringsperspektivet som dominerer debatten omkring praksisen. Disse begrepene kan bidra til å synliggjøre virkeligheter som ligger under møtet mellom mennesker. De kan synliggjøre og åpne for diskusjoner om hvordan vi forstår oss selv, hvordan andre forstår seg selv, og hvordan vi forstår dem. Og kanskje viktigst, om hvordan grensene vi mentalt og fysisk lager også skygger for å gripe det mangfold av virkelighet som folk lever i (Engebretsen, 2005). Siden samhandling er det som skaper problemer, er også samhandling løsningen. Med dette utgangspunktet kan man se på kvinnelig omskjæring som et interaksjons- og relasjonsproblem. Hvordan blir dette problemet skapt? Hvordan oppstår problemer knyttet til kvinnelig omskjæring i samhandlingssituasjoner?

Kvinnelig omskjæring som fysisk inngrep og rituell handling

Kvinnelig omskjæring er en tradisjonell kjønnskirurgi som går ut på å fjerne noen av delene i kvinnens kjønnsorgan. For å forstå hva kvinnelig omskjæring går ut på, vil jeg starte med en kort beskrivelse av kvinnens kjønnsorganer. Beskrivelsen bygger på artikkelen til gynekologen Kari Flo, og er et bidrag i boken "Omskjæring. Stopp". Kvinnelige kjønnsorganer består av forskjellige deler: 1) et venusberg som er den øverste, synlige delen av underlivet til en jente, den lille puten på oversiden av skjedeinngangen; 2) store/ytre kjønnslepper; 3) små/indre kjønnslepper; 4) klitoris; 5) skjedeinngang med jomfruhinnen og mellomkjøttet. De store kjønnsleppene er dekket med vanlig hud og behåring. De små kjønnsleppene ligger innenfor de store og er tynne hudfolder uten hår. Klitoris er et 4-5 cm langt organ hvor klitorishodet (1-2

cm) er synlig. Resten av organet strekker seg innover mot skambeinet. Klitoris og de små kjønnsleppene er rikelig forsynt med nerver, noe som gjør at området er svært følsomt både for stimulering og for smerte. (Flo, 2010 s. 24).

Figur 1: Illustrasjon av en normal genitalia



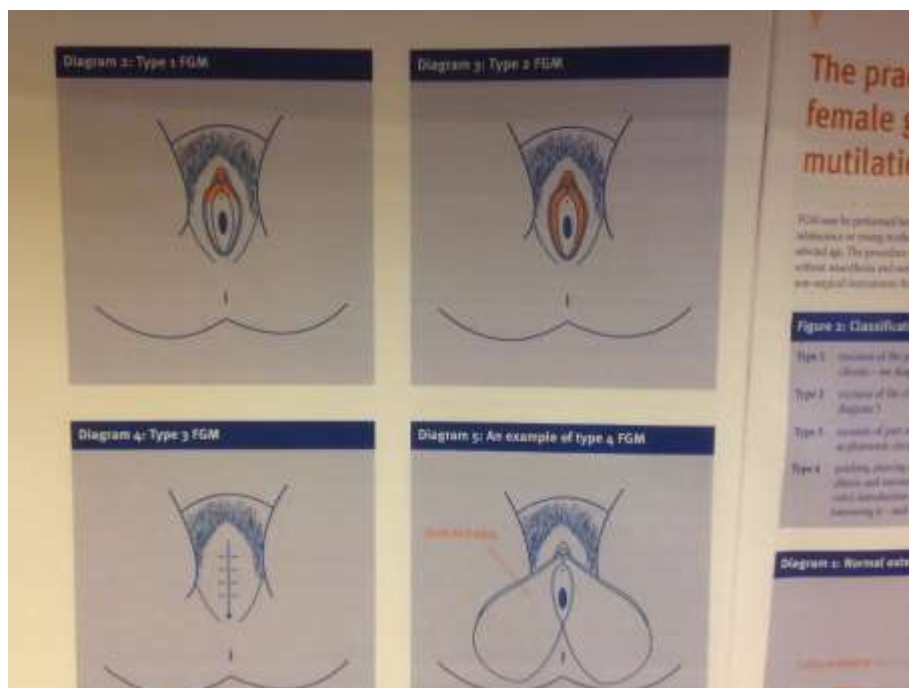
Kilde: Royal College of Nursing (2006)

Photo: Rachel Issa Djesa

Kvinnelig omskjæring utføres i ulike deler av verden av mange forskjellige grunner, både av praktiske hensyn og/eller med bakgrunn i myter. Verdens Helseorganisasjon (WHO) har delt inn praksisen i fire hovedtyper. I Type I fjernes klitoris og /eller forhuden helt eller delvis. Den typen deles inn i undergrupper avhengig av hva som fjernes. I Type II fjernes de indre kjønnsleppene og/ eller de ytre kjønnsleppene, i tillegg til klitoris og/ eller forhud. Type II blir også inndelt i undergrupper. Når kjønnsleppene fjernes, skrapes alt bort og det dannes sårflater som vil kunne gro sammen og danne en hudbro. I noen tilfeller kan denne sammenvoksingen være så uttalt at det ser ut som type III-omskjæring. Type III innebærer fjerning av de indre og/eller ytre kjønnslepper og sårkantene lukkes mot hverandre. Forhud/klitoris fjernes ofte helt

eller delvis. Hudbroen, eller seglet, dekker urinrørsåpningen og en stor del av skjeden (vagina). Sammenvekning av kjønnsleppene kan skje enten ved at de sys igjen med tråd eller torner, eller ved at bena surres sammen og jenta er sengeliggende i flere uker slik at sårflatene kan gro sammen. Det kan være vanskelig å bedømme mengden av gjenværende klitorisvev under hudbroen etter omskjæring Type II eller III. Noen studier de senere år har vist at klitoris ofte er intakt, i motsetning til hva man tidligere har antatt (Momoh, 2005 ss. 6-7; Nour, 2006; Flo, 2010 ss. 27-29). Type IV omfatter alle former for omskjæring som ikke passer inn i de ovenfor nevnte kategorier. Det kan være aller former for stikking, kutting i, eller strekking av kjønnslepper. Det kan også forekomme brenning av klitoris eller omliggende vev. Noen praktiserer skraping eller kutting i skjeden eller innføring av substanser i skjeden. Inngrepet gir smerter og har varierende medisinske konsekvenser avhengig av omfanget og måten omskjæringen er gjort på. Det har både kortvarige og langvarige konsekvenser for kvinnenes helse (Talle, 2010 s. 47).

Figur 2: Omskjæring type I, II, III, IV



Kilde: Royal College of Nursing (2006)

Foto: Rachel Issa Djesa

Ettersom den formen for kvinnelig omskjæring som mitt folk, Dii-folket, praktiserer ikke passer inn i WHO sine fire kategorier, ser jeg på praksisen som Type V. Det er en symbolsk form for omskjæring. Dii-folket praktiserer ikke kvinnelig omskjæring gjennom å foreta et inngrep, men gjennom noe som kan kalles falsk omskjæring på fransk «pseudo-excision» (Muller, 1993; 2002; 2003). Jeg vil i det som følger gi noen eksempler på omskjæringspraksis hos Dii-folket.

Dii-folkets praktisering av kvinnelig omskjæring

Hos Dii-folket omskjæres guttene fysisk. I forbindelse med dette tas de ut av samfunnet i en periode fra en til tre måneder. I denne tiden har de ingen kontakt med kvinner. Fire dager før guttene kommer tilbake til samfunnet gjør kvinnene seg klare for sin egen seremoni. Kvinnene velger ut jenter som skal initieres innenfor samme aldersgruppe som guttene som er omskåret. Det brukes samme begrep om praksisen som utføres på guttene og jentene, til tross for at jentene ikke utsettes for fysiske inngrep. Tre dager før guttene er tilbake føres jentene til en bekk for å bli «omskåret». Mennene har ikke adgang til denne seremonien, på samme måte som kvinnene ikke har tilgang til det som skjer hos mennene. Jentene blir avkledd, og en kvinne fra en omskjærekklan stikker rundt jentenes vagina ved hjelp av et par landkrabbeklør (klør fra *Gecarcinidae*). I tillegg tar de tak i klitoris med fingrene og drar til det gjør vondt. Dette ritualet gjentas fire ganger fordi fire er det hellige tallet for kvinner i Dii-kulturen. Omskjæreren spør om det var vondt, og etter et bekræftende svar fra jentene forteller omskjæreren at de vil lide på samme måte hvis de praktiserer sex. Dette forklares ikke åpent eller direkte, og det overlates til jentenes fantasi å forstå på hvilken måte seksuell omgang medfører smerte. Formålet er å skremme jentene fra å ha tilfeldig seksuell omgang med de konsekvensene som kan følge av dette. Etter denne korte seksuelle initieringen, blir jentene badet og ført tilbake til landsbyen.

Jentene og guttene som ble omskåret samtidig, forblir i et slags slektsforhold (på engelsk «*Joking relationship and kinship*») for resten av livet. Gjennom en liten seremoni blir de knyttet sammen. Et slikt forhold kjennetegnes av likeverd mellom kjønnene og kommer til uttrykk gjennom en gjensidig, mild fornærmende eller ertende oppførsel. Forholdene uttrykker en form for vennlighet ved å vise mild fiendtlighet der partene ikke blir fornærmet, men svarer med samme mynt. De blir hverandres støttespillere eller talerør i sensitive spørsmål og utfordringer, spesielt knyttet til seksualitet. På denne måten kan en gutt som for eksempel har problemer med potensen, gå til denne jenta for å søke råd om hvor han kan finne hjelp. Hun kan ta opp

problemet anonymt, på vegne av gutten, og han slipper ydmykelser eller situasjoner som oppleves som sjenerende eller ubehagelige. Hvordan skulle Dii-samfunnet erstatte de funksjonene som følger med omskjæring dersom denne skikken ble forbudt eller avskaffet?

Som en kulturell praksis er kvinnelig omskjæring en tradisjon som er dypt forankret i kulturelle og moralske verdier, kjønnsidentitet, oppfatninger av kroppsetetikk- altså hva som oppfattes som pent og stygt - og i etnisk identitet og kontroll av kvinnelig seksualitet (Toubia, 1995; El Saadawi, 1980; Talle, 2010). De mislykkede forsøkene på å avskaffe eller modifisere de mest alvorlige typene omskjæring bekrefter den sosiale og kulturelle verdien praksisen har (El Dareer, 1982; Talle, 2010).

Talle beskriver i sin artikkel «*Kulturell og historisk sammenheng*» at på visse steder i Øst - og Vest-Afrika faller omskjæring sammen med viktige initieringsseremonier. Flere jevnaldrende jenter blir omskåret samtidig, og det fysiske inngrepet inngår som en del av større rituelle sammenhenger som kan vare i flere uker. Hos *Kikuyuene* i Kenya er den fysiske operasjonen integrert i overgangsritualer fra barn til voksen. Gjennom disse ritualene lærer jentene hva som forventes av dem som voksne kvinner, som ektefeller og mødre. Mange steder i Vest-Afrika innvies jentene i et eksklusivt kvinnelig fellesskap gjennom å få del i hemmelig kunnskap. Ritualene bidrar til å skape den kulturelle identiteten og tilhørigheten som menneskelig fellesskap bygger på (Talle, 2010).

De som praktiserer omskjæring har mange forklaringer på hvorfor de holder fast på skikken. Som et eksempel vil det for mange praktiserende grupper i Kenya og Tanzania ikke være mulig å gifte seg eller forvente å føde friske barn med mindre kvinnen er omskåret. Uten omskjæring kan hun rett og slett ikke anses som en voksen person; hun forblir et barn fysisk og sosialt. Å forbli ugift kvinne er i seg selv en umulig tanke i en kulturell sammenheng der det å bli mor er den eneste kvinnerollen som gir mening og status. Omskjæringssmerten skaper tilhørighet – gjennom å holde ut smerten blir du «en av oss» - og arret på kroppen kommer for alltid til å minne den omskårne om tilhørigheten. Antropologen Pierre Clastres sier at i mange «primitive» kulturer som praktiserer smertefulle initieringsritualer, innskrives samfunnets makt direkte på kroppen (Clastres, 1974; Talle, 2010; Nalaaki, 2014). Å dele og utstå smerte har ofte en positiv mening i disse kulturene. Den skaper ikke bare tilhørighet, men forbereder også de unge på et

fremtidig hardt liv: Unge menn skal ut i krig og kvinner skal føde barn. Selv om det ikke alltid blir formulert direkte, er det ekteskap og kontroll av kvinnelig seksualitet som oftest ligger bak de kulturelle forklaringene. Referanser til kvinnelig moral, til det at kvinner ikke kan bli gift eller føde friske barn uten å være omskåret, og til fertilitetssvikt hos ikke-omskårne kvinner, understreker den grunnleggende sosiale verdien som kvinnelig dyd og moral utgjør i samfunn der kvinnelig omskjæring er utbredt (Talle, 2010; Nalaaki, 2014).

Kvinnelig omskjæring sett som avvik

Kvinnelig omskjæring har ikke vært en kulturell tradisjon i Norge og hører ikke til det normale her, men ses som en form for avvik. Det blir betraktet som kjønnslemlestelse og derfor bekjempet. En Handlingsplan⁸ med 33 tiltak mot kjønnslemlestelse ble lansert i 2002. Av disse fokuserte forskningen på tiltak 14⁹, 16¹⁰ og 27¹¹. Man ønsket å styrke den sosiale mobilisering mot kjønnslemlestelse gjennom tiltak for behandling og rehabilitering av jenter og kvinner som har vært utsatt for kjønnslemlestelse. Det var også fokus på tiltak for å bidra til kunnskaps- og kompetanseheving.

I boken "Normalitet og avvik" snakker Ivar Morken om orden og stabilitet som en forutsetning for alt sosialt liv. I ethvert samfunn finnes det derfor regler for sosial atferd. Som samfunnsmedlemmer må alle forholde seg til en rekke sosiale normer og forventninger. En viss grad av konformitet og etterlevelse av sosiale normer er en forutsetning for å kunne leve i et samfunn uten for store konflikter og kaos. Avvik er ifølge ham ikke noe entydig og absolutt, men noe ytterst relativt og innvevd i kultur og samfunn. Det som er avvikende i en sammenheng, trenger ikke å være det i en annen. Hvem eller hva som oppfattes som avvikende, sier like mye om samfunnet som om avvikerne eller avviksgruppene (Morken, 2012 ss. 45-47).

⁸ Regjeringens innsats mot kjønnslemlestelse 2002 – Barne og familiedepartementet.

⁹ Tiltak 14: Helsestasjoner og skolehelsetjeneste vil i tilknytning til ordinære helsekontroller gi informasjon om kjønnslemlestelse til aktuelle grupper.

¹⁰ Tiltak 16: Etablere lokale nettverk, i første omgang i 6 fylker: Hordaland, Rogaland, Sør-Trøndelag, Oslo, Arkerhus, Troms. Lokal forankring, skal fungere som ressurspersoner lokalt.

¹¹ Tiltak 27: Implementering av Helsetilsynets «Veileder for helsepersonell i Norge om kvinnelig omskjæring» intensiveres.

Det er nettopp dette vi ser når mennesker fra befolkningsgrupper som praktiserer kvinnelig omskjæring flytter til Vesten der det ikke er noen forståelse for denne praksisen.

I de samfunnene hvor kvinnelig omskjæring er en tradisjon har praksisen representert en normalitet, og dette synet er fortsatt gjeldende. Folkegrupper som praktiserer kvinnelig omskjæring, ser tradisjonelt på omskjæring som en god og moralsk verdsatt handling. I disse samfunnene har omskjæring vært en smertefull, men nødvendig, sedvane for at jenter skulle utvikle seg til sosialt verdsatte kvinner, hustruer og mødre (Talle, 2010; Nalaaki, 2014). For å belyse min påstand om at kvinnelig omskjæring både representerer avvik og normalitet, vil jeg referere til noen studier av funksjonshemming som har mange fellestrekk med det norske synet på kvinnelig omskjæring. Jeg mener at forståelsen av praksisen med kvinnelig omskjæring, på samme måte som disse studiene av funksjonshemming, fordrer en kulturell relativ tilnæringsmåte.

Lars Grönvik (2007) har studert hvordan forskere og myndigheter har definert funksjonshemming, og han skiller mellom fire forskjellige definisjoner av funksjonshemming. Grönvik anbefaler at man ser på de forskjellige definisjonene ut fra formålet for anvendelsen. De fire definisjonene er *funksjonell* funksjonshemming som tar utgangspunkt i funksjonelle begrensinger, *relasjonell* funksjonshemming som tar utgangspunkt i relasjonen mellom individ og omgivelser, *sosial* eller *samfunnsmessig* funksjonshemming som tar utgangspunkt i samfunnskapte hindringer, og *administrativ* funksjonshemming som ser på hvordan det å være funksjonshemmet utløser bestemte velferdsrettigheter. I disse definisjonene belyses funksjonshemming ut fra en person med en grunnlidelse, et biomedisinsk avvik som skaper funksjonsnedsettelsen. Den funksjonshemmede representerer altså en patologi, et individ som mangler noe (Feiring, et al., 2013).

Rehabilitering og habilitering brukes der funksjonsevnen er redusert på grunn av en sykdom eller skade. De to begrepene beskriver det å vende tilbake til, eller å re-etablere en tidligere tilstand. Noe er tapt, og rehabiliteringens mål er så langt som mulig å erstatte dette tapet. Et tap er ofte beskrevet i forhold til en bestemt norm om hvordan noe skal eller bør være. Ekspertene eller det medisinske personalet, som vet best hvor skoen trykker, definerer funksjonstap og mulighetene for reparasjon/rehabilitering (Grue, 2006a s. 41). Kvinner som er omskåret, sees i

sitt hjemland som normale og velfungerende, men når de kommer til Norge ser man deres kjønnsorganer som skadet og lemlestet. Det er dermed et behov for, så langt som mulig, å rehabilitere kvinnene blant annet gjennom å ikke lukke dem etter en fødsel. Under selve fødselen vil det også være et rehabiliteringsmotiv bak beslutningene om hvordan kvinnene åpnes for å lette barnets vei ut. I kapittel fem kommer jeg helt konkret tilbake til denne utfordringen der somaliske kvinner stiller spørsmål ved hvorfor norsk helsepersonell holder fast ved sine holdninger og praksis knyttet til åpning og lukking av kvinner under og etter fødselen. De somaliske kvinnene viser i dialogen med gynekologen til at det er en annen holdning og praksis knyttet til dette i andre vestlige land.

Den franske filosofen, historikeren og antropologen Henri-Jacques Stiker (1982) tidfester tilblivelsen av begrepet rehabilitering til 1920-årene, tiden etter første verdenskrig, da et stort antall skadde soldater skulle tilbakeføres til samfunnet. Krigen hadde tatt noe fra mange av de unge mennene, og det tapte skulle erstattes slik at de ble «hele» igjen. Siden da har mennesker med sykdom eller skade blitt betraktet på samme måte, det vil si som mennesker som mangler noe, en lemsdel eller funksjon. For disse må det tapte erstattes, og det må lages en plass i samfunnet for dem. Når de er inkludert i samfunnets sosiale struktur, må de så langt som mulig vende tilbake til det normale – til arbeidslivet. Grue som siterer Stiker, skriver at rehabiliteringen representerer

[...] fremveksten av en kultur og en tenkning som har som mål å fullføre forestillingen om likhet, å gjøre alle (mennesker) mest mulig like. Gjennom å assimilere dem, gjøre dem usynlige i det store sosiale hele, vil funksjonshemmede og alt som har en mangel bli borte (Grue, 2006a s. 41).

Hovedpoenget i Stikers argumentasjon er at i et samfunn hvor den empiriske normen er styrende, vil ethvert avvik fra normen gjøres så usynlig som mulig. Med referanse til Foucaults arbeider hevder Stiker at det i et samfunn som ikke aksepterer avvik fra normen, benyttes ulike metoder og tiltak som psykiatri og attføring for å integrere de som er forskjellige. Hans poeng er at i et liberalt og avansert samfunn vil det bli satt i verk ulike metoder og tiltak for å gjøre funksjonshemmede minst mulig synlige (Stiker, 1982). En kritikk som har vært rettet mot denne medisinske modellen, er at det ensidig fokuseres på endringer hos personen med funksjonsnedsettelsen. Alt dreier seg om personens begrensninger, mens barrierene som ligger

i samfunnet ikke tillegges betydning. I tillegg stempler den medisinske modellen personer med funksjonsnedsettelse som ofre for en trist skjebne (Grue, 2006b). Det hevdes videre at den medisinske modellen bidrar til at personer med funksjonsnedsettelse blir sosialt undertrykket (Oliver, 1990). For kvinner med et omskåret kjønnsorgan medfører en geografisk forflytning til Norge at de kommer inn under gruppen mennesker som har behov for rehabilitering. De går inn på et fly i Somalia som friske, sterke kvinner. Fem timer senere lander de på Gardermoen der de går av flyet som lemlestedede ofre for en kulturell handling.

I sin artikkel *Hvem skal forme kvinnekroppen? Kultur, kirurgi og konflikt*, beskriver Johanne Sundby problemet med kvinnelig omskjæring som avvik og norm. Hun sier at man i Norge ofte ser på seksualitet som noe løsrevet fra reproduksjon og rituell tilhørighet, seksualitet fokuserer på kvinners rett til å nyte, og deres ønske om seksuell tilfredsstillelse i full frihet. Dette kan være en medvirkende årsak til at reaksjonen blir så sterk når nordmenn møter en kulturell tradisjon som begrenser og til dels fratrar kvinner retten og muligheten til den frihet og glede som kan ligge i seksuell tilfredsstillelse. Ifølge somaliske kulturelle normer kan en ikke-omskåret kvinne ikke ansees som «kvinne», hun er uetisk og ikke til å stole på. Psykologiske egenskaper ved en kvinnes personlighet forbindes altså med denne prosessen. Ved å forme kjønnsorganet formes på en måte personligheten. Unndras en kvinne fra denne påståtte modningsprosessen, vil hun ikke oppfattes som moden og klar for et liv som hustru. I Norge tenker man ut fra medisinsk kunnskap og rettsbevissthet at dette må være galt. I følge norske normer er det ikke riktig å fjerne vitale, friske kroppsdelene uten at det er medisinske grunner til det. «Naturlige funksjoner» risikerer å bli skadet gjennom amatørmessig kirurgisk manipulering. Urinering, menstruasjon, samleie, fødsel og av og til tarmtømming kan bli hemmet som følge av denne praksisen. Hvordan kan en somalisk kvinne vite hva som er det “normale”, hva som er naturlige funksjoner eller seksuell lyst når alle andre rundt henne er omskåret? Hvordan kan en somalisk mann vite at hans kones problemer er knyttet til omskjæring når han aldri har opplevd seksuell omgang med ikke-omskårne kvinner? (Sundby, 1998).

Normalitet og avvik er belyst av mange, og når jeg stiller spørsmål ved den allmenne oppfatning av omskjæring som avvik, er det interessant å se hvordan dette korresponderer med tidligere arbeider knyttet til begrepene. Når sosialantropologen Thomas Hylland Eriksen (2006) tar opp

begrepet normalitet, tar han utgangspunkt i det faktum at alle samfunn er basert på regler og normer som varierer i omfang og styrke. Samfunnet iverksetter sanksjoner overfor dem som bryter sentrale normer, og de som ikke passer inn blir betraktet som avvikere. Spørsmålet er hvor grensene for normalitet går, og hvilke abstrakte oppfatninger som eksisterer med hensyn til hva som er normalt og hva som er unormalt. Hvem tar hånd om avvikerne, og hvilke sanksjoner iverksettes? Hvilke metoder gjør det mulig å transformere noe unormalt til noe normalt historisk og krysskulturelt? (Eriksen, 2006). Det normale er en størrelse som unndrar seg en enkel og entydig definisjon. Magnus Tideman (2004) som har forsket på funksjonshemming, har sammenfattet tre ulike prinsipper for definering av normalitet. Tideman snakker om en *statistisk* definisjon av normalitet, en *medisinsk definisjon*, og en *normativ definisjon*, det vil si hva som på et gitt tidspunkt i et gitt samfunn oppfattes som en riktig og god levemåte. Som Per Solvang hevder, stemmer de tre definisjonene godt med det betydningsrom som samfunnsdebatten omfatter i bruken av begrepet normalitet. *Normalitet står i et uløselig forhold til det avvikende, og sammen danner de et dikotomt begrepspar* (Solvang, 2006 ss. 168, 169).

For den amerikanske sosiologen Howard Becker er et avvik det som til enhver tid blir definert som avvik. Det samme med normaliteten, det normale er det som blir definert som normalt. Det normale er sosialt konstruert og del av en virksom makt, og ikke gitt av naturen som en standard det sosiale må forholde seg til (Becker, 1973; Solvang, 2006 s. 169). Normen er ikke noe naturgitt, den er et punkt for å fundere og legitimere makt (Canguilhem, 1989; Solvang, 2006). Bak begrepet «avvik» skjuler det seg en rekke forskjellige fenomener. Becker og Schiefloe skiller mellom avvik som statistisk fenomen, individuelt fenomen, interaksjonelt fenomen og samfunnsmessig fenomen (Becker, 1973; Schiefloe, 2003; Morken, 2012). De fire kategorier har relevans for kvinnelig omskjæring sett som avvik. Eksempelvis statistisk betraktet, fordeles fenomenet på en bestemt måte i befolkningen. Ved hjelp av statistikk kan det beregnes gjennomsnittsverdier i hele befolkningen. På denne måten fastslår man omfanget, og det brukes som argument for å bekjempe kvinnelig omskjæring (Storhaug, 2003). Med utgangspunkt i individet kan avvik forstås som en individuell egenskap og en biologisk eller psykologisk sykdomstilstand. Utgangspunktet er den medisinske normalitetsbeskrivelsens forståelse av sunnhet og friskhet som uttrykk for normalitet. Usunnhet og sykdom representerer avvik.

Avviksstempling omtales som diagnostisering. Medisinens oppgave er å fjerne avviket. Ved å fjerne sykdomsgrunnlaget forsøker en å gjøre pasienten frisk (Sirnes, 1999).

Medisinerne behandler folks sykdommer. Men i hvilken grad kan jeg som antropolog behandle? Hva skulle inkludering med tanke på kjønnslemlestelse eventuelt kunne bety ut fra en medisinsk normalitetsbeskrivelse? Dreier tiltak som underlivskontroll seg mer om helse og omsorg i medisinsk forstand, enn om læring, mestring og deltakelse? I den grad målet er å bidra til et aktivt og selvstendig liv, at kvinnene skal kunne leve livet innenfra i stedet for å styres utenfra, må det kanskje skilles mellom medisinske årsaksforhold og ansvarsforhold. Som Morken skriver, er den medisinske forståelsen ikke dekkende for livsområder som ikke kan forstås medisinsk. Selvstendighet, tillit og ansvar er ikke et spørsmål om sykdom eller sunnhet. Problemet oppstår når den medisinske modellen anvendes på menneskers sosiale atferd. Når avviket lokaliseres i individet, skjuler det at selve bedømmingen eller avviksstemplingen som ligger i sosial tilhørighet og en gruppes sosiale normer, er en del av problemet (Becker, 1973; Morken, 2012). Den mellommenneskelige dimensjonen underkommuniseres.

Med utgangspunkt i den mellommenneskelige relasjonen involverer forståelse av avvik både den som stemples som avviker og den som stempler. Becker sier i sin klassiker *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance* at avvik skapes ved at sosiale grupper lager regler og betrakter brudd på reglene som uakseptable avvik. Hvilke regler som gjelder, og hva som kategoriseres som avvik, vil derfor kunne variere. Noen grupper har mer makt og innflytelse til å gjøre normene og verdiene sine gjeldende enn andre. Avvik blir derfor relativt avhengig av mellommenneskelige relasjoner, gruppenormer og makt. Normalitet er en sosial konstruksjon, mens avvik er et sosialt og kulturelt fenomen. Begrepet avvik blir tatt for gitt fordi få stiller spørsmålsteget ved det. Avvik er skapt av samfunnet ved at sosiale grupper lager formelle og uformelle regler som opprettholdes av ulike mekanismer for håndheving, og hvor brudd på reglene kan medføre utestengning, ekskludering og stempling. Som en konsekvens av andres respons og reaksjon på ulike typer handling og atferd, defineres regelbryterne som «outsidere». Avvik handler derfor ikke om karakteristikker av, attributter til eller de sosiale omstendigheter hos dem som begår regelbruddet, men derimot om konsekvensen av at andre setter standard for normalitet, og sanksjonerer menneskene som avviker fra den. Igjen underbygges synet på at kvinnelig omskjæring i et samfunn kommer inn under normalitetsbegrepet, mens i andre samfunn, herunder det norske, defineres praksisen som et avvik (Becker, 1973; Morken, 2012).

For å sammenfatte og illustrere de forskjellige måter å snakke om avvik på setter Ivar Morken opp følgende tabell:

Tabell 1: Fire avviksparadigmer

	Subjektiv-idealisme	Objektiv-materialisme
Mikro - Individ	HOLDNINGSPARADIGME	SYKDOMSPARADIGME
Makro - Samfunn	KULTURPARADIGME	STRUKTURPARADIGME

Kilder: Normalitet og avvik. Spesial-pedagogiske utfordringer – en innføring (Morken, 2012 s. 62).

Ifølge Morken dreier holdningsparadigmer seg om mikroperspektiv med vekt på ideer og forestillinger. Avvik blir et spørsmål om individets holdninger. *Holdningsparadigmet* har mye til felles med en moralsk normalitetsbeskrivelse. Anvendes holdningsparadigmet på kvinnelig omskjæring, blir det et spørsmål om moral.

Sykdomsparadigmet kan brukes for å illustrere avvik som et individuelt fenomen. Sykdom antas vanligvis å ha en årsak utenfor individuelle holdninger og forestillinger. Sykdommens årsaker utforskes ved undersøkelse av den sykes kroppslige funksjoner. Individet gjøres til undersøkelsesobjekt, men det at sykdom betraktes som en objektiv realitet, bidrar til at individet vanligvis ikke holdes ansvarlig for sin egen sykdom.

Kulturparadigmet gjenkjennes som kulturell normalitetsbeskrivelse. Kultur dreier seg om makronivå i den forstand at kultur er et samfunnsvitenskapelig begrep som forsøker å gripe handlings- og holdningsmønstre som deles av flere individer. Kultur er et subjektivt - idealistisk begrep i den forstand at det også omfatter koder i folks hoder.

Strukturparadigmet har mye til felles med det som er forståelsen av avvik som et samfunnsmessig fenomen, og kanskje særlig med økonomisk normalitetsbeskrivelse. Avvik forstås som et resultat av historiske, politiske og økonomiske forhold i et bestemt samfunn. Fokus rettes mot materielle forhold og maktrelasjoner. Dette er forhold som eksisterer

uavhengig av individet, og der endring ikke kommer gjennom holdningskampanjer og kulturrevolusjoner alene.

Poenget jeg ønsker å få fram ved å vise til Morkens avviksparadigmer, er at ut fra hvilket paradigme som velges, følger også den metoden som brukes for å forebygge kvinnelig omskjæring. Når man velger metode uten å ta kulturperspektiver med i betraktningen, får man reparerende og kompenserende tiltak uten at det tas tak i de mer grunnleggende årsakene til omskjæring. Ved forebygging av problemer, spares mennesker for unødige lidelser og kanskje samfunnet for unødig ressursbruk, men uten at de opprettholdende faktorene beskrives og tas med i forebyggingsarbeidet, er det vanskelig å bekjempe omskjæring som kulturell rite. For å bruke et medisinsk språk kan man si at man behandler symptomene istedenfor å avdekke årsaksforholdene (Morken, 2012).

Lengsel etter en sosial orden: normalitet som ordningsmåte

En viss orden og stabilitet er som nevnt tidligere, en forutsetning for alt sosialt liv. I ethvert samfunn finnes det derfor regler for sosial atferd. Som samfunnsmedlemmer må vi alle forholde oss til en rekke sosiale normer og forventninger. En viss grad av konformitet og etterlevelse av sosiale normer er en forutsetning for at vi skal kunne leve i samfunn med hverandre uten for store konflikter og kaos. På den andre siden er normalitet uttrykk for en nødvendig sosial orden. Hvordan kan en nødvendig struktur også være et problem? Den sosiale kategoriseringen er en utfordring i seg selv, fordi samfunnet også må forholde seg til det som er annerledes. Per Solvang presenterer noen perspektiver som tematiserer normaliteten som et onde som må bekjempes, og som fremhever en visjon om annerledesheten som et ideelt strukturerende rom. Han tar opp perspektiver som definerer annerledesheten som kulturelt opphøyd, som en norm. Det er også tilfelle der det etablerte og det nye i samfunnet møtes. De søker alle mot en ny orden. I møtet skjer en forhandling og det kulminerer i noe felles som inkluderer elementer fra begge. Fokus må ikke bare være på avvik, men mer som en lengsel etter en ny sosial orden. Med det verdensbildet vi har i dag kommer endringene i samfunnet raskere enn normalitetsbegrepet utvikler seg. På denne måten sitter vi fast i en forestilling av normalitet som ikke samsvarer med det samfunnet vi lever i (Solvang, 2006).

Samfunnet står overfor utfordringer som krever en ny sosial orden for å gripe diversiteten og svare på opplevd diskriminering og undertrykkelse. Gjennom migrasjon har de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring blitt en del av nordmenns opplevde verden. De er her, og deres barn likeså. De lever med nordmenn, og sikter mot et liv sammen med nordmenn. «De» skal bli en av «Vi». Dette er en prosess som på den ene siden forutsetter inkludering, og på den andre side krever erkjennelse av og respekt for ulikhetene. I et komplekst samfunn der ingen selvfølgelige standarder rår, er normaliteten mer enn bare en undertrykkende norm. Den er også en sosialt ordnende kraft som etterspørres. Normaliteten som kraft etterspørres både i form av nye normer som setter det som er annerledes og diversitet i system (Solvang, 2006).

Migrasjon skaper en ny situasjon både for flyktninger/innvandrere og lokalbefolkningen. En sjokkartet situasjon hvor de nyankomne møter et nytt samfunn de skal lære å leve i, og de lokale innbyggerne møter en ny levemåte de skal lære å kjenne. Hvilken plass og kontekst skal denne nye levemåten ha? Dette er en situasjon hvor begge parter konfronteres med det ukjente, og med utforskning, informasjonssøking, tilvenning og tilpasning til noe nytt. Det er i denne konteksten jeg plasserer problemet med kvinnelig omskjæring, og arbeidet med å forebygge skikken. Problemet handler om kulturelle endringsprosesser i møtet mellom det lokalt etablerte og det nye som tilføres.

Kvinnelig omskjæring, migrasjon og en ny samfunnsorden

Den verden de som praktiserer kvinnelig omskjæring lever i, er ikke atskilt fra eller uten tilknytning til norske omgivelser. Kvinnelig omskjæringsproblematikk kom til Norge med folk som flyktet fra sine hjem, drevet av naturkatastrofer, politisk undertrykkelse, økonomiske behov, eller håp om sosial og økonomisk forbedring. Det er folk som rykkes opp fra kjente omgivelser og tvinges til å reise for å bygge et nytt liv i et fremmed og sosialt mer utrygt miljø. Mange ferdes på tvers av kulturelle grenser, og alle som krysser kulturer, står overfor noen felles utfordringer. Vanlige måter å gjøre ting på mister fort sin relevans. Gapet mellom kjente og vante omgivelser og fremmede vertsmiljøer begrenser evnen til å fungere effektivt. Noen må leve uten sine røtter og jobbe for gradvis å etablere relasjoner med sine nye omgivelser. Den raske globale endringen skaper problemer gjennom at det blir nødvendig med ny læring og nye løsninger på nye problemer. Endringer tvinger alle som berøres av problemet til å tøye grensene

for vanlig fantasi og kreativitet. De utfordres til å møte hverandres tallrike kulturelle forskjeller og søke etter dype, menneskelige likheter.

Folk som krysser kulturer settes i en tilstand av økt eksistensiell årvåkenhet. Mange sliter med å takle følelsen av utilstrekkelighet og frustrasjon i sine nye omgivelser: Noen gjør motstand mot forandring og kjemper for gamle rutiner/tradisjoner, mens andre desperat forsøker å innordne seg så godt de kan. For noen leder denne tilpasningen til at de i årevis lever med følelsen av svik og fortvilelse (Kim, 2001). I boken *The Stranger: An essay in social psychology* hevder Alfred Schuetz (1944) for eksempel:

The cultural pattern of the approached group is to the stranger not a shelter but a field of adventure, not a matter of course but a questionable topic of investigation, not an instrument for disentangling problematic situations but a problematic situation itself and one hard to master (Schuetz, 1944 s. 104).

I hvilken grad de gjennomgår tverrkulturelle utfordringer varierer avhengig av motivet for flytting til en annen kultur.

Migrasjon handler i vesentlig grad om brudd og endring. Uansett grunnen for flytting, er alle nykommere tvunget til å foreta justeringer av sine vante måter å utføre hverdagsaktiviteter på. De som ikke klarer å gjøre det, isolerer seg ofte i ensartede grupper med en kjent kulturtradisjon, eller befinner seg i følelsesmessig og sosial isolasjon i det nye miljøet. De fleste mennesker oppdager likevel likheter og forskjeller mellom de nye omgivelsene og hjemkulturen, og de blir dyktigere til å håndtere situasjoner de opplever. Utfordring i tilpasning gir mulighet til å vokse kulturelt utover den opprinnelige kulturen. Med psykisk og fysisk avstand til kjente miljøer, blir den fremmede vekket til en økt forståelse der man ikke lenger tar sine forutsetninger for gitt.

Interkulturell kommunikasjon i forebygging av kvinnelig omskjæring

I første kapittel nevnte jeg at interkulturell kommunikasjon og forståelse har et perspektiv som søker å promotere positive relasjoner og forståelser mellom kulturer, nasjoner og folk. Turner beskriver tre aspekter med interkulturell kommunikasjon som er relevante i studiet av

fenomenet kvinnelig omskjæring i Norge. 1) Håndtering av problemet med kvinnelig omskjæring i en eksilkontekst skaper en levende og dynamisk rolle i interkulturell kommunikasjon. 2) Interkulturell kommunikasjon er blitt en utbredt opplevelse for mange. 3) Alle som daglig berøres av dette problemet, deltar i interkulturell kommunikasjon, selv om de ikke alltid fullt ut anerkjenner det eller er klar over det.

Som et resultat, blir kulturelle normer og sosial samhandling som tas for gitt, satt på prøve. Ulike kulturer blir brakt sammen i møtene. Opplevelsen av interkulturell kommunikasjon gir en mulighet til å reflektere over egen kultur. Spørsmålet om hvorfor "vi" gjør ting på denne måten eller hva som motiverer andre i deres måter å gjøre ting på, kan vekkes. Selv om dette ofte ikke fører til et fint balansert komparativt perspektiv, gir det likevel en mulighet til å se hvordan samspillet avdekker hva som tas for gitt i dette arbeidet (Djesa, 1998; Turner, 2011).

Thorbjørnsrud og Engebrihtsen fremhever i sin bok *Norge som flerkulturelt samfunn*:

[...] Et godt samarbeid er avhengig av at partene har en felles forståelse av den situasjonen de befinner seg i, og de oppgaver de sammen skal løse. Eksisterer ikke denne forståelsen i utgangspunktet, vil samarbeidet avhenge av partenes vilje til å utvikle en ny og felles forståelse. Denne viljen er igjen avhengig av partenes gjensidige nysgjerrighet. Tverrkulturell kompetanse dreier seg om å bli bevisst at felles forståelse ikke nødvendigvis er til stede, og lære å anvende egen nysgjerrighet som instrument for å forstå og håndtere dette på en konstruktiv måte (Thorbjørnsrud, et al., 1995 s. 8).

Å ta et tverrkulturelt perspektiv i tilnærming til kvinnelig omskjæringsproblematikk innebærer en kontinuerlig bevegelse mellom de forskjellige tradisjoner eller kulturer som møtes. Snarere enn å bruke en enkel løsning der den ene parten får dominere, forsøker jeg å sidestille disse perspektivene og reise forslag om hvordan forebyggingsarbeidet kan bli mer effektivt for begge parter.

Kvinnelig omskjæring og krysskulturell tilpasning

Et paraplybegrep for å beskrive endringsprosesser i møtet mellom de som praktiserer og de som bekjemper kvinnelig omskjæring, er begrepet "krysskulturell tilpasning". Med kryss-kulturell

tilpasning menes den dynamiske prosessen som enkeltmennesker, ved flytting til nye, ukjente eller andre kulturelle miljø, etablerer og opprettholder et relativt stabilt gjensidig og funksjonelt forhold til de nye eller fremmede omgivelsene. For å kunne skape et rom for felles endring og etablering av en ny tilstand, kreves et åpent systemperspektiv. Menneskets evne til tilpasning kan sammenlignes med hvordan en organisme, eller en gruppe av organismer, opprettholder struktur, balanse og stabilitet når de utsettes for endringer (Rappaport, 1971). Målet med tilpasning er å passe inn i den nye omgivelsen for å maksimere det individuelle sosiale livs mulighet (Mechanic, 1974; 1989; Moos, 1976; 1986; Kim, 2001). Tilpasningen er i denne forstand, “[...] an activity, almost always a compromise, a vector in the internal structure of culture and the external pressure of environment” (Sahlins, 1964 s. 136).

Ved å plassere tilpasning i skjæringspunktet mellom personen og miljøet eller omgivelsen, ses tilnærmingen til krysskulturell tilpasning i hovedsak som en kommunikasjonsprosess – den prosessen som gjør samhandling mulig. Slik understreker definisjonen nødvendigheten av kommunikasjon mellom individ og vertsmiljø for at tilpasning skal skje (Kim, 2001). Begrepet kommunikasjon brukes i denne sammenhengen i vid forstand, og inkluderer alle aktiviteter som berører utveksling av meldinger mellom en person og omgivelsene. Alle handlinger og hendelser blir kommunikative meldinger så snart de blir oppfattet av et annet menneske. Meldinger kan være eksplisitte, verbale, og bevisst overført. De kan også være implisitte, ikke verbale, og utilsiktede meldinger som påvirker andre.

Denne brede oppfatningen ligger til grunn for Rubens (1988) syn på kommunikasjon som en grunnleggende livsprosess. For Ruesch og Bateson (1968), er kommunikasjon selve essensen av sosial interaksjon og alle handlinger og hendelser har kommunikative aspekter så snart de er oppfattet av et menneske. Det å vektlegge forholdet mellom en person og personens omgivelse, hjelper til å integrere ulike analytiske nivåer i krysskulturell tilpasning på individ-, gruppe- og samfunnsnivå. De forskjellige aktørene opererer i kommunikative aktiviteter ved å behandle og generere meldinger. Her kan det bringes sammen studier av det å krysse kulturer ut fra både subjektive reaksjoner, studier på gruppenivå, og mellom grupper (Ruesch, et al., 1968; Kim, 2001).

Et annet viktig begrep i denne sammenheng er begrepet «fremmed» (stranger). Begrepet brukes for å karakterisere et bredt utvalg av folk som krysser kulturer og etablerer seg i et fremmed kulturelt miljø. Simmel (1921, 1908/1950, 1955) ser på den fremmede som en som innehar de motstridende kvaliteter å både «være nær og langt unna». Simmel hevder:

The unity of nearness and remoteness in every human relation is organized, in the phenomenon of the stranger, in a way which may be most briefly formulated by saying that in the relationship to him, distance means that he, who is also far, is actually near. [...] The stranger [...] is an element of the group itself. His position as a full-fledged member involves being both outside it and confronting it (Simmel, [1950] s. 402).

For Wood (1934) og Schuetz (1944) er den fremmede en som har kommet i nærkontakt med en gruppe for første gang, og som mangler intersubjektiv forståelse. Herman og Schield (Herman, et al., 1960) tilføyer at den fremmede mangler den nødvendige trygghet og kunnskap for å forstå de nye omgivelsene. Alle disse betydninger av begrepet er relevant for å forstå de forskjellige aktørene i kvinnelig omskjæringsproblematikk. Begrepet er inkluderende, og omfatter alle slags fremmede, både for korte og lengreopphold i et fremmed miljø. Alle fremmede begynner sin krysskulturelle reise som en «outsider» og beveger seg i retning av å nærme seg en «insider» mens de går gjennom daglige utfordringer i samhandling med det nye miljøet (Wood, 1934; Schuetz, 1944; Kim, 2001).

Begrepene krysskulturell tilpasning, kommunikasjon og fremmede, gir et større konseptuelt rom for den krysskulturelle tilpasningen som kreves i tilnærmingen til kvinnelig omskjæringsproblematikk. Som overordnede kategorier bringer disse begrepene en rekke krysskulturelle tilpasningssituasjoner inn i følgende teoretiske områder: 1) den fremmede har hatt en primær sosialisering i en kultur, og har flyttet inn i en annerledes og ukjent kultur; 2) den fremmede er minimum avhengig av vertens omgivelse for å møte sine personlige og sosiale behov; 3) den fremmede er engasjert i førstehånds kommunikasjonserfaring med dette miljøet (White, 1974). Hovedpoenget i denne tankegangen er at fremmede som krysser samfunnsmessige eller kulturelle grenser innenfor et samfunn, står overfor et betydelig tilpasningspress fra sine nye miljøer. Begrepet fremmede brukes også om de som står overfor dramatiske demografiske endringer i sine miljø på grunn av inn- og utflyttinger.

Tilpasning som problem, læring og vekst

Mange studier har fokusert på den problematiske siden ved krysskulturell tilpasning. Det har vært en tendens til å se interkulturell erfaring i møte med fremmede som uønsket. Forskning på dette feltet har båret preg av en vitenskapelig innsats for å finne ut hvordan man kan hjelpe til for å lette slike prosesser. Denne problem-baserte måten å se krysskulturell tilpasning på vises for eksempel i studier av kultursjokk, der man ser på fremmedes frustrasjonsreaksjoner eller fravær av frustrasjonsreaksjon i deres nye omgivelser ved å bruke psykologiske indikatorer som tilfredshet og glede (Anderson, 1994). Sjokk og usikkerhet (avhengig av graden av kulturell løsrivelse) viser den forvirrende og desorienterende erfaringen det er å gå inn i en ny kultur. Med forebygging av kvinnelig omskjæring er sjokksituasjonen den samme for de som praktiserer og de som bekjemper den, og for de som oppfatter kvinnelig omskjæring som avvik eller normalitet.

Oberg (1979) har definert kultursjokk som angst og/eller uro som kommer fra det å miste alle vante tegn og symboler for sosial kommunikasjon. Taft (1977) har identifisert en viss felles reaksjon knyttet til kulturell frakobling: kulturell utmattelse "*fatigue*" som vises i uro, utålmodighet, mangel på søvn og andre plager. Som følge av det å være borte fra vante omgivelser og samtidig bli avvist av medlemmer av vertssamfunnet, skapes en følelse av å ha gått seg vill. Dette er en følelse av maktesløshet som stammer fra det å ikke være i stand til å håndtere uvante omgivelser. Bennett (1977) har utvidet denne definisjonen, og ser på det som del av det generelle overgangssjokket og en naturlig konsekvens av manglende evne til å samhandle på en effektiv måte i uvante omgivelser (Oberg, 1979; Bennett, 1977; Taft, 1977; Kim, 2001).

Kritiske og/eller postkoloniale forskere har tolket utfordringene med krysskulturell tilpasning som en form for kulturell undertrykking. De fokuserer på maktforskjeller mellom medlemmer av minoriteter og dominerende grupper i samfunnet, og på identitetspolitikk og den kontinuerlige kamp fra minoritetsgruppen som offer. I stedet for å fokusere på tilpasningsprosessers problematiske natur, har andre fokusert på den læring og utvikling som disse prosessene setter i gang. Adler (1975; 1987) hevder at erfaring med kultursjokk bør ses i en videre kontekst av «overgangssjokk», et fenomen som fører til dyp læring, vekst og

selvbevissthet. For Adler er ikke kultursjokk en sykdom med tilpasning som medisin. Kultursjokk er kjernen i krysskulturell læringserfaring, selvforståelse og endring. Hun uttrykker det slik:

Culture shock is a transitional learning experience reflecting a movement from a state of low self- and cultural awareness to a state of high self and cultural awareness (Adler, 1975 s. 15).

Det som er viktig å påpeke mellom problemorienterte og læringsorienterte tilnærminger, er at individuelle erfaringer med krysskulturell tilpasning er problematiske, samtidig som denne typen erfaring også fører til økt tilpasning. Mennesker kan tilegne seg ny kulturell læring og vekst samtidig som de opplever vanskeligheter i et fremmed miljø. Krysskulturell tilpasning er slik sett en tosidig prosess, noe som både er ubehagelig og berikende. På grunn av vanskeligheter knyttet til det å krysse kulturer endrer folk sine gamle måter å utføre daglige aktiviteter på for å oppnå andre og kanskje bedre rutiner som gir økt livskvalitet i nye de omgivelsene (Djesa, 1998; Kim, 2001).

"Møtet" i forebygging av kvinnelig omskjæring

I arbeidet med å forebygge kvinnelig omskjæring har «møtet» blitt viktig både som analytisk og empirisk begrep. Arthur Burton (1969) og andre har brukt begrepet i forskjellige sammenhenger og vist til effekten av møter. Selv om Burton snakker om gruppemøte, bruker jeg begge om hverandre, møtet eller gruppemøtet. Møtet mellom mennesker er viktig, og det blir derfor nyttig å ta med i denne sammenhengen. Målet i møtet er vekst og endring, ny retning, forståelse av potensial, økning av selvbevissthet og en rik oppfatning av egen og andres omstendigheter (Stoller, 1969). Relasjonen og krisen som utvikler seg i møtet mellom mennesker, er et grunnleggende laboratorium for selvoppdagelse (self-exploration) og endring.

Gibb & Gibb (1969) hevder at mennesker, folkegrupper og organisasjoner er levende organismer som vokser og utvikler seg. Denne veksten og utviklingen handler om en bevegelse fra frykt til tillit, fra en begrenset til en åpen kommunikasjon, og fra avhengighet til selvbestemmelse og gjensidighet. Hovedbarrierene eller hindringene for vekst er frykt, mistillit og ugyldig livsteori. De hevder videre at alle sosiale organismer har et potensiale for vekst og

utvikling som ofte er undervurdert. Veksten kan komme i varierende tempo, perioder med gradvis bevegelse, eller umerkelige perioder som har lite synlig bevis for endring. Det som ligger internt i et system, påvirker i stor grad retningen for veksten og vekstmuligheten, mens veksthastighet eller tempo ligger i organismens mellommenneskelige miljø. Både makro-omgivelsen og det umiddelbart nære miljøet gir sterke føringer for vekst. En sentral dynamikk i vekstprosessen er bevegelse fra frykt til tillit. Usynlig frykt påvirker enkeltpersoner til å bygge sosiale strukturer rundt rollerelasjoner, utvikle strategier for å vedlikeholde masker, forsøke å administrere motivasjoner gjennom ulike former for overtalelse, og å holde stramme kontrollsystemer. Jack Gibb & Lorraine Gibb hevder følgende:

The individual camouflages his fears to himself by building role barricades; he camouflages his humanness with an idealized presenting self; he reacts to imposed motivations by attempting impose motivations to others; and he protects himself from intimacy by depending or rebelling. With experience in high trust environments, however, he tends to be more personal; he replaces facades with intimacy and directness; he becomes more search-oriented and self-determining; and he develops the capacity for making interdependent relationships with relevant and significant others (Gibb, et al., 1969 s. 43).

Prosessen med å krysse kulturelle grenser kan utfordre selve grunnlaget for hvem man er som kulturelt vesen. Det åpner muligheter for ny læring, vekst og utvikling. Å rykke ut fra eget hjem kan bringe forståelse av andre og deres kultur i den nye omgivelsen, men også forståelse av en selv og egen kultur. Selv om vanskeligheter med det å krysse over til andre kulturer ofte kan være overveldende eller sjokkerende, finnes det også suksesshistorier. På grunn av den motgangen eller ambivalensen man opplever når man krysser kulturelle grenser, blir man gradvis privilegert ved å definere seg selv og andre på nytt med klarhet og innsikt som man ikke kunne utvikle uten å forlate det hjemlige. Å tilpasse seg en ny og uvanlig kultur, er slik sett mer enn et spørsmål om overlevelse. Det er en reise i livsendring. Det er en prosess for "å bli", det er en personlig gjenskaping, en forvandling, vekst og utvikling som når utover grensene av egen eksistens. Prosessen krever ikke at man avstår fra opprinnelig personlighet og den kultur man ble født inn i. Men det tvinger en til å finne seg selv, særlig de sidene som vi holder kjært og nekter å inngå kompromisser om (Djesa, 1998; Kim, 2001).

Aktivitetsteori og forebygging av kvinnelig omskjæring

Krysskulturell tilpasning i forebyggingsarbeidet innebærer endringer, både for de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring, og de som jobber med å forebygge praksisen. Kulturhistorisk aktivitets-teori (KHAT), eller aktivitetsteori, er en teori som egner seg godt for å studere læring og endring i konkrete kontekster. Teorien belyser ikke bare hvordan individet endrer seg i slike praksiser, men også hvordan individets læring kan utløse forandringer i den sosiale praksisen. Teorien blir et viktig analytisk redskap for læring og endringsprosess i det forebyggende arbeidet. I det som følger vil jeg se på grunnforståelsen av teorien.

Aktivitetsteori har det grunnsynet at mennesker handler og lærer i sosiale kontekster. Teorien tar utgangspunkt i Vygotskys arbeider fra 1920-årene¹² (de Lange, 2014 s. 163). Den har utviklet seg historisk gjennom tre (ulike) generasjoner. I teorien er språket og andre kulturelle redskaper og gjenstander av stor betydning i læringen som handler om å utvikle noe nytt enten det handler om en helt ny praksis eller videreutvikling av en eksisterende. Yrjö Engeström (1999) som har utviklet aktivitetsteori grafisk, tilbyr modeller som er gode verktøy i utviklingsprosesser. Disse modellene visualiserer hvordan ekspansiv læring kan foregå, noe jeg kommer tilbake til kapittel ni. Når det gjelder endring og læring bygger annen og tredje generasjons aktivitetsteori på ideen om dialektiske motsetninger. Ordet dialektikk betyr forenklet sett at et hvilket som helst fenomen i en sosial situasjon kan belyses eller oppfattes på ulike måter. Ulike oppfatninger representerer da en konkret dialektisk motsetning, for eksempel at man bruker et redskap eller forstår et ord på ulike måter. De ulike oppfatninger fremstår da som en tese og en antitese, det vil si at en påstand møtes med en motsatt påstand. Denne motsetningen kan eskalere og danne en ny og mer sammensatt oppfatning i form av syntese. Slike synteser framstår gjerne i en høyere og mer utviklet form enn de to isolerte oppfatningene hver for seg.

I møtet med det nye, det fremmede, bærer motsetninger i seg et endringspotensiale - både i form av individuell læring og utvikling av praksis. Når man lærer noe nytt, starter denne prosessen i en motsetning mellom det man kan og det man ikke mestrer. I følge Engeström er det fremste målet å fange opp både hvordan man lærer innenfor slike sosiale rammer, og å

¹² Thomas de Lange refererer til artikkelen, "*Vygotsky's neglected legacy: Cultural-historical activity theory. Review of Educational Research*", 77 (2), 186-232, skrevet av Roth, W. M. og Lee, Y.-J (2007)

forklare hvordan enkelte individer og grupper kan utløse større og mindre endringsprosesser innenfor sine virksomheter (Engeström, 1999). Dette skjer ved å observere en konkret praksis over tid, finne spenninger og konflikter i denne praksisen, og sette i gang arbeid med innovative løsninger. Man må også se på hvilke deler og mellom hvilke elementer konflikter oppstår og hvilken historikk som ligger bak dem. En aktivitet er en målrettet handling rettet mot et objekt. Aktivitetens mål er å transformere objektet slik at man oppnår et resultat. Objektet kan være materielt eller ideelt. Både objektet og motivet kan endres i løpet av en aktivitet (de Lange, 2014).

Det som ligger i området mellom det partnere kan klare på egen hånd, og det de ikke kan greie, selv med hjelp, er det Vygotskij kaller den proksimale utviklingssonen. Denne inneholder alt det partnere kan greie med hjelp fra andre. I denne sonen er personer som kan mer enn dem selv en form for medierende hjelpere. Etter å ha blitt veiledet tilstrekkelig vil partnere til slutt greie tingene på egen hånd, og flyttet grensene for hva man kan klare alene. Den pedagogiske utfordringen ligger i å utnytte utviklingssonen ved å stimulere partnere til å arbeide aktivt sammen med andre, og å gi hjelp og støtte på deres vaklende vei mot å klare oppgaven på egen hånd (de Lange, 2014).

Opplæringen må orientere seg mot fremtiden i partnernes utvikling og vende seg bort fra fortiden. Først da vil de komme inn i en utviklingszone i tenkning og språk. Dette er grunnen til at kommunikasjon har fått stor oppmerksomhet. Partnere skal samarbeide, de skal øves i kommunikasjon og trenes i prosessorientert tenkning. De skal strekke seg mot den proksimale utviklingssonen til de greier oppgaven eller utfordringen på egen hånd. Relasjonen mellom partene tillegges stor betydning, der et positivt klima for læring er en viktig forutsetning for å lykkes. Et mål er at de hele tiden skal strekke seg ut mot den proksimale utviklingssonen, og tilpasset opplæring vil ha et viktig fokus.

Et vesentlig bidrag i andre og tredje generasjons aktivitetsteori er at både sammenhengen og forskjellen mellom individuell og kollektiv læring tydeliggjøres (Engeström, 1999). Denne konkretisering av både skille og sammenheng mellom individuell og kollektiv læring forklares gjennom begrepene internalisering og eksternalisering. Vygotsky introduserte dette begrepsparet for å forklare hvordan et individ gradvis utvikler seg fra en novise til en som

kjenner praksisen. Internalisering betyr å ta til seg ny kunnskap, mens eksternalisering betyr at man har blitt i stand til å fremme nye ideer, kunnskaper og innovative tiltak. Det å lære om praksis gjennom internalisering fører omsider til et grunnlag for å eksternalisere endringsforslag. Eksternaliseringen er et viktig forstadium for kollektiv læring og sosial ekspansjon. Internalisering av ny kunnskap og, eksternalisering av ideer og nye løsninger er en læringsprosess hvor man i starten av prosessen internaliserer ny kunnskap og gradvis blir i stand til å utvikle nye ideer og innovative tiltak (de Lange, 2014).

Etter Lange (2014) som siterer Roth og Radford, (2010) er både internalisering og eksternalisering en form for individuell læringsprosess, det viser til hva enkeltpersoner gjør. Den kollektive utviklingsprosessen skjer først når eksternaliseringen setter i gang endringer der eksisterende fremgangsmåter og kunnskaper (tese) kommer i konflikt med alternative framgangsmåter og ideer (antitese). Kollektive endringer skjer først når miljøet aksepterer at de alternative fremgangsmåtene blir en del av praksis (syntese). Spenninger mellom eksisterende og alternative fremgangsmåter åpner dermed en utviklingssone, men endringen av praksis betegnes som ekspansiv læring (de Lange, 2014 s. 171)

Krysskulturell tilpassing og den ekspansive læringen

Ekspansiv læring viser til en prosess der eksternalisert kunnskap utvikler seg til en kollektivt akseptert endring av praksis. Problemet med kvinnelig omskjæring åpner med andre ord en mulighet for ekspansiv læring, men kan også utløse utfordringer. Temaet er kontroversielt for alle parter, og det kan lett oppstå konflikter og spenninger. De kan dukke opp i ulike deler av aktiviteten og oppstå på ulike tidspunkt. Et viktig bidrag i andre og tredje generasjons aktivitetsteori er at det introduseres et begrepsapparat som kan identifisere konfliktfylte motsetninger, og samtidig bidra med tiltak som styrer prosessen i en konstruktiv retning i form av ekspansiv læring. Aktivitetsteori har betydning for forskning omkring det forebyggende arbeidet fordi den innebærer læring som tar hensyn til betydningen av historie, kultur, interaksjon og kulturelle redskaper i læreprosesser.

Oppsummering

I dette kapitlet har jeg presentert teoretiske perspektiver og begreper som vil være viktige i den videre analysen av temaet. I tillegg til postkoloniale teorier og aktivitetsteori, danner

begrepene konstruktivisme, interkulturell kommunikasjon og forståelse et viktig rammeverk for mitt forskningsarbeid. På samme måte som i studier av funksjonshemming, er begreper som avvik, normalitet, habilitering og rehabilitering viktige for å forstå kvinnelig omskjæring som fremmed fenomen. Begrepene møtet, krysskulturell tilpasning, og fremmed har relevans for temaet og tilnærmingen til kvinnelig omskjæringsproblematikk. De bidrar med fruktbare innfallsvinkler, perspektiver og analyser knyttet til kvinnelig omskjæring som fenomen og problematikk. Spesielt vil jeg nevne at det å ta inn definisjon av begrepet forebygging har vært viktig, fordi det er så tett knyttet til den medisinske praksis. Det er utfordrende å knytte tenkingen rundt begrepet til kultur, fordi forebygging av medisinske utfordringer ikke nødvendigvis er overførbart til forebygging av kulturelt betingede riter.

Teoriene har på mange måter ulike innfallsvinkler, tilnærminger og fokus, men tar utgangspunkt i sosiologisk tematikk om avvik som et sosialt konstruert fenomen fornet av menneskelig interaksjon. Dette er begreper som avspeiler både det norske samfunnet, det somaliske og forskerens samfunn, så vel som konteksten. Kvinnelig omskjæring som avvik handler ikke om isolerte handlinger med en særegen opprinnelse, men den avvikende handling og atferd som oppstår og finner sted i et komplekst nettverk av aktiviteter og relasjoner mellom alle aktører som berøres av problematikken. Disse teoretiske perspektiver og begreper er interessante da de danner en viktig referanseramme rundt mitt empiriske datamateriale, samtidig som de utfyller hverandre med henvisning til ulike aspekter ved avhandlingens tematikk.

Kapittel 4

Å FINNE ET FORSKNINGSFELT OG EN METODE

I dette kapitlet vil jeg redegjøre for og drøfte forskningsstrategien nærmere. Kapitlet redegjør for ulike metoder som er brukt, de endringene som har funnet sted underveis i prosjektet, og de faktorene som har medvirket til endringer. I tillegg vil jeg klargjøre for det forskningsetiske utfordringer som jeg har møtt i prosjektet.

Film og aksjonsforskning ble brukt som forskningsstrategier for å kunne tilnærme og arbeide med dette sensitive og komplekse temaet. Mens aksjonsforskning åpnet veien inn i feltet, brukte jeg film som verktøy for å dokumentere, formidle, utveksle erfaringer fra feltet, og for å utvikle en krysskulturell didaktikk for å arbeide med kvinnelig omskjæringstematikk og problematikk. Denne doble rollen i forskningsarbeidet skapte noen etiske utfordringer. Det ble vanskelig å forene rollen som aktør og forsker i et felt jeg prøvde å endre. For å løse disse dilemmaene måtte forskningen bli et retrospektivt arbeid. Filmen har blitt brukt blant annet for å reflektere over den kunnskapsetableringsprosessen som har vært av grunnleggende betydning i arbeidet. Dette har samtidig vært svært lærerikt, og inngår som del av den fagutviklingen som denne avhandlingen argumenterer for. Etske problemstillinger og hvordan vi som forskere må søke å forvalte vårt forskningsetiske ansvar blir en del av det daglige arbeid i feltet, i debatter, i redigerings- og fortellergrep i filmarbeidet – og reflekteres inn i hvordan jeg tenker om etikk i denne avhandlingen.

Kvalitativ metode: en krevende vei å gå

I 2000 lanserte regjeringen Handlingsplan mot kjønnslemlestelse (se Appendix 2) med en liste over tiltak som skulle implementeres. Deler av handlingsplanen ble gjennomført i det nasjonale prosjektet for forebygging av kvinnelig omskjæring, OK-prosjektet (Johansen, 2005). Noen tiltak ble gjennomført av Sosial- og helsedirektoratet. Jeg tok del i tre forskjellige prosjekter knyttet til handlingsplanen i perioden 2002-2009. To av prosjektene var på oppdrag fra Sosial- og helsedirektoratet. Det tredje prosjektet var et lokalt initiert prosjekt for å jobbe videre med

noen av problemene som ble avdekket i det foregående filmprosjektet. Disse tre prosjektet er grunnlaget for denne avhandlingen.

Filmprosjektet som var det første oppdragsprosjektet, ble gjennomført i perioden 2002-2004. I forbindelse med min hovedfagsoppgave i visuell antropologi laget jeg en film «*A trip to the white people's jungle*» (Djesa, 1998). Filmen er senere blitt brukt i undervisning om krysskulturell forståelse, og gitt utgangspunkt for lærerik kommunikasjon rundt kulturforståelse generelt. Den belyser hva man tar for gitt med sin egen kultur, og hvordan det oppleves å bli sett og fortolket av mennesker med andre erfaringsbakgrunner enn ens egen. Jeg fikk i oppdrag å lage en film som kunne sette i gang en lignende prosess blant helsepersonell og andre yrkesgrupper som møter kvinnelig omskjæring i sitt arbeid. De spørsmålene jeg skulle prøve å finne svar på var: Hvordan, hvem, hvor ofte og når skal temaet kvinnelig omskjæring tas opp for å forebygge praksisen? Jeg laget filmen «*Så langt har vi kommet ... dialog rundt kvinnelig omskjæring*» (Djesa, 2004). Den dokumenterer et samarbeid mellom den somaliske kvinnegruppen i Tromsø og Kvinneklinikken ved Universitetssykehuset i Nord-Norge (UNN). Filmen og samarbeidet presenteres nærmere i kapittel fem.

Det andre prosjektet var en oppfølging av det nasjonale prosjektet for forebygging av kvinnelig omskjæring (OK-prosjektet, 2001 - 2004). Prosjektet gikk ut på å kartlegge holdninger og praksis omkring kvinnelig omskjæring blant aktuelle innvandreregrupper i Norge. Det ble gjennomført i samarbeid med professor Aud Talle ved Universitetet i Oslo i perioden 2004-2007. Arbeidet munnet ut i en rapport som kom ut i 2008 (Talle, 2008). Det tredje prosjektet, som gikk parallelt med oppfølgingsprosjektet, ble igangsatt for å videreføre arbeidet med de nye problemstillinger som hadde vokst ut av det første forskningsprosjektet. Her så vi behov for å gjøre noe med utfordringer knyttet til integreringsprosesser i det norske samfunnet.

Gjennom arbeidet i de tre prosjektene oppdaget jeg at gjentatte misforståelser og sammenbrudd i kommunikasjon mellom ulike aktører var et gjennomgående problem i de forskjellige situasjonene hvor kvinnelig omskjæring ble tatt opp som tema. Disse problemene opplevde jeg som subtile og vanskelige å gjennomskue. Utfordringene lå både i stereotype forestillinger om og holdninger til kvinnelig omskjæring blant helsearbeidere, og i reaksjoner på disse stereotype forestillinger blant de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring. For eksempel

forestillinger om norske helsearbeideres evne til å leve seg inn i det som var deres argumenter og hensyn. Det var en taushet knyttet til temaet, og ikke minst problemer knyttet til at folk rett og slett snakket forbi hverandre eller ikke fant frem til måter å snakke sammen på. Jeg fikk inntrykk av at de to partene bar hver sin form for hijab. Den ene hijaben var fysisk synlig, den andre var en hijab i overført betydning, et lyst, tykt, usynlig slør som hovedsakelig besto av holdninger som umuliggjorde eller vanskeliggjorde kontakt og kommunikasjon. Disse «slørene» gjorde kommunikasjonen svært utfordrende og kunne kanskje forklare hvorfor kampen mot omskjæring syntes å gå så trått? Undersøkelser hadde vist at utbredelsen av praksisene blant de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring, var omtrent den samme til tross for alle tiltakene. I eksil er det vanskelig å påstå noe om omfanget (Talle, 2003). Det kan virke som om aggressive kampanjer mot kvinnelig omskjæring har hatt motsatt effekt, eller at det som tiltrekker mest oppmerksomhet, er å vise at det ikke er noen toleranse for praksisen, mens spørsmålet om hvordan man kan avskaffe skikken ikke høster samme interesse. Mitt inntrykk er at det kunne synes som om «hijabkommunikasjonen» skapte skyttergravsteknikker som var dårlig egnet til forebygging av kvinnelig omskjæring.

Jeg har gjennom alle disse prosjektene vært opptatt av å undersøke og belyse den negative holdningen til praksisene jeg har sett i det offentlige ordskiftet og mange forskningsarbeider. Her opplever jeg at det kan trekkes en parallell til forskning som involverer urfolk. Fortellinger om kvinnelig omskjæring fokuserer for det meste på de mest ekstreme tilfellene og dermed om de mest destruktive sidene ved det mangfold av praksiser som «skjuler» seg under begrepet omskjæring. Begreper som damage-centered og deficit- driven research (Chilisa, 2012) har vært brukt for å beskrive denne type negativt vinklede forskning på urfolk. En strategi for å komme forbi slike fastlåste posisjoner har for meg vært å rette oppmerksomhet mot de omstendighetene som har skapt problemene omskårede kvinner blir utsatt for, deres historie, de metodene som har vært brukt, og den litteraturen som omhandler dem. Dette har innebåret å flytte forskningen fra en damage-centered og deficit-driven forskning til en forskning som bygger opp bredere og mer mangfoldig kunnskap om de sosiale grupper forskningen berører, og som gjenskaper håp og tro på deres evne til å løse problemene de møter (Chilisa, 2012 s. 160). På engelsk snakker man om "emancipatory social research" om slik forskning. Med kvinnelig omskjæringsproblematikk som utfordrer alle berørte parter har det vært behov for å styrke involverte parter. Åpenhet fra de som praktiserer skikken krever mot, språk og

kommunikasjonsferdigheter for å klare å uttrykke seg når de møter fordømmelse og mangel på forståelse hos de som bekjemper praksisen. Aspektene ved kvinnelig omskjæring er så kontroversielle og har så sterke uttrykk at helsepersonell og andre som involveres i tematikken, også bør styrkes for å kunne stå i og arbeide med temaet.

Jeg har identifisert tre problemnivå rundt kvinnelig omskjæring. Det ene er relasjonen innad i gruppen som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring. Det eksisterer kommunikasjonsutfordringer internt i gruppen, fordi det skapes et spenningsfelt mellom de som holder fast på praksisen og de som kan være endringsvillige. I tillegg har gruppen en kommunikasjonsutfordring utad mot helsepersonell, omsorgarbeidere og den generelle opinion som tydelig arbeider for å bekjempe kvinnelig omskjæring. Utfordringen her ligger både i kommunikasjon, kulturell forståelse og rammebetingelser for forebyggingsarbeidet. Det tredje problemområdet ligger i meg selv som forsker med min egen tradisjon og kultur. Jeg har måttet balansere mellom egen tradisjon, antropologiens faglige premisser og forskningstradisjonen som har satt rammebetingelser for forskningsarbeidet. For å komplisere bildet ytterligere har jeg hatt en oppdragsgiver som har satt rammebetingelser gjennom et tydelig mandat for forebyggingsarbeidet. Resultatet ble det jeg til tider opplevde som identitetskrise, økende fremmedgjøring og desillusjon i forhold til tradisjonelle, samfunnsvitenskapelige metoder. Utfordringen har samtidig vært svært lærerik, og inngår som del av den fagutviklingen som denne avhandlingen argumenterer for. Etske problemstillinger og hvordan vi som forskere må søke å forvalte vårt forskningsetiske ansvar blir en del av det daglige arbeid i feltet, i debatter, i redigerings- og fortellergrep i filmarbeidet – og reflekteres inn i hvordan jeg tenker om etikk i denne avhandlingen.

Ved å benytte en kvalitativ tilnærming der jeg som forsker blir både deltager og observatør i begge gruppene, kom jeg i klem mellom de ulike posisjonene (Roberts, 2005). Fra norske helsearbeidere og gjennom det norske samfunnets holdninger til omskjæring kom uttalelser, debatter og medieoppslag som ble oppfattet som krenkende, og som gjorde kvinnene til offer. Først gjennom omskjæringen og følgene av denne, deretter gjennom krenkelsene som er ledet ut fra det dominerende norske og internasjonale holdningsarbeidet som ble drevet frem av politikere/NGO'ere etc. Fra min posisjon trer det flere offerposisjoner fram, og det er derfor viktig for meg å stå for en frigjørende forskning som bygger bro mellom de to partene som i

dag ikke ser ut til å klare å samhandle godt nok til å få implementert en ønsket endring. Jeg har derfor valgt en tilnærming som styrker alle parter i forskningen. Med andre ord “*the changer and the changed*” (Williamson, 1975; Kintner-Duffy, et al., 2012).

Filmoppdraget fra Sosial og helsedirektoratet var utgangspunktet for forskningsarbeidet. En stor utfordring med filmprosjektet var å finne sosiale arenaer hvor det foregikk samhandling mellom de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring og nordmenn som ikke har hatt denne tradisjonen. I Norge bor det forskjellige folkegrupper fra land som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring: Somalia, Eritrea, Sudan, Egypt, Etiopia, Gambia, Nigeria, Ghana, osv. Rundt tusenårsskiftet startet en tid med mange heftige debatter i media omkring kvinnelig omskjæringspraksis. Den spente situasjonen som oppsto etter Kadra-saken (Gylseth, 2001), gjorde det vanskelig å forske på temaet. At kvinnelig omskjæring var blitt forbudt med lov, gjorde det heller ikke lett. Hvordan, og ikke minst hvor, skulle jeg få tak i filmmateriale som kunne gi svar på spørsmålene jeg fikk i oppdrag å utrede? Hvor kunne jeg møte de som ble berørt av temaet? Hvem var de, og hvordan kunne jeg komme i kontakt med dem? Hvordan kunne jeg drive forskning i den betente atmosfæren uten å bli mistenkeliggjort? Uten nødvendig tillit hos begge parter ville det ikke være mulig å få den dokumentasjon jeg trengte for å lage film og gjennomføre forskning. Prosessen med å lage filmen var som i tittelen på boken til Horton & Freire *We make the road by walking* Med andre ord ble fremgangsmåten å lære underveis og gjøre det jeg kunne i mulighetsrommet som åpnet seg. Det har vært som å våge seg ut i ukjent terreng (Horton, et al., 1990). Arbeidet er blitt preget av leting: leting etter informasjon, tegn og forståelse.

Jakten på filmmaterialet førte meg til forskjellige arenaer hvor kvinnelig omskjæring ble tatt opp som tema, både lokalt, regionalt, nasjonalt og internasjonalt. Mellom 2001 og 2007 ble det arrangert en rekke seminarer rundt omkring i Norge for å lære opp helsearbeidere og andre som berøres av praksisen. Opplæringen skulle forankre arbeidet mot kvinnelig omskjæring i helsesektoren og bygge opp nettverk mellom instanser og ressurspersoner. Jeg deltok på mange av seminarene både i Stavanger, Oslo, Tromsø, Kristiansand og andre steder i landet. Jeg var med på den årlige fagkonferansen for den nordiske forskergruppen om kvinnelig omskjæring, FOKO i Malmö. Jeg var på konferansen «Conférence sur la lutte contre l'excision» (Kamp mot kvinnelig omskjæring) som ble arrangert i Paris i 2004. På disse konferansene møttes både

representanter for praktiserende grupper, aktivister, journalister, jurister, antropologer, leger og andre. Gjennom de forskjellige foredragene lærte jeg om temaet og om hvordan arbeidet for å forebygge skikken har foregått i ulike miljøer. Disse seminarene og konferansene har formidlet informasjon på et nivå som ikke gir rom for konkret samhandling rundt temaet, og om praksisen, en samhandling som nødvendigvis må foregå på grasrotnivå for å kunne identifisere utfordringer og dilemmaer i forhold til forebygging av kvinnelig omskjæring. Konferansene har likevel vært viktige som arena for å etablere tverrfaglig kontakt og relasjon med ulike aktører innen dette feltet.

Forskningsfeltet i Nord-Norge

En av de første gruppene flyktninger og innvandrere må forholde seg til her i Norge, er helsepersonell, og særlig helsesøstre. Dette er ofte en av de få sosiale gruppene de kommer i kontakt med i samfunnet. På et av seminarene som OK-prosjektet arrangerte i Tromsø, møtte jeg en helsesøster. Jeg presenterte filmprosjektet og spurte om jeg kunne samarbeide med henne om filmen. Hun var positiv til ideen. Det hadde gått en stund siden jeg fikk oppdraget, men jeg hadde ikke klart å etablere noen kontakter for å starte filmarbeidet. Vi avtalte å møtes noen uker senere på hennes arbeidssted Setermoen, som er en liten kommune i Nord-Norge. Kvinnelig omskjæring var et problem som helsesøsteren møtte i sitt arbeid der. På asylmottaket på Setermoen bodde det blant annet flyktninger fra noen av landene hvor kvinnelig omskjæring praktiseres. Jeg så fram til samarbeidet og var veldig spent på hvordan møtet ville bli, og om jeg ville få mulighet til å møte noen som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring. Ville jeg eventuelt få filme møtet, kunne det komme til å bli en film fra dette samarbeidet, eller ville det ikke bli noe i det hele tatt?

Setermoen ligger mellom Tromsø og Narvik. Jeg bodde i Tromsø og bestemte meg for å reise med bussen som kjørte til Narvik tidlig på morgenen. Jeg ville være til stede når helsesøsteren begynte sin arbeidsdag. Jeg bodde i et strøk som lå langt unna bussholdeplassen, og bestilte en drosje for å kjøre meg dit. Mens jeg ventet på drosjen, sjekket jeg om jeg hadde alt jeg trengte for turen: filmkamera, fotokamera, ekstra batteri, notatbok og lommebok. Jeg oppdaget plutselig at jeg ikke hadde lommeboka der alle kortene mine var!

Denne viktige dagen, da jeg skulle starte med filmarbeidet, skjedde det. Jeg fant ikke lommeboka mi. Jeg hadde heller ikke kontanter for å betale drosjen eller bussturen. Da drosjen kom, måtte jeg unnskyld meg og fortelle drosjesjåføren at jeg ikke kunne reise fordi jeg hadde mistet lommeboka mi. Jeg lot drosjen dra uten meg. Det var ikke noen heldig måte å starte filmarbeidet på. Jeg hadde vondt ved tanken på at det ikke ville bli et møte, at jeg hadde klart å miste den første muligheten jeg hadde til filmprosjektet.

Jeg sjekket en gang til, og da fant jeg lommeboka. Den lå dypt gjemt i bagen. Jeg bestemte meg for å reise selv om sjansen for å rekke bussen var liten. Jeg ringte på nytt til en drosje og fortalte at jeg måtte rekke bussen som kjørte til Narvik om noen få minutter, og jeg rakk bussen. Men så oppdaget jeg at bussen ikke aksepterte kort, og jeg hadde ikke kontanter. Jeg fikk likevel lov å være med. I Nordkjosbotn som ligger halvveis til Setermoen, kunne jeg ta ut penger fra en minibank for å betale turen. Da vi kom dit, gikk jeg for å ta ut penger. Jeg fant at minibanken var i ustand. Jeg hadde plastpenger i form av et kort med en chip og kode, men det er ikke alltid man klarer seg med plastkort. For selv om det finnes mange minibanker, kan man oppleve at de ikke virker. Som en eldre norsk dame påpekte, er det derfor alltid smart å ha kontanter for hånden hvis det skulle bli nødvendig.

Jeg gikk tilbake til bussen. Det var svært pinlig. Jeg fortalte sjåføren at minibanken var i ustand. Mens vi så på hverandre og lurte på hva som kunne gjøres, kom en kvinnelig passasjer som var med i bussen. Hun hadde antakeligvis fulgt med på hele situasjonen fra starten. Kanskje kjente hun seg igjen i dilemmaet, og hadde selv opplevd noe liknende før? I hvert fall kom hun til sjåføren og sa at hun kunne legge ut for meg. Siden vi hadde samme reisemål, kunne jeg ta ut penger når vi kom fram og betale henne tilbake. Slik ble dette problemet løst. Jeg var lettet og positivt overrasket. Som fremmed i det norske samfunnet hadde jeg utviklet forskjellige strategier for å kunne takle de ulike utfordringene i det daglige. Jeg levde etter den norske leveregelen at «jeg klarer meg selv». Denne tanken har skjermet meg mot forventninger og skuffelser og hjulpet meg til å overleve i et samfunn hvor normer for utveksling av tjenester skiller seg fra det samfunnet jeg opprinnelig kommer fra. Men, som i denne hendelsen, kommer man i situasjoner hvor denne normen blir utilstrekkelig, og hvor man minnes avhengighet og andres hjelp som trekk ved menneskers liv. Jeg ble overrasket over kvinnens handling. En handling som fikk meg til å revurdere formeningen om at jeg måtte klare alt selv.

Etter et par timers kjøring, kom vi til Setermoen. Det var en minibank i nærheten av busstoppet. Jeg tok ut penger og fikk gitt henne tilbake det hun hadde lagt ut. Vi satte oss på en kafé og snakket sammen før hun reiste videre. Hun fortalte at hun kjente noen norske familier som hadde vært misjonærer i Kamerun, og at deres arbeid med flyktninger her i Norge betydde mye for lokalsamfunnet de var en del av. Så skilte vi lag.

Setermoen

Helsestasjonen lå noen hundre meter fra busstoppet, i en stor bygning ved E6. Bygningen huset andre kommunale helsetjenester i Bardu kommune. Da jeg kom på helsestasjonen, fikk jeg ikke møte helsesøsteren som planlagt. Jeg måtte vente til hun var ferdig med daglige gjøremål. Mens jeg ventet på henne, brukte jeg tiden på å finne ut mer om dette samfunnet.

Setermoen ligger midt mellom Narvik og Tromsø, et tettsted og administrativt sentrum i kommunen Bardu. Kommunen har en befolkning på 2500 innbyggere, og en stor militærbase er anlagt her. Militærkjøretøyer og soldater er et sjeldent syn i Norge, men her er de en del av hverdagsbildet. Andre interessante aspekter ved dette lille samfunnet er fortellingen om døler og dølakultur. En historie som presenterer noen uventende likhetstrekk med problemet omkring kvinnelig omskjæring i denne eksilkonteksten. Sosialantropologen Vibeke Bårdsdatter Bårnes (1991) har forsket på denne historien i sin hovedfagsoppgave. Dølene er østnorske innvandrere i indre Troms som har beholdt mye av sin egenart, dialekt, mattradisjoner og byggeskikker fra de kom dit for over 200 år siden. De er etterkommere av innvandrere fra Gudbrandsdalen og Nord Østerdalen. Hele familier og bygder migrerte nordover og etablerte seg til dette området som var et sommerbeiteland til den reindriftsamiske befolkningen. Migrasjonen var del av rekrutteringsprogrammer i sør for å få jordbrukere til å slå seg ned i Nord for å sikre nasjonale interesser. Nasjonale grensetvister var pågående; og ulike grupper ble tatt i bruk for å markere disse nasjonalstatlige anliggende, uten at de lokale befolkninger var informert om dette i utgangpunktet.

Bårnes skriver at de første generasjoner utgjorde et lukket samfunn uten mye kontakt med den nordnorske kystbefolkningen. Det kan synes som om de la vekt på å bevare «*dølablodet ublandet*». Dølene har praktisert «*henteekteskap*»: Det hendte at sønner til de eldste kolonistene

reiste på ærend til Tynset eller Alvdal for å hente seg «en bedre halvdel. Søskenbarn- og tremeningekteskap var svært vanlig. I en slektsgruppe har denne ekteskapspraksisen fram til nålevende generasjoner ført til at kvinner ikke har behøvd å skifte etternavn ved giftermål, fordi mannens etternavn var identisk med kvinnens pikenavn (Bårnes, 1991 s. 60). Selv om det er blitt mindre strenge regler for valg av partner, har praksisen med å gifte seg med folk av “dølaætt” holdt seg helt opp til nålevende generasjoner. Slekstens betydning er fortsatt stor: Det arrangeres stadig slekts treff og slektsreiser til Østerdalen eller Gudbrandsdalen. De ser seg som representanter for “norskhet” i omgivelser med en mer tvetydig etnisk karakter, og som etterkommere av spesielt dyktige og arbeidsomme folk. Bårnes har støtt på uttalelser som tyder på at dølene har følt at de kulturelt og moralsk har stått på et “høyere plan” enn kystbefolkningen (Bårnes, 1991).

I likhet med konflikt omkring kvinnelig omskjæring, handler denne historien om migrasjon, om møte mellom folkegrupper, om den kulturen hver gruppe representerer og strategier som brukes i forhold til kulturell endring og kontinuitet. Jeg fant denne historien interessant i forhold til kvinnelig omskjærings problematikk. Hvordan vil dette miljøet virke på nye folkegrupper som flytter inn i dette området med denne tradisjonen som en del av deres kulturell bagasje? Ligger det større potensial for påvirkning fra et slik miljø? Hva ville kontakt med lokalbefolkning bety for holdningsendring i forhold til kvinnelig omskjæring?

Setermoen har et asylmottak eller statlig mottak for asylsøkere. Dette er et frivillig botilbud til utenlandske personer som ber om beskyttelse som flyktninger. Det finnes ca. 110 asylmottak spredt over hele landet. På mottaket bor det folk som venter på svar på asylsøknaden sin, eller har fått oppholdstillatelse og venter på å flytte til en kommune hvor de skal bo. For de som har fått oppholdstillatelse og skal bosette seg i en kommune, begynner integreringen i det norske samfunnet mens de oppholder seg i asylmottaket. Møtet mellom norsk helsepersonell og de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring, representerer to forskjellige kulturelle grupper og åpner for en gjensidig påvirkning med mulighet for endringer både sosialt og kulturelt. For de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring kan møtet med det norske samfunnet være en verdifull form for kulturkontakt, og bidra til en positiv endring med tanke på kvinnelig omskjæring.

Asylmottaket på Setermoen har vært i drift siden 1999. Mottaket drives på oppdrag av Utlendingsdirektoratet og reguleres bl.a. gjennom reglementer for drift av statlige mottak. Mottaket er desentralisert, dvs. at beboerne bor i hus, leiligheter og hybler rundt omkring i bygda. Mottaket har to avdelinger; en ordinær avdeling med plass til 125 beboere, og en forsterket avdeling med 20 plasser for asylsøkere med særskilte hjelpebehov. Ventetiden i mottak kan variere fra 3-4 måneder opptil 20-25 måneder. Ventetiden varierer avhengig av hvilket land vedkommende kommer fra samt årsaken til at vedkommende flyktet fra sitt hjemland.

«Du kan ikke møte de berørte ...»

Mot slutten av arbeidsdagen møtte jeg helsesøsteren på hennes kontor. Hun var alene. Vi snakket sammen om temaet, og jeg fikk lov til å filme samtalen. Helsesøsteren var veldig forsiktig og ønsket ikke å komme på fjernsyn med uttalelser om dette omstridte temaet. Hun begrunnet sin holdning med at Bardu var et lite samfunn og at det var lett å finne ut hvem hun snakket om blant flyktningene som bodde der. Hun ønsket ikke at de skulle være med i filmen på grunn av den negative oppmerksomhet temaet hadde hatt generelt, særlig i media. Dette kunne bli en tøff situasjon for dem. Hun ønsket heller ikke å ordne et felles møte med de berørte. Dette begrunnet hun med at de måtte beskyttes fra all oppmerksomhet knyttet til temaet. Siden det var vanskelig å anonymisere de som ble omtalt i samtalen, kunne jeg ikke bruke materialet i filmen. Erfaringen fra dette første møtet førte til et nytt spørsmål: Hva må til for å få aksept for å komme inn i dette feltet, og hva må til for å få folk til å uttale seg fritt?

I Tromsø bodde det et hundretall somaliere, blant dem mange kvinner. Jeg lurte på hvordan jeg kunne komme i kontakt med dem? Hvilket mandat hadde jeg, og fra hvem, som ga meg rett til å oppsøke dem? Jeg kommer som nevnt opprinnelig fra Kamerun. I likhet med de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring, er vi alle fremmede eller innvandrere i det norske samfunnet. Jeg fikk oppdraget fra Sosial- og helsedirektoratet, men hvilken rett hadde jeg til å banke på folks dør for å spørre om deres holdning til kvinnelig omskjæring, om de hadde tatt avstand fra skikken, eller om de fremdeles tenkte å omskjære sine døtre? Jeg var ingen politibetjent som kom for å tvinge dem til å gi meg informasjon, eller å si til dem at når de er i Norge, så burde de gjøre ting slik det gjøres her i Norge. Gir rollen som antropolog meg fullmakt til å gjøre dette? Hva ville deres ja eller nei bety? Eller hva ville deres taushet bety?

Jeg tenkte på fortellinger om antropologer som ble fortalt løgn, eller det de ønsket å høre. Peter Metcalf har gitt ut en bok med tittelen *They lie, we lie. Getting on with anthropology* (Metcalf, 2002). Den amerikanske antropologen Paul Stoller har gitt en tydelig beskrivelse av en liknende situasjon med de han forsket iblant. Han skriver:

"Informants routinely lie to their anthropologists for any number of reasons. [...]. What is the difference? We do not know you. We know you, but we do not trust you. Since you are young, we cannot tell you the truth, but we are too polite to tell you to go away. And so on, [...]" (Stoller, et al., 1987 ss. 9-11).

Som Stoller påpeker i sitatet, snakker ofte ikke ofte informantene sant til forskeren. Da Stoller snakket med eldre i dette samfunnet om sine frustrasjoner, fikk han følgende råd fra noen av dem:

"Monsieur Paul, you will never learn about us if you go into people's compounds, ask personal questions, and write down the answers in this manner, we will still lie to you. You must learn to sit with people. You must learn to sit and listen" (Stoller, et al., 1987 ss. 9-11).

Jeg husker spørsmål fra en av de somaliske kvinnene som har vært med i det nasjonale prosjektet for å forebygge kvinnelig omskjæring: "Rachel, skal jeg være ditt forskningsobjekt?" Hun sa rett ut at hun ikke ønsket å være med i filmprosjektet.

Forskning sett som et problem

Siden 2005 har jeg vært knyttet til et masterprogram i urfolkstudier ved Universitetet i Tromsø. Programmet har ikke bare gitt meg nye perspektiver på forskningen, men også hjulpet meg til å forstå min posisjon først som forsknings-subjekt, og at jeg, med min minoritetsbakgrunn fra en tidligere fransk koloni, også har vært et objekt for andre forskning, beskrevet, analysert, fortalt uten å blitt involvert i pågående kunnskapsutvikling. Selv om forskning har sine positive sider, har den også negative sider for mange koloniserte grupper, og deriblant urfolksgrupper. Slik beskriver urfolksforskeren Linda Smith begrepet forskning:

"The word research is believed to mean, quite literally, the continued construction of Indigenous People as the problem. The Indigenous problem is a recurrent theme in all imperial and colonial attempts to deal with Indigenous Peoples and this theme finds a comfortable home in old order research. It originates within the wider discourses of

racism, sexism, and other forms of positioning the 'Other'" (Smith, 2012 [1999] ss. 90, 92).

For mange koloniserte folkegrupper og urfolksgrupper ses begrepene forskning og studier på som krenkende. Disse begrepene er assosiert med kulturell utryddelse, intellektuelt tyveri og generalisert informasjon som er tatt ut av sin kontekst (Voss, et al., 1999). Jeg måtte ta denne kritikken på alvor. Jeg hadde ikke noe annet valg enn å forhandle min posisjon for å bli godtatt og akseptert av de som kunne bidra med informasjon til forskningsarbeidet. Relasjonen og kvaliteten på relasjonen til de jeg oppsøkte for prosjektet, var avgjørende for hva slags informasjon jeg kunne få adgang til. Jeg måtte våge å gå nye veier og se kritisk på eksisterende veier i forskningen. I en rapport om forskning om helse som berører urfolk, skrev Ermine et al (2014):

"The current order of research is established from archaic modes of thought. The shift in consciousness will not and cannot be manifested through the lenses of Western thought alone. It will require models of new knowledge from different worldviews. For the West, not only must the discourses of intolerance be allowed to implode under the weight of their own reasoning, but alternate venues of expression have to be offered in the place of their own deficiencies" (Ermine, et al., 2004 s. 45).

Jeg er enig i sitatet som jeg synes har overføringsverdi til dette forsknings- og forebyggingsarbeidet. Linda Smith hevder at når det gjelder forskning som berører urfolksgrupper eller tidligere koloniserte folkegrupper, er det en motvilje mot å ta opp historiske og sosiale prosesser som har bidratt til marginalisering av andre folkegrupper og deres kunnskapsformer, kulturer og verdier (Smith, 2012 [1999]). Avvisning av disse prosessene i formulering av forskningsformål spiller en vesentlig rolle for skjevheter i kunnskapen om andre. For eksempel har ikke forskere utdannet i vestlige institusjoner tilstrekkelig forståelse for hvordan dominerende sosiale systemer i eget samfunn overlapper med urfolksamfunn, og hvordan disse systemene kan påvirke tverrkulturell forskningsetikk. Forskere som jobber med prosjekter i urfolkssamfunn, har hatt en tendens til å sette rammebetingelser for forskningen på en slik måte at et bestemt forskningsproblem bare belyses ut fra samfunnsstruktur, og ikke åpner opp for sosiale eller strukturelle forhold som også påvirker befolkningsgruppen. Å se på «problemer» i urfolksgrupper er et sentralt tema i imperialistiske og kolonialistiske forsøk på å

håndtere disse gruppene. Som enda en mekanisme for kontroll tillegges urfolk noen «problemer». Dette tar fokus bort fra vestlige institusjoner og systemers rolle i å skape «problemer» i første omgang. Resultatet er en industri der «urfolksproblemer» blir kartlagt og beskrevet i alle sine ulike manifestasjoner. Man skal bli kvitt det, plassere skylden for det, snakke om det, skrive om det og jobbe med det (Smith, 2012 [1999]).

Negative bilder av og holdninger til koloniserte folk vedvarer og gjenskapes gjennom læring ut ifra en etablert eurosentrisk bevissthet, og fortsetter å påvirke langt utover det stedet og den tiden de stammer fra. Deloria (1991) påpeker at etter at oppstyret eller uroen har lagt seg, forblir boken i biblioteket hvor naive og ikke informerte folk vil lese den i flere tiår framover [...] slik at de tar innholdet i boken som bevis og henter sin kunnskap om de koloniserte derfra (Deloria, 1991 s. 459). Slik har det offentlige, politikere og beslutningstakere akseptert de ferdige bildene av hvem de er, og disse bildene har styrt forholdene disse folkegruppene har møtt i det store samfunnet. Dominerende forskning kan ikke møte behovet og ambisjonene til de koloniserte uten å gi fra seg definisjonsmakten. Vestens behov for selvoppholdelse i et eget lukket system gjenskaper og sprer vestlig hegemoni (Deloria, 1980). Det er behov for alternative paradigmer som ser etter en høyere standard for menneskelig kreativitet. Reser & Barlow (1986) hevder at forskning må være basert på folks varierende og mangfoldige livskontekster, og tilpasset virkeligheter i disse sammenhenger i stedet for en praksis som bygger på kulturelle stereotyper som ikke er relevante eller kan anvendes (Reser, et al., 1986). Å skape forhold som tar hensyn til ulike verdenssyn avhenger av å kunne anerkjenne begrensningene som ligger i gammel orden, og deretter gå ut over de mekanismene som opprettholder den.

Jeg så meg enig med disse kritikkene og vil argumentere som Denzin og Lincoln at fremtiden for kvalitativ forskning ligger i etablering av en inkluderende og demokratisk forskningsprosess. I dette perspektivet går man bort fra overordnede store fortellinger eller kunnskapsoverføringsmodeller. Innen kunnskaps- og forskningsverden er det ingen overordnet instans som kan bedømme hva som er rett eller galt. Siden et nytt senter vil dukke opp fra en motstridende og spenningsfylt forskningsvirksomhet, betyr det at fremtiden for forskning medfører å ta valg. Denzin og Lincoln (2000) påpeker, *“The center lies in the humanistic commitment of the qualitative researcher to study the world always from the perspective of the gendered, historically situated, interacting individual”* (Denzin, et al., 2000 s. 1047).

Jeg har bevisst søkt å etablere en ramme der de som har vært med i forskningsarbeidet, kunne ha innflytelse på forskningen. Forskningen har vært avhengig av graden av samtykke, måten de har valgt å presentere sine kunnskapssystemer på og det etiske ansvar dette har medført. En måte for å komme i posisjon til å forhandle har vært å se på forskningen som en handlingsorientert problemløsningsprosess (Morrissette, et al., 1993), som forstår historie, og som har praktiske tanker som kan styrke og befri folk (Fire, 2006; Sinclair, 2003).

I denne prosessen er forhandling et nøkkelord, og særlig forhandling i studier av et så politisk sensitivt område som foregår på tvers av etiske rom. En åpning for å skape et slikt rom er menneskelig frigjøring fra relasjoner som undertrykker (Benhabib, 1986). Frigjøring, etter Paulo Freire, er en bevisstgjøringsprosess som refererer til prosessen hvor mennesker, sett som vitende subjekt og ikke som «mottakere», oppnår en dyp bevissthet på både den sosio-kulturelle virkeligheten som former deres liv og deres evne til å forvandle denne virkeligheten (Freire, 1999). Hensikten med et etisk rom er å identifisere punktene for enighet i møte mellom kulturer hvor forståelser kan bearbeides i jakten på frigjøring og sosial realisering av det menneskelige potensial.

På vei tilbake til Tromsø fra Setermoen tenkte jeg på helsesøsteren til min egen sønn. Jeg husket at det var andre afrikanske kvinner som gikk til den samme helsestasjonen. Jeg var veldig fornøyd med helsesøsterens oppfølging av barnet mitt. Jeg kontaktet henne og spurte om jeg kunne få drive et filmprosjekt på helsestasjonen. Jeg fortalte at jeg hadde fått et filmoppdrag fra Sosial- og helsedirektoratet om temaet kvinnelig omskjæring, og at jeg lette etter mulige sosiale arenaer for å lage en dokumentarfilm. Hun svarte at jeg måtte få tillatelse fra lederen for helsesøstrene i Tromsø kommune for å kunne få innpass med prosjektet på helsestasjonen. Hun ga meg lederens navn, og jeg tok umiddelbart kontakt og fikk avtalt et møte noen dager senere. Jeg vil komme tilbake til dette møtet senere i kapitlet.

Betydningen av egne erfaringer med helsestasjon

Min første kontakt med en helsestasjon i Norge går tilbake til 1996. Dette skjedde noen uker etter at jeg fødte min yngste sønn. Jeg fikk besøk av en norsk kvinne hjemme hos meg. Hun presenterte seg og fortalte at hun var helsesøster, at hennes geografiske arbeidsfelt dekket

området hvor vi bodde, og at hun var der for å se om alt gikk bra. Hun forklarte videre at når man har fått barn, starter også et nytt liv som familie, og at dette noen ganger kan være krevende. Hun var der for å bistå med praktiske råd og svare på spørsmål vi måtte ha i forhold til familiens nye situasjon med barn, mat, søvn og lignende.

Jeg var ikke kjent med en slik tjeneste fra før. I Kamerun drar foreldre til sykehus/helsestasjon for å få en lignende tjeneste. Helsetjenester kommer ikke som oppsøkende hjemmebesøk. Jeg hadde blandede følelser til ordningen. På den ene siden var det en flott tjeneste at de kom hjem til meg. På den andre siden følte jeg et visst ubehag med ordningen. Jeg hadde hørt at de kunne ta barnet fra foreldrene hvis de vurderte at barnet ikke hadde det bra, eller hvis det ikke var så rent hjemme. For meg med bakgrunn fra en folkegruppe i Nord-Kamerun lurte jeg på hva de la i begrepet «rent hjem». Særlig når jeg fikk vite at de kom uanmeldt. Dette skapte uro i meg.

Jeg husket en episode på fødeavdelingen etter at min yngste sønn var født. En gang mens jeg vasket ham, var en av de som jobbet på fødeavdelingen til stede og observerte hvordan jeg gjorde det. Jeg vasket ham som min mor gjorde og lærte meg å gjøre. Når man vasker barn slik jeg hadde blitt opplært, vasker man også deres kjønnsorganer. For guttene trekker man tilbake forhuden og vasker kroppsdelen ved å kaste litt vann på den. Mens jeg holdt på med dette ropte hun til meg at jeg måtte slutte. Jeg skjønnte ingenting. Hvorfor skulle jeg ikke gjøre det? Alle gjør jo det hjemme. Min mor har gjort det. Jeg har gjort det på mine andre guttebarn. Hun så ikke engang ut som om hun selv hadde barn, og likevel sa hun dette til meg. Jeg lurte på hva hun virkelig visste om å stille barn? Hadde hun selv barn? Men siden jeg befant meg på fødeavdelingen, gjorde jeg som hun sa. Hva ville da et slikt hjemmebesøk innebære for mine andre måter å gjøre ting på, og min måte å behandle et nyfødt barn på, slik jeg hadde lært fra min mor og mitt folk? Hva skulle jeg gjøre for at de ikke skulle ta min sønn fra meg? Siden jeg ikke forsto systemet, bestemte jeg meg for å ta hverdagen som den kom og å gjøre alt jeg kunne for at dette ikke skulle skje.

Heldigvis gikk samarbeidet med helsesøster lettere, og det ble skapt en trygghet overfor institusjonen. Det var med takknemlighetsfølelse i forhold til min egen sønn, men også med spenning, jeg gikk for å møte sjefen for helsesøstrene. Den dagen jeg skulle møte henne, hadde jeg med meg min sønn. Han var ca. fem år gammel. Han ble et bindeledd mellom institusjonen,

dens leder og meg. Jeg ville vise ham fram som et godt resultat av deres arbeid sett fra mitt ståsted som fremmed i det norske samfunnet. Det var på grunn av ham jeg kom i kontakt med helsestasjonen. En institusjon som jeg gradvis har lært å kjenne gjennom dette prosjektet, og som har vekket mye undring hos meg.

Men denne gangen kom jeg i en ny rolle. Jeg kom for å drive forskning. Jeg var spent på hvem jeg skulle møte, hva denne lederen ville si, om hun ville forstå prosjektet, om hun ville akseptere at jeg drev et prosjekt som også ville innebære forskning på nordmenn og norske institusjoner. Jeg følte en viss uro. Hvordan studere kvinnelig omskjæring i denne konteksten som er så sammensatt: historie, ideologi, økonomi, familie og samfunn, sosial lagdeling og regjeringsform? Kvinnelig omskjæring er et fenomen med mange røtter og overlappende årsaker. Hvordan blir det å forske på de som har makt eller definisjonsmakt i forhold til forebyggingsarbeid mot kvinnelig omskjæring? Med andre ord, hvordan ville det bli å forske oppover? (Nader, 1972; 1996). Ville dette bli akseptert eller ville jeg møte stengte dører? Hva ville jeg gjøre med filmoppdraget i så tilfelle? Prosjektet var like avhengig av denne gruppen som av de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring. Å fokusere kun på dem som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring, ville bety å utelate de gruppene som har definisjonsmakt. Dette ville unndra en viktig side av problemet.

Lederen for helsesøstrene hadde sitt kontor midt i Tromsø sentrum. Jeg hadde bodd i Tromsø i mange år og gått forbi bygningen tidligere, men ante ikke hva den rommet. Den betydde ingenting for meg. Utenfra syntes jeg den så ut som et stort varelager. Jeg var overrasket over at bygningen huset mange fine kontorer. Jeg syntes det var rart at denne institusjonen ble plassert med andre kontorer som ikke hadde noe å gjøre med helsevirksomhet. Jeg gikk opp trappene og møtte lederen for helsesøstrene på hennes kontor. Det var en voksen kvinne. Hun tok imot meg og min sønn og vi håndhilste samtidig som vi sa våre fornavn. Min sønn ble også håndhilst på og presentert. Dette er et vanlig ritual når man møtes og ikke kjenner hverandre fra før, og noe jeg har lært å venne meg til. En formell eller nøytral måte å introdusere seg for hverandre, som av og til kan virke lammende når man ikke er vant til det.

Den byråkratiske atmosfæren og alvorret på kontoret skapte en rar følelse sammenliknet med atmosfæren på helsestasjonen. Det var befriende da min sønn som hadde en pose med godteri,

tilbød henne å smake. Hun smilte, tok imot godteriet og takket for det. En spontan handling som bidro til å bryte ned den anstrengte tonen i møtet. Det lettet stemningen og det føltes greit å gå over til samtalen om prosjektet og tema for prosjektet. Vi snakket generelt om kvinnelig omskjæring, utfordringer med å stoppe praksisen og mitt ønske om å lage en film som skulle fokusere på møtet og ikke bare på folkegrupper som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring. Etter samtalen ble jeg ikke henvist tilbake til min sønns helsesøster, men ble oppfordret på det sterkeste til å ta kontakt med helsesøster for flyktninger. Samarbeidet med helsesøster for flyktninger ble en av de mest berikende erfaringer i mitt møte med dette problemfeltet.

Møtet med helsesøster for flyktninger og somaliske kvinner

Jeg kontaktet helsesøsteren for flyktninger og møtte henne noen dager senere. Helsestasjonen hvor hun jobbet, lå i en stor bygning mellom Storgata og Sjøgata i Tromsø sentrum. En sentral posisjon i byen, lett å komme til i forhold til bussforbindelser og butikker. Dette stedet ble en viktig møteplass for forskningsprosjektet i årene som fulgte. Helsesøster for flyktninger var åpen for prosjektet. Hun ble en viktig samarbeidspartner for meg. I tillegg ble hun, om mulig, enda viktigere som «kameralinse og speil», der jeg så min relasjon eller mitt forhold til de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring, og til norske samarbeidspartnere. Her tenker jeg på min naivitet på feltet, ubevisst krenkende holdninger, fordommer, stereotypier, etnosentrisme, dialog og respekt for de jeg møtte.

I Tromsø bodde det over hundre forskjellige nasjonaliteter. Kontakt med helsesøster for flyktninger åpnet for kontakt med dette miljøet. Etter noen mislykkede forsøk på å samarbeide med to familier fra to forskjellige land, endte jeg til slutt opp med somaliske kvinner som samarbeidspartnere i prosjektet. Jeg visste lite om somaliere på forhånd. Under et av møtene vi holdt om arbeidet for å forebygge kvinnelig omskjæring, holdt en av lederne i det somaliske samfunn en presentasjon av Somalia og det somaliske folk. Jeg ble fascinert av presentasjonen, av folket, og av landet. Presentasjonen ga meg ny innsikt og andre assosiasjoner enn media hadde gitt, en informasjon om et folk som har flyktet fra et land i krig, med nød, og uten en sentral regjering. Jeg velger å gjengi presentasjonen som kontrast til medias bilder av Somalia og somaliere.

Somalia sett fra en somalier

Han fortalte at «*somaliere kommer fra et land som ligger på Afrikas østkyst, et område som også kalles Afrikas horn. Landet grenser mot Djibouti, Etiopia og Kenya, samt havområdene med Adenbukta i nord og Det indiske hav i sør. I utstrekning er Somalia omtrent dobbelt så stort som Norge. Havnebyen Mogadishu i sør er både den største byen med ca. 1 mill. innbyggere, og landets hovedstad. Hargeisa er den største byen i Nord-Somalia med ca. 500 000 innbyggere, og den ligger i innlandet. Landet består hovedsakelig av tørt sletteland. I nord finnes en del fjell, hvorav det høyeste, Surad, er ca. 2400 meter høyt. I sør renner landets største elver, Juba og Shabelle. De beste jordbruksarealene ligger i området mellom disse elvene. Klimaet er tørt, tropisk/subtropisk med savanneklima i innlandet og steppeklima langs kysten. Gjennomsnittstemperaturen er 27 grader. Landet har to årlige regntider, men det kommer svært lite nedbør, særlig i Nord-Somalia*» (Hassan, 2009).

Han fortalte videre at «*Somalia står i en særstilling blant de afrikanske land når det gjelder befolkningens homogenitet. Over 90 % av befolkningen er somaliere. I Sør-Somalia finnes det en andel bantufolk. Det har tidligere vært grupper av arabere, italienere og indere i Somalia, men de fleste av disse har nå forlatt landet. De fleste somaliere er sunni-muslimer. Man finner også noen fåtall kristne i landet. Forfedrene til de somaliske klanfamiliene kom til Somalia i tiden 700-900 år e.Kr., sannsynligvis fra den arabiske halvøy. Dagens hovedstad Mogadishu ble grunnlagt i denne perioden. Fra om lag år 1000 startet araberne sin misjonering i Somalia, og i løpet av 1200-tallet var størstedelen av befolkningen omvendt til islam. Beskrivelser av byene Zeila og Mogadishu på 1300-tallet lever videre den dag i dag gjennom Ibn Battutas reiseskildringer. På 1500-tallet ble havnebyene ved Det indiske hav underlagt sultanatet Zanzibar, men de nomadiske klanene beholdt i stor grad sin uavhengighet (Ibid.)*.

På 1800-tallet ble Afrikas horn delt mellom Etiopia og de europeiske stormaktene. Storbritannia etablerte seg i Aden, Frankrike i Djibouti og Italia i Eritrea. Koloniseringen møtte sterk muslimsk motstand også i form av væpnede protester. Etter 2. verdenskrig ble den italienske kolonien i sør og det britiske protektoratet i nord (Italiensk og Britisk Somaliland) forent som et tilsynsområde under FN. I 1960 ble Somalia en selvstendig stat. Aadan Abdulle Osmaan ble landets første president. Den nye somaliske staten gjorde krav på Ogaden, og det

oppstod væpnede sammenstøt med Etiopia. Den første Ogaden-krigen ble utkjempet i tidsrommet 1963-64.

I 1969 overtok Siad Barre makten i landet etter et militærkupp (21. oktober 1969 - Oktoberrevolusjonen). Han undertegnet en vennskapsavtale med Sovjetunionen og innførte i 1970 såkalt vitenskapelig sosialisme. Somalia ble omdøpt til Den somaliske demokratiske republikk, nasjonalforsamlingen ble oppløst og et ettpartisystem innført. I årene 1974-75 ble landet utsatt for en omfattende tørkekatastrofe og hungersnød. I 1977, samme år som Fransk Somaliland oppnådde sin uavhengighet under navnet Djibouti, angrep Somalia igjen Ogaden. Sovjetunionen valgte å støtte Etiopia i konflikten. Dette førte til et brudd i samarbeidet mellom Somalia og Sovjetunionen. USA kom da inn i Somalia med hjelpeprogrammer og våpen. Somalia tapte kampen om Ogaden i 1978. Flere hundre tusen flyktninger (etniske somaliere) strømmet inn i landet fra Etiopia. Det ble dannet en opposisjon mot Barre, og ulike bevegelser kjempet om makten i landet i mer enn 10 år. Barres regime ble styrtet i 1991. Kort tid senere brøt det ut strid mellom de forskjellige opposisjonsbevegelsene. Dette førte til at Somalias nordlige og sørlige del ble overtatt av ulike fraksjoner. Omfattende hungersnød førte til at FN-styrker, under amerikansk ledelse gikk inn i Somalia i 1992. Det er store sprik hva angår opplysningene om Somalias innbyggertall. FN oppgir tallet til å være om lag 10 millioner (1997), mens CIA i 2002 anslår tallet til å være om lag 7,75 millioner innbyggere. Rundt 2 millioner somaliere beregnes å være på flukt i andre land. De store forskjellene i anslagene kan skyldes problemene med å telle en nomadebefolkning der flertallet er analfabeter. Flere tiår med uroligheter og nød av forskjellig slag spiller også inn. Bl.a. har landet vært uten en sentralregjering siden 1991» (Hassan, 2009).

Kvinnene jeg møtte i den somaliske kvinnegruppen, er blant disse to millionene som er på flukt. Gruppen ble etablert for å hjelpe kvinnene til å komme seg ut av sine hjem, og til å ta større del i det norske samfunnet. Før jeg tok kontakt med gruppen, ble jeg oppringt av en norsk kvinne. Jeg hadde truffet kvinnen tidligere, på det første seminaret som Sosial- og helsedirektoratet arrangerte på Gardermoen. Vi representerte begge Helse-Nord regionen i samarbeidet med Sosial- og helsedirektoratet. Hun jobbet i psykososialt team. Sammen med en annen norsk kollega fra Kirkens bymisjon i Tromsø og helsesøster for flyktninger, satte de i gang integreringsarbeidet med den somaliske kvinnegruppen. Slik ble den somaliske kvinnegruppen

etablert. Hun spurte om jeg ville være med i gruppen, og dette ble en viktig mulighet for mitt videre arbeid.

De somaliske kvinnene selv ønsket å gjøre noe med bestemte problemer: barneoppdragelse i Norge, forhold til norske skoler, barnevern og møte med helsevesenet. Kvinnene tok spesielt opp problemet med å være omskåret, gravid og å føde på et norsk sykehus. Flere av kvinnene hadde hatt vanskelige opplevelser i møtet med norsk helsevesen i forbindelse med fødsel. De ønsket å komme i dialog med helsepersonell om hvordan de som omskårne kvinner ville bli behandlet. Å organisere seg og være med i dette samarbeidet åpnet for muligheten til å jobbe konkret med egne problemer. Gruppen tok initiativ til et møte med Kvinneklinikken/fødeavdelingen ved Universitetssykehuset i Nord-Norge (UNN), og tok opp omskårne kvinners utfordringer i forbindelse med fødsel.

Temaet og problemstillingen var aktuell med tanke på det nasjonale prosjektet for å forebygge kvinnelig omskjæring. En løsning på problemstillingen de tok opp, kunne være nyttig for Handlingsplan mot kjønnslemlestelse. Gruppen ble oppfordret til å jobbe videre med problemene. I 2003 startet den somaliske kvinnegruppen å jobbe systematisk med problemene de møtte i forbindelse med svangerskap og fødsel. De bestemte seg for å lage et dokument som inneholdt punkter de ønsket at helsepersonell skulle kunne for å forbedre behandlingen av omskårne kvinner. Samarbeidet med Kvinneklinikken ble tatt opp igjen i 2003 (Tonstad, et al., 2006; Abdullahi, 2010). Det var i dette samarbeidet jeg ble invitert til å være med. Invitasjonen lettet prosessen med å etablere kontakt med en praktiserende gruppe. Jeg kom inn i kvinnegruppen som etterhvert ble hovedsamarbeidspartner i prosjektet. Jeg deltok i samarbeidet i en periode på ca. ett og et halvt år og laget filmen *Så langt har vi kommet ... dialog rundt kvinnelig omskjæring*. I tillegg til filmen utviklet jeg et nettbasert undervisningsopplegg for å jobbe videre med noen av de problemstillingene filmen tok opp (Djesa, 2004).

Var filmen et mislykket prosjekt?

Etter to års arbeid med filmprosjektet, kunne jeg fremdeles ikke gi noen konkrete svar på Sosial- og helsedirektoratets oppdragsspørsmål. Filmen jeg laget handlet om kommunikasjonsproblemer mellom de forskjellige aktørene som var med i samarbeidet. Det

ble slik fordi dette var den informasjonen jeg klarte å få tak i. Informasjonen var bestemt av forskjellige faktorer som adgang til en arena hvor samhandling omkring kvinnelig omskjæring foregikk; hvem som ville møte meg og snakke med meg, hva jeg fikk vite noe om, og hva jeg kunne presentere videre gjennom filmen. Disse faktorene påvirket informasjonen jeg fikk og formet kunnskapen om praksisene og arbeidet for å forebygge disse.

I begynnelsen var jeg redd og urolig i forhold til resultatet av arbeidet. Hvordan ville dette påvirke videre framtidig samarbeid med oppdragsgiveren, eller mulighet for nye oppdrag med resultatet av arbeidet? Filmen berørte et begrenset område ved problemet med kvinnelig omskjæring, og kommunikasjonsproblemer omkring fødselssituasjonen. Jeg fikk ikke tak i annet materiale som kunne gi et direkte svar på Sosial- og helsedirektoratets spørsmål. Jeg kunne heller ikke lage et filmmateriale for å imøtekomme spørsmålene. Jeg måtte forholde meg til hva som foregikk i samarbeidet. Derav tittelen på filmen *Så langt har vi kommet ... dialog rundt kvinnelig omskjæring*. En tittel som er ment å si noe om prosessen med samtale rundt temaet, mine frustrasjoner med et felt jeg ikke kunne styre, og samtidig peke på kompleksiteten, dilemmaer og utfordringer i forhold til forebygging av skikken. Senere under arbeidet med oppfølgingsprosjektet og integreringsprosjektet ble problemet med kommunikasjonen i filmen tydeliggjort og bekreftet. De kommunikasjonsproblemene jeg beskrev i filmen gjaldt ikke bare fødselssituasjoner. Det dukket opp igjen og igjen i de forskjellige situasjonene hvor kvinnelig omskjæring var tema.

Feltarbeid innebærer at forskeren finner seg en posisjon, og det er gjennom denne posisjonen at han/hun får adgang til informasjon (Stordahl, 1998). Rollen som antropolog ga ikke ofte direkte adgang til arenaer hvor samhandling omkring kvinnelig omskjæring foregikk. Gjennom de tre prosjektene bygde jeg opp relasjon til en gruppe mennesker som har spilt en viktig rolle, og som har bidratt med verdifull informasjon og refleksjon for forskningen. De ble både viktige samarbeids- og samtalepartnere i forskningsprosjektet. I Tromsø var samarbeidspartnerne helsesøster for flyktninger Borghild Rydland, Sigrid Tonstad fra psykososialt team, lederne for den somaliske kvinnegruppe, Roon Egal Mohamed og Shamsha Osman, som tok over for Roon Egal Mohamed da hun flyttet fra Tromsø, den somaliske farmasøyten Zahra Abdullahi, gynekologen Kari Flo, prosjektleder Ingrid Elisabeth Solheim fra Tromsø Røde Kors, og den somaliske kvinnegruppen. Jeg var også så heldig å knytte kontakt med en av lederne av det

somaliske samfunnet i Tromsø, Hassan Ahmed. Han ble en viktig støttespiller og samarbeidspartner for å nå ut til somaliske menn. I Stavanger og i Oslo har den somaliske jordmoren Kalgal Hassan og den somaliske tolken Farah Suad vært viktige samarbeidspartnere og støttespillere for filmen.

Samarbeidet med disse menneskene gav meg også innpass i forskjellige sosiale felt de hadde adgang til. Disse sosiale feltene er arenaer for interaksjon, og de har en egen dynamikk, det vil si konvensjoner som binder handlinger, personer og situasjoner sammen. De viser til koder for hvordan man skal forholde seg til hverandre, de har en utstrekning, en egen sosial dynamikk og dekker en krets av individer (Rudie, 1984). Noen ganger var ikke aktørene frie til å forhandle om relevante statuser og relevante referanserammer for situasjonen. Disse rammebetingelsene lå ofte i andre sosiale felt enn der samhandlingen foregikk. De forskjellige begrensningene og muligheter feltene bød på, og forsøket på å ta med egenskaper fra det ene feltet til det andre, skapte noen ganger konflikt. Å operere med feltbegrepet hjalp meg til å spore opp sammenhenger og påvirkningskjeder ut fra aktørers handlinger i situasjoner. Jeg kommer tilbake til dette i senere kapitler.

Forskjellige forskningsstrategier

Aksjonsforskning

Kompleksitet i forskningsfeltet samt det omstridte temaet fordret en arbeidsform med fokus på handlinger i seg selv og forskning rundt disse handlingene. Aksjonsforskning ble både en utvei og strategi i forskningen. Ordet aksjon retter oppmerksomheten mot aktiv handling og evnen til å søke nye løsninger på problematiske forhold (Eikeland, 1996). Denne forskningstradisjonen ble etablert i 1946 av Kurt Lewin, en samfunnsviter som jobbet med relasjoner mellom grupper og minoritetsproblemer i USA. Begrepet assosieres i dag med forskning der forskerne jobber eksplisitt sammen med, og for folk, snarere enn å forske på dem.

Utgangspunktet i aksjonsforskning er praksisfeltets problemforståelse, hvilke spørsmål som stilles, og hva slags konfliktsituasjoner som preger feltet. Det dreier seg om en form for kunnskapsutvikling gjennom deltakelse i utviklingsprosesser innenfor deler av samfunnslivet (Eikeland, 1996). I aksjonsforskning nøyer forskeren seg ikke bare med å studere situasjonen, forskeren er med på å endre den. Rangvald Kalleberg (1992) skriver at aksjonsforskning bør

defineres tosidig. Virksomheten skal produsere ny vitenskapelig kunnskap, samtidig som den skal bidra til forandringer i det feltet som studeres gjennom aktiv deltagelse fra forskerne (Kalleberg, 1992). Styrken i aksjonsforskning ligger i dens fokus på å generere løsninger på praktiske problemer. I tillegg er dens evne til å øke mestringsevnen hos de som implementerer aktiviteter, viktig. Den får dem til å engasjere seg i utforskning og i påfølgende “utvikling”, eller de bidrar til å iverksette tiltak. Tre viktige elementer som kjennetegner aksjonsforskning: dens deltakende karakter, dens demokratiske drivkraft, og dens samtidige bidrag til samfunnsvitenskap og sosial endring (Meyer, 1993).

Deltakelse i aksjonsforskning

Deltakelse er grunnleggende i aksjonsforskning og er en tilnæringsmåte som krever at deltakerne føler behov for forandring og er villige til å spille en aktiv rolle i forskningen og endringsprosessen. All samfunnsvitenskapelig forskning krever villige deltakere, men graden av engasjement som er nødvendig i et aksjonsforskningsprosjekt, går utover det å bare være villig til å svare på spørsmål eller bli observert. Den klare avgrensningen mellom forsker og forskningsobjekt som man finner i andre typer forskning, trenger ikke være like åpenbar i aksjonsforskning. Forskningsplanen må kontinuerlig revurderes i samarbeid med deltakerne, og forskerne må sammen med deltakere bli enige om etiske retningslinjer. Dette er spesielt viktig fordi deltakelse i forskningen og i endringsprosessen kan være truende (Meyer, 1993; Tiller, 2004).

Når forskningen beveger seg inn på et område som er kontroversielt eller sensitivt i seg selv, er det spesielt utfordrende å få gjennomført endringer. Fagpersoner som arbeider innenfor et område der de har lite erfaring, kan oppleve en profesjonell usikkerhet der de ikke har den tryggheten som kommer gjennom at erfaringsbasert kunnskap underbygger teori og formalkunnskap. Nye innfallsvinkler som medfører behov for endring, kan på denne måten oppleves som en trussel som utfordrer deres kompetanse. På samme måte vil personer involvert i forskningen gjennom et ikke-faglig ståsted kunne møte tilsvarende utfordringer relatert til sosiale og kulturelle tradisjoner og bindinger. I dette spenningsfeltet kan det oppstå konflikter underveis. Eksterne forskere som jobber med fagfolk må oppnå deres tillit, og sammen med dem bli enige om regler for kontroll over og bruk av data. Det er også viktig å bli enige om hvordan potensielle konflikter i prosjektet skal løses. Måten man blir enige om slike regler på,

demonstrerer et av de viktigste trekkene ved aksjonsforskning, nemlig dens demokratiske drivkraft (Meyer, 1993).

Demokratiet i aksjonsforskning

Elementet «demokrati» krever vanligvis at deltakerne blir sett på som likeverdige. I aksjonsforskningen opptrer forskeren som en tilrettelegger for endring, og rådslår med deltakerne om selve handlingsprosessen, og hvordan den skal evalueres. En av fordelene ved dette er at det kan gjøre forskningsprosessen og resultatene mer meningsfulle for deltakerne ved å forankre dem i realitetene og daglig praksis. Gjennom hele prosjektet blir funn ført tilbake til deltakerne for validering, og for å danne grunnlag for beslutninger om neste etappe. Denne formative forskningsmåten responderer på hendelser slik de naturlig opptrer i feltet, og medfører ofte samhandlingsspiraler med planlegging, handling, observering, reflektering og ny planlegging. Det er viktig å være varsom i denne prosessen ettersom den kan virke som en trussel. En aksjonsforsker må være i stand til å jobbe på tvers av tradisjonelle grenser og kunne sjonglere med ulike, og noen ganger konkurrerende, agendaer. Dette krever særskilt ferdighet i samhandling så vel som dyktighet i forskning (Meyer, 1993).

Aksjonsforskningsbidrag i samfunnsvitenskap og sosial endring

Et annet element er bidraget til faglig og sosial endring. Aksjonsforskningens styrke ligger i dens evne til å virke positivt på praksis, samtidig som den samler inn data den kan dele med et videre publikum. Endring er imidlertid utfordrende. Selv om aksjonsforskning egner seg godt for å oppdage løsninger, kan ikke dens suksess vurderes utelukkende på bakgrunn av hvor stor forandring som blir oppnådd, eller om løsningene blir iverksatt umiddelbart. Suksess kan ofte sees i relasjon til hva man har lært gjennom den erfaringen arbeidet har gitt. På grunn av de faglige, sosiale og kulturelle utfordringene endring kan føre med seg vil endringsprosessene ofte ta lang tid, og de har ofte kvaliteter som er vanskelige å måle, som for eksempel holdningsendringer og gjensidig kulturforståelse.

Uforutsigbarhet som et problem i aksjonsforskning

Et problem med tilnærmingen i forhold til forskning er tilnærmingens uforutsigbarhet. Å gå inn i forskningsarbeidet med åpen agenda, og la forskningens problemstilling utvikle seg gjennom arbeidet passer ikke med faglige forventninger om at forskningsspørsmål og metode skal

defineres på forhånd. Uforutsigbarhet var et av de problemene som skulle håndteres i hele forskningsarbeidet. For det første har målet om å initiere en endring vært et vanskelig utgangspunkt for et så omstridt tema. For det andre har rollen som aksjonsforsker innebåret å ta en direkte holdning som kritiker, noe som kunne virke mot sin hensikt i forhold til handlingsplanen mot kjønnslemlestelse. Utfordringen har vært at jeg også måtte være åpen for det som har skjedd utenfor den definerte rammen, og på denne måten har jeg utfordret handlingsplanens intensjon. For å løse disse dilemmaene måtte forskningen bli et retrospektivt arbeid. Shulamit Reinharz (1979) gjorde en liknende erfaring og forteller at:

“By freeing myself from prefield perceptions and rigidity, by employing an unprepared approach that freed her to “explore the field as it presented itself to me and relate it to literature retrospectively” (Reinharz, 1979 ss. 149-152).

Hun konkluderer med at “everything should be recognized as potential data.” I likhet med Shulamit var det viktig å befri meg fra den forskningsprosjektets opprinnelige rammen, og å være åpen for å utforske feltet slik det presenterte seg (Arango, 1984). Jeg har forsøkt å identifisere barrierer eller bremsemekanismer til forebyggingsarbeidet, finne praktiske løsninger, og sette disse ut i livet. Forskningen har vært kjennetegnet av et vekselbruk mellom handling og teoretisk refleksjon som har vært nødvendig for å få innsikt, spesielt i maktforhold, ettersom måter makt utøves ofte er implisitt og tveetydigmakten ikke frivillig viser sitt ansikt. Det at jeg har hatt en dobbeltrolle som aktør i det forebyggende arbeidet og som forsker, har vært en ekstra utfordring. Det har gitt en nærhet som har krevd ekstra kritisk refleksjon rundt spørsmålet om min påvirkning av selve forskningen og de forskningsetiske utfordringer dette utgjør.

Når jeg tenker tilbake på feltarbeidet, ser jeg et mønster i min tilnærming til de forskjellige aktørene jeg møtte. Jeg forholdt meg hovedsakelig til tre grupper. Den første gruppen var norske profesjonelle hjelpere. Gruppen bestod av norsk helsepersonell, sosialarbeidere og lærere. Denne gruppen ble direkte berørt av kvinnelig omskjæringsproblematikk. Den andre gruppen var nordmenn, akademikere, forskere, mediefolk og «vanlige folk», en gruppe som var aktive i debatten om kvinnelig omskjæring, men som ikke hadde noen direkte kontakt med praksisen eller de somaliske kvinnene. Den tredje gruppen var somaliere, en av de folkegruppene som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring. Jeg hadde forskjellige

tilnærminger til de tre gruppene. Med den første og den tredje gruppen, brukte jeg hovedsakelig film, deltakende observasjon, uformelle samtaler og undervisning. Med den andre gruppen har det vært seminarer, konferanser, og uformelle samtaler. Feltarbeidet foregikk på ulike arenaer: på helsestasjonen, blant frivillige organisasjoner, på sykehus, på asylmottak, hjemme hos familier, og på universitetet.

Seminarer som arenaer for oppdagelsesprosesser

«Hvor er ansiktet til disse kvinnene?»

Seminarer har blitt spesielle arenaer for oppdagelsesprosesser. Jeg har brukt seminarer for å diskutere prosjektet, funn jeg har gjort i forskningen og de utfordringer som ligger i det å jobbe faglig med temaet. Noe av det jeg har lært etter at jeg begynte å forske på temaet, er hva en fortelling kan gjøre med folk. Jeg presenterte noen av de første video- og lydopptakene fra filmprosjektet på et forskerseminar for å diskutere hvordan jeg skulle lage en film med et så sensitivt tema. På seminaret deltok blant andre den antropologiske filmskaperen David MacDougall fra Australia, lærere og studenter fra Visuelle kulturstudier og Institutt for sosialantropologi ved Universitet i Tromsø. For å få fram alvorlighetsgraden knyttet til kvinnelig omskjæring startet jeg presentasjonen av prosjektet mitt med å vise bilder av kvinners omskårede kjønnsorganer. Jeg var opptatt av å finne svar på spørsmålet om hvordan kvinnelig omskjæring kan forebygges? En av kommentarene jeg fikk til presentasjonen var: «*Rachel, hvor er ansiktet til disse kvinnene?*» Da kom jeg på at dette var en av de tingene jeg burde starte med, å kjenne og å bli kjent med de kvinnene hvis kroppsdel ble vist. Hvem er de? Hva heter de? Det første man gjør når man møter noen, er å se på ansiktet. Hodet representerer mennesket. Det er det som vises til verden. Det er slik man som regel gjenkjenner folk. Det er ikke nok å rette blikket mot eller snakke om kjønnsorganer.

Spørsmålet vekket meg og fikk meg til å tenke på hvorfor blikket går rett til denne delen av kroppen heller enn til ansiktet, når spørsmålet om kvinnelig omskjæring tas opp? Er det for å vise problemets alvor? Handler det om forsømmelse, ubevissthet, uvitenhet eller rett og slett mangel på respekt for de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring? Hva med perspektivet om å avskrekke, forskrekke, og fordømme ved å vise forferdelige bilder av kjønn, i stedet for bilder av kvinner? Eller handler det om forskerens ubevisste maktrelasjon i forskningen? Jeg var ikke den første til å gjøre dette. Det skjer ofte. Hvordan påvirker min

framstilling av kvinnelig omskjæring forståelsen av denne kulturelle praksisen? Hvilket ansvar står jeg overfor i representasjonen av andre og de somaliske kvinnene? Marianne Gullestad påpeker i sin artikkel «Faglig autoritet og sosial musikalitet problematiserer mistanken som ofte preger forskningspraksis at:

Ofte presenteres formidling av forskning som avsløring av folks ideer. [...] Vekten på mistanke og demaskering fører lett til en praksis der det blir et poeng billedlig talt å ta folk med buksene nede. I den grad slike praksiser blir mer fremtredende, kan det til dels sees som forsøk på å vedlikeholde ulikeverdige maktforhold mellom forsker og utforsket, på tross av endrede betingelser som gjør slike maktforskjeller både mindre opplagte og mindre legitime. Alternativet er å bygge på kunnskap mottakeren allerede har ved å tilføre nye perspektiver (Gullestad, 1999 s. 214).

Gullestads påpekning er aktuell for forskningen med et så sensitivt tema som samtid berører forholdet mellom majoritet og minoritet. Eriksen og Sajjad omtaler relasjonen mellom majoritet og minoritet som et symbolsk overtak. Forskjellene i symbolmakt er en premiss for relasjonene mellom de to, og selv om det er nødvendig å kjenne til forskjellene, er det lettere sagt enn gjort å forandre dem. Dette sier noe om den uunngåelige asymmetri i disse kommunikasjonssituasjoner (Eriksen, et al., 2006). Her dreier det seg om selve forskerrelasjonen og rollen knyttet til hjelpeapparatet (Breivik, 1997).

Gayatri Spivak (1996) skriver at å avlære privilegier er begynnelsen på en etisk relasjon til den andre. Hun anbefaler en avlæring ved å betrakte privilegier som tap. Anbefalingen representerer et viktig perspektiv på hierarkier. Hva gjør hierarkier med meg som menneske? Hva taper jeg, og hvordan påvirkes mine erfaringer dersom jeg holder fast på eller gir slipp på forskerens privilegium ved å eie definisjonsmakten? I hvilken grad er kvinnene som representeres i stand til å kjenne seg igjen i disse framstillingene? Framstillinger som er avhengig av forskerens evne til kommunikasjon, til avlæring, og til det å lytte i vid forstand (Eide, 2005). Spivak kommer med en etisk utfordring både til selve privilegiene og deres innehavere. Privilegier, enten det gjelder etnisitet, klasse, nasjonalitet eller kjønn, kan være til hinder for å få tak i en spesiell type kunnskap, ikke bare informasjon som ennå ikke er mottatt, men kunnskap som man ikke forstår på grunn av ens sosiale stilling (Landry, et al., 1996; Eide, 2005 s. 122).

I det samme seminaret viste jeg et annet klipp som handlet om de somaliske kvinnene som diskuterte hvordan de kunne lære opp helsepersonell i måten de behandler omskårede kvinner på. Jeg valgte å vise denne scenen på grunn av kvinnenes engasjement i diskusjonen og stemningen i gruppen. Gjennom dette demonstreres en holdning som stod i kontrast til det bildet jeg hadde av dem, og den generelle oppfatningen jeg hadde av dem som omskårne. Jeg hadde et bilde som ikke stemte med den virkeligheten jeg opplevde i dette første møtet. Siden jeg var mest opptatt av å finne en løsning på problemet med forebygging av omskjæring, hadde jeg i utgangspunktet forholdt meg til kvinnene som ofre. Jeg var ikke forberedt på å møte sterke handlekraftige individer. Ubevisst forventet jeg å se mennesker som tilsvarer bildet av stakkarslige, lidende kvinner. En annen seminardeltaker dro min oppmerksomhet mot forskjellen mellom min fortelling om disse somaliske kvinnene, og hva som vises og fortelles av kvinnene selv i filmen. Hun sa: «*Men Rachel, filmen viser flotte, sterke, sinte kvinner full av energi og handlekraft. De virket til og med å ha mer kontroll over situasjonen enn de norske representantene og forskeren selv som var til stede*». Dette sto i kontrast til det ubevisste bildet jeg hadde av kvinnene som offer, et bilde som nok styrte min oppfatning, holdning og presentasjon av dem. Det tok tid å endre denne holdningen for å kunne forstå min rolle i møtet. Hvem var jeg i forhold til kvinnenlig omskjæringstematikk: en ekspert som Sosial- og helsedirektoratet bruker, eller hva annet?

Det kvinnelige omskjæringsfeltet krever en mer kompleks forståelse av makt både i arbeidet med forebygging og i forskningsprosessen. Feministiske forskere insisterer på en streng, grundig og oversiktlig gjennomgang av forskerens rolle i produksjon av kunnskap, og en analyse av forskningen på alle stadier i prosessen. Kjennskap til hva som skjer i prosessene, er essensielt for å kunne lede og styre en endringsprosess. Bruken av feministiske metoder fører til at man konseptualiserer hvordan makt fungerer i en forskningskontekst, og mer spesifikt, hvordan den fører til redefinering av det dominerende konseptuelle verktøy som brukes når man studerer oppover. I presentasjonen av de somaliske kvinnene plasserte jeg meg utenfor sammenhengen, og gjennom å endre perspektiv fra å være inkludert til å bli en utenforstående observatør, kom jeg i en situasjon der det var lett å gå i den gamle etablerte fellen ved å framstille kvinnene i prosjektet som objekter. Jeg vurderte kvinnene uavhengig av mitt bidrag til deres opplevelser (Schibbye, 2002).

Arbeidet med å forebygge kvinnelig omskjæring har krevd nær kontakt mellom de forskjellige aktørene som representerer ulike kulturer, med de problemer og misforståelser dette har ført med seg. Det interkulturelle møtet har krevd nær samhandling med tillit, utforskning av gjensidige interesser og forståelse av felles og individuelle historier, tenkemåter og kulturspesifikke oppfatninger hos alle involverte. Hvordan skape og holde liv i slik samhandling for å sikre at den skjer? Hvordan åpne opp disse mulighetene når akademia begrenser stedene og rommene til seminarer og konferanser, og ikke til steder hvor teoribygging skjer der folk bygger forklaringer til sine observasjoner og erfaringer fra livet? (Nyamnjoh, 2014).

Forskning som kommunikasjonspraksis

Det første skrittet mot visdom er ydmykhet. I forskningen kommer visdom når forskerne er i stand til å etablere en dialog med medlemmene av det samfunnet forskningen foregår i, og slik skapes en rikere «tekst» (Bellah, 1975). Walter Fisher har argumentert for at en sannferdig kommunikasjon ikke kan være den vanlige form for monologisk diskurs, om det er i debatt, samtale eller en flerkulturell forskningsstudie (Fisher, 1992). Å bringe dialogismen (Bakhtin, 1986; Kramvig, 2006) inn som metode i kunnskapsprosessen berører de etablerte maktstrukturer mellom forskerne og de som deltar i forskning. Det vil si mellom de som har vært betraktet henholdsvis som objekter og subjekter for forskningen.

Altern & Høltedahl (1995) har påpekt den tette sammenbindingen som eksisterer mellom forsker, mottaker og informant i vitenskapelige praksiser, og bruker dette som argument for å bryte ned maktstrukturene som gjenetableres gjennom å vedlikeholde disse som atskilte kategorier. Ved å vedlikeholde kategoriene som atskilte enheter innebærer det at man tenker på forskeren som en som produserer kunnskap om informanter for ulike oppdragsgivere, det være seg forskningsmiljøer eller politiske enheter. Et vedlikehold av grensegangene mellom disse kategoriene innebærer, ifølge Høltedahl, en fortsatt marginalisering, ikke bare av folk, men av kunnskapsformer. Hun ser dialog både som en teori, og som en metode for å destabilisere kategoriene og maktforholdene mellom forskere, mottakere og informanter. Gjennom forskningserfaring både fra nord og sør argumenterer Høltedahl (1998) for at dialog er nødvendig for å skape gode samarbeidsklima og reelle brudd med de koloniale maktstrukturer. Strukturer som lenge har dominert ikke bare forholdet mellom Vesten og resten av verden, men

som i tillegg har vært integrert i forskningsteoretiske perspektiver. Dette innebærer en reorganisering av forskningsvirksomheten, der formidling og samarbeid blir sett på som verktøy både i kunnskapsetablering og i formidlingsprosessene (Altern, et al., 1995; Kramvig, 2006). Gullestad argumenterer, i forlengelsen av denne kunnskapsforståelsen, for at vi metodisk må arbeide fram nye måter å gjøre forskning på. Tiltale og samtale er viktige elementer i de kunnskapsgenererende prosessene, og i de utfordringene som forskningsformidlingen står overfor i demokratiske samfunn (Gullestad, 1999).

Film som verktøy i forskningsarbeidet

Ideen om dialog som redskap for å få kunnskap (og visdom) har stått sentralt ved bruk av film i dette prosjektet. Det har vært mange debatter om bruk av film i forskningen og om bruk av film i vitenskapelig arbeid. Viktig spørsmål i denne debatten er hvordan elementer, data som produseres fra forskjellige observasjons- og reproduksjonsteknikker kan brukes. David MacDougall hevder som innspill til denne debatten at:

We have lost a lot of time trying to justify why audio-visual media should be used within scientific research. This has never been a real debate, but mainly a quarrel based on ignorance and prevention. The problem is not if photography, sound recording, film and now digital-virtual formats should be used, but HOW to educate students to use elements, data, issued from different techniques of observation and reproduction. It is not a neutral state when we film, when we edit. [...] Film contributed to the reflexive processes in my research and presentation, and helps me to investigate more closely how this happens (MacDougall, 1998).

Min posisjon er å bruke film i forskningen, særlig i krysskulturelle situasjoner med alle utfordringer de rommer. For min del er film som visuelt medium ikke bare avgjørende for kommunikasjon og uttrykk, men det møter også det økende behovet for å forstå verden gjennom visuelle virkemidler. Bilder kan overskride språklige barrierer og forbedre kommunikasjon i en stadig mer globalisert verden.

Jeg har brukt kamera for å dokumentere hendelser. Jeg har vist filmopptak av begivenhetsforløp og samtaler som så ble diskutert og analysert i undervisningssituasjoner. Filmen har blitt brukt blant annet for å reflektere over den kunnskapsetableringsprosessen som har vært av

grunnleggende betydning i arbeidet. Den har blitt brukt som verktøy for formidling, utveksling av ideer om temaet, og for å utvikle en krysskulturell didaktikk for å arbeide med kvinnelig omskjæringstematikk og problematikk. Dette er et konkret steg i oppdagelsesprosessen og kvaliteten i dataproduksjonen, for å systematisere den epistemologiske tilnærming som dette prosjektet innebærer.

Å jobbe med film har krevd nærhet til og mellom deltakerne i forskningsprosjektet. Den har skapt en situasjon hvor de som var med i forskningen også ble mottakere av forskningsresultatet. Arbeidsformen la vekt på samarbeidsstrategier som skapte nye rom for møter mellom de forskjellige aktørene. Arbeidet ble en øvelse i interkulturell samtale, dialog og utveksling av synspunkter og forståelse på en nær og åpen måten mellom forskeren og deltakerne i forskningen og deltakerne seg imellom (Jackson, 2009).

Dette medium har betydd noe spesielt for meg som afrikansk forsker i et europeisk universitet og kontekst. Film er verken norsk, engelsk eller fransk, men et viktig verktøy der jeg kan uttrykke meg, formidle mine ideer og tanker, få fram min stemme. Den har skapt et rom hvor alle har kunnet møtes på et likt grunnlag og det har bidratt til å etablere en viss symmetri i kommunikasjonen og forståelse mellom kulturer. Det er denne gjensidighet i å lære om hverandres kultur den franske antropologen Jean Rouch har kalt «shared» anthropology. Jean Rouch¹³ (1971) hevdet at hans hensikt med denne form for antropologi er,

[...] to transform anthropology, the elder daughter of colonialism, a discipline reserved to those with power interrogating people without it [...] to replace it with a shared anthropology. That is to say, an anthropological dialogue between people belonging to different cultures, which [...] is the discipline of human sciences for the future (MVW, 2011).

Film åpner muligheten for en antropologisk dialog mellom folk fra forskjellig kulturell bakgrunn.

¹³ Jean Rouch, *Le Monde* (Paris) 16. Juni 1971. Rouch er sentral i utvikling av film som redskap i antropologiske studier av kultur og formidlingen av forholdet mellom forskningen og film, der relasjonen mellom forsker og informant spiller seg ut. Det er i dette spillerommet at problemstillinger oppstår om hvordan antropologien best mulig kan representere forskningsfeltet.

Observasjon og deltakende observasjon i forskningsarbeidet

Observasjon og deltakende observasjon som metode hadde også en sentral plass i forskningsarbeidet. Siden 2004 har jeg undervist i gjennomsnitt fire til fem ganger per år både for jordmorstudenter og helsesøstre der tema har vært kvinnelig omskjæring. Størrelsen på gruppen har variert fra 15 til 50 studenter. Studentene har vært under utdanning eller videreutdanning. Kursene har vært en del av programmet «Svangerskap, Prep og Piller» og utdanningsprogram for jordmorstudenter. Undervisningsøktene har vart fra 3 til 5 timer og fokusert på forståelse av kultur, kommunikasjon og kvinnelig omskjæringsproblematikk. Filmene «*A trip to the White people's Jungle*» og «*Så langt har vi kommet ... Dialog omkring kvinnelig omskjæring*» er blitt brukt i undervisningen. Hensikten har vært å vise aspekter ved møter, og å sette i gang refleksjon over det som tas for gitt. Målet har vært å øke bevisstheten omkring kulturens konsekvenser i det interkulturelle møtet omkring kvinnelig omskjæring.

I undervisningssituasjonen har observasjon blitt et grunnlag for læring og tilbakemelding. Observasjonen har vært rettet mot tre områder: de som deltok på kurset, meg selv og relasjonen mellom oss. Jeg har vært både deltager og observatør. Det enkleste har vært å observere andre. Men det har også vært viktig å registrere hvordan jeg selv reagerte, og hva jeg selv har gjort, og ikke minst hvordan relasjonen mellom oss utviklet seg. Jeg hadde særlig fokus på hvordan maktforhold har utviklet seg. Lyktes vi i å etablere god kontakt? Har det vært en maktkamp, har personene anerkjenne hverandre, dominerte enkeltpersoner eller er det blitt skapt likeverdige relasjoner? Hvordan har nærheten i relasjonen vært? Har forholdet skapt trygghet, usikkerhet eller avstand mellom partene? (Schibbye, 1998).

Refleksivitet i forskningsarbeidet

Interessen for temaet kvinnelig omskjæring, og det å insistere på å bruke film i forskningsarbeidet formidler noe om meg som forsker. Dette personlige engasjementet kunne ikke skjules, men har måttet bli inkludert i selve filmen, både under filming og ved redigering, for å synliggjøre forskeren bak kamera. Forskerens bakgrunn og lokalisering påvirker spørsmålene som stilles, de materialer det jobbes med og hvordan materialene analyseres. Refleksivitet som er en nødvendighet vises metodologisk i selvgransking av eget ståsted og egne framgangsmåter. Med refleksiviteten erkjenner forskeren at han/hun deltar i den verden som studeres, heller enn å være tilskuer som ser feltet fra avstand. Begrepet refleksivitet viser

som Toril Jenssen påpeker til, «*Hvordan et tenkende menneske kan være både subject og object for seg selv i en kognitiv prosess. Med dette menes at bevissheten kan vise tilbake på enkelte opplevelse av seg selv i relasjon til andre. Begrepet omfatter altså ikke bare refleksjonene, men også det reflekterende selvet i sin orientering mot omverdenen*» (Jenssen, 2000 s. 23).

Som ansvarlig for å undervise andre, og med målet om å skape holdningsendring i forhold til kvinnelig omskjæringspraksis, er det viktig å lære seg å ta ulike kulturelle perspektiver og forstå at kunnskap og forståelse av kunnskap er ulik ut fra hvilken kulturell tradisjon man er forankret i. Uten denne forståelsen er det vanskelig å etablere en felles plattform der læringsmiljø og kommunikasjon kan åpne opp for gjensidighet og forståelse som er nødvendig for å oppnå endring.

Valg av læreplan er ikke kulturnøytralt, og pedagogisk praksis avslører politiske perspektiver. Målet mitt i undervisningen har vært å frigjøre deltakerne for å kunne stille spørsmål, være i opposisjon, og lage en ny ramme rundt måten å tenke på. Arbeidet har på denne måten hatt en bestemt politisk agenda. Det har handlet om å få deltakere til å se at de er subjekter i historien, i stedet for medlemmer av en innvandrers/minoritetsgruppe eller av majoritetsgruppe. Dette punktet blir nærmere beskrevet senere i avhandlingen. Jeg så min rolle som forsker og antropolog som en brobyggerrolle mellom de forskjellige kulturer som møttes. Som brobygger søkte jeg å legge til rette for forståelse av det som har vært, og det nye i en ny kontekst. Med andre ord å styrke deltakere i forskningsprosjektet til kritisk refleksjon omkring kulturkontakt og maktforskjeller.

I en lærer- eller formidlerrolle i forebygging av kvinnelig omskjæring måtte jeg i tillegg forholde meg til en gruppe som har inngående kunnskap om det konkrete aspektet ved omskjæringsproblematikk, men som ikke er komfortabel med en abstrakt måte å formidle kunnskap på. Når kunnskap blir abstrakt blir den samtidig mer utilgjengelig for mottaker, og maktbalansen forskyves slik at den som formidler tar definisjonsmakten over et tema mottakergruppen mener de eier. Det er deres ritualer, deres praksis, deres smerte og deres utfordringer i dagliglivet.

Noen etiske betraktninger

Når forskningsetiske spørsmål drøftes, dreier det seg ofte om parafraser over det som gjelder kvalitativ forskning i alminnelighet, for eksempel informert samtykke, behovet for konfidensialitet og anonymitet, samt kravet om å unngå skade og alvorlige belastninger (Nolen, et al., 2009). Dette er ikke tilstrekkelig når det gjelder prosjekter som bygger på en aksjonsforskning slik tilfellet er med dette prosjektet. Strategien om å bruke aksjonsforskning og film har gitt en nærhet til feltet som har krevd en kritisk refleksjon rundt min påvirkning av selve forskningen og de forskningsetiske utfordringer dette utgjør. Utfordringer har dreid seg om situasjoner der relasjonen mellom forskeren (utenfra) og oppdragsgiver (innenfor) eller mellom forskeren (utenfra) og helsepersonell /somaliske kvinner (innenfor) stiller særlige krav. Det å komme tett inn på folk, og dermed berører deres praksis, normer og verdier, utløste også konflikter som måtte håndteres. I de situasjonene der konflikter oppstod, måtte flere sider av sakene undersøkes. De forskjellige, konkurrerende handlingsforløpene måtte overveies. Jeg støtte på situasjoner hvor det ikke forelå generelle handlingsregler. Det var ingen eksakt, fast eller sikker kunnskap om hva som var den rett. Det handlet bare om å kjenne og forstå hva de ulike situasjonene krevde.

Deltakelse og innflytelse – aksjonsforskningens dilemma

Som tilnærming krever aksjonsforskning at alle deltakerne i forskningen opplever behov for endring og at de er villige til å delta aktivt i prosessen. Deltakelse knyttes til partenes innflytelse på forskningsprosjektet. Et sentralt element når det gjelder innflytelse i denne sammenheng, er hvem sine spørsmål som gjelder, i betydningen hvem av partene som definerer hva som er forskningens utgangspunkt (Elden, et al., 1991). Dette ble et av konfliktområdene i prosjektet og et av de problemene som skulle løses i forskningen. Behovet for endring var varierende ettersom partere hadde ulike definisjon av problemet knyttet til kvinnelig omskjæring. Her ble min inntrengen i forskningsprosessen betydelig. I noen situasjoner kunne jeg opptre som ekspert i feltet. I andre, handlet det om å legge til rette for å få partere til å delta og i andre situasjoner måtte jeg i rollen som lærende på lik linje som andre deltakere i forskningen. Innflytelse i relasjon forandres over tid i en felles jakt på kunnskap som kan skape endring forebyggingspraksiser og utøvelse av kvinnelig omskjæring som praksis.

Situasjonen førte til at jeg måtte revurdere min involvering i forebyggingsarbeidet og mitt bidrag som kvinnelig afrikansk forsker i kunnskapsproduksjon i forhold til kvinnelig omskjæring. Refleksivitet ble spesielt viktig da det forekom tvetydigheter eller manglende konsistens i datamaterialet. I stedet for å overse signaler som for eksempel motstand, ambivalens eller manglende respons, har slike data gjennom en refleksiv analyse frambragt viktig innsikt.

De konfliktene jeg møtte var ikke alltid negative. De bidro også til at jeg oppdaget noe nytt, at jeg så nye løsninger til dilemmaer med den doble rollen jeg hadde i feltet. De ble på en måte en inngangsbillett til ny læring. Fokuset i arbeidet ble lagt på det potensialet aksjonsforskningen har for å endre praksis positivt gjennom å verdsette og å bygge på deltakernes erfaringer (Bjørnsrud, 2005). Det sosiale, relasjonelle og dermed det demokratiske perspektivet har stått sentralt i mine etiske overveielser. Rollen som både aktør og forsker i et felt jeg prøvde å endre krevde en allianse mellom meg som forsker og de som deltok i forskningen. Resultatet er synliggjøring av min posisjon i hver samhandlingssituasjon. Dette gjenspilles i hvert kapittel.

Oppsummering

I dette kapitlet har jeg redegjort for de forskningsstrategiene som ble brukt. Film og aksjonsforskning ble brukt som forskningsstrategier for å kunne tilnærme meg og arbeide med dette sensitive og komplekse temaet. Francis Nyamnjoh (2014) snakker i sin artikkel, *Beyond an Evangelizing Public Anthropology: Science, theory, and Commitment*, om behovet for et antropologisk fag som,

“a rigorous collaborative field – science liberated from ”western” and ”male” dominance calls for negotiated, inclusive and accountable ethics, evidence-based thick description, understanding of interconnections and interdependencies, and critical comparative theory-building as a permanent engagement and as a dynamic and constructive debate” (Nyamnjoh, 2014 s. 15).

Kvinnelig omskjæring som et sensitivt tema i forskning, og antropologi som feltdisiplin, er fundamentalt betinget på andres involvering. Jeg har vært nødt til å etablere hensiktsmessige former for relasjoner, og utforske måter å bygge balansert gjensidighet på både i tenkning og gjennomføring av prosjektet. Virkeligheten har mange sider og må observeres fra mange

ståsteder, akkurat som det er behov for ulike teorier og teoretiske tilnærminger for å begripe det. Et Igbo-ordtak fra den nigerianske forfatteren Chinua Achebe (1964) sier at «Verden er som en dansende maske. Hvis man ønsker å se det godt, kan man ikke stå på ett sted» (min oversettelse). Samarbeid og formidling som forskningsstrategi har muliggjort dialog i deforskjellige rommene som ofte har vært karakterisert av kommunikative barrierer, og har åpnet opp for gode oppdagelsesprosesser, og på sikt også problemløsning.

Kapittel 5

KVINNELIG OMSKJÆRING SOM KOMMUNIKATIVE UTFORDRINGER

Dette kapitlet har som ambisjon om å fokusere på de kommunikative utfordringer som følger av omskjæring som kulturell praksis. Nyere forskning (Talle, 2010) viser at svært få omskjæringer skjer i Norge, noe som tyder på at denne praksisen er fleksibel og muligheter er til stede til å etablere en dialog som ivaretar både de interesser som kvinner har for ikke å få varige skader på sine genialiteter, i tillegg til å sikre at de fremdeles ses som ærbare kvinner innenfor sine kulturelle og sosiale fellesskap. Kvinnelig omskjæring blir i det dominerende norske offentlige debatten diskutert som et problem, og denne debatten domineres av et singulært perspektiv på omskjæring som gjør kommunikasjon med de dette spesifikt gjelder utfordrende. Om det er en målsetning å snakke med, og ikke om (som oftest ny-ankommende) kvinner fra land der omskjæring praktiseres, hvilke arenaer trenger vi, og hvordan sikrer vi at det kan føres en dialog der partnere opplever å bli hørt?

Jeg vil redegjøre for to ulike møter mellom helsepersonell og omskårede kvinner om omskjæring som praksis og de utfordringer dette har; som har svært ulike dialogisk karakter. I den første situasjon, så oppstår det ikke dialog – tvert om holdes stereotype forestillinger ved like og kommunikasjon kollapse. I den andre situasjon skjer det motsatte, en dialog kommer i stand der partene opplever å bli hørt. Jeg vil argumentere for at forskjellene mellom disse to situasjonene er vekst og utvikling i gruppen, en bevegelse fra frykt til tillit, fra en begrenset til en åpen kommunikasjon og fra avhengighet til selvbestemmelse og gjensidighet. Jack R. og Lorraine M. Gibb (1969) holdningsendringsmodell TORI-modell tas i bruk for å kunne vise til måter som faktisk tverrkulturell kommunikasjon kan skje. TORI står for «Trust – Openness – Realization – Independence».

Kvinnelig omskjæring som problem, for hvem?

Et problem defineres som «en dissonans mellom ønsket tilstand og opplevd tilstand», skriver Kjetil Sander (2014). For Magnus Hakvåg (2006) er et problem et hinder, en situasjon som erfares som ukjent og annerledes ut fra situasjonen en ideelt skulle ønske å være i. Det kan være en anerkjennelse eller tilstedeværelse av noe som ikke er perfekt. Problemet kan også romme om håp for forbedring og være relatert til troen på muligheten for en bedre fremtid.

Ønsket om forbedring ligger implisitt i definisjonen av «problem». Utifra dette ønsket handler det i første omgang om å finne problemet, definere det og anerkjenne dets eksistens. I andre omgang handler det om hva man ønsker å oppnå, og om å avdekke eventuelle hindringer for måloppnåelse. I tredje omgang er spørsmålet hvordan man kan løse problemet, og definere hva som er ønsket løsning. Dette viser igjen tilbake til spørsmålet om hva som er målet. Et problem er ofte et resultat av ens eget perspektiv på et fenomen, og det er kontekstavhengig. Det som for noen er et problem kan være en ideell tilstand for andre.

Ofte er det slik at stilt overfor vanskelige problemer, fokuseres det mest på at problemene fjernes øyeblikkelig, koste hva det koste vil. I slike situasjoner er det gjerne viktigere at noe skjer enn hva som skjer, og man glemmer kanskje å kalkulere med langsiktige konsekvenser (Gullestad, 2002). Noen ganger er det vanskelig å løse et problem, selv om man vet nøyaktig hvilken informasjon eller hjelp som trengs, fordi man ikke vet hvor man skal finne hjelpen. Mange som søker hjelp vedrørende kvinnelig omskjæring, må forholde seg til en kompleks labyrint av sosiale tjenester, som alle kan synes å ha relevant mandat til å hjelpe, men ingen synes å tilby den spesifikke type hjelp som kreves. I slike situasjoner oppleves det som om hjelpeapparat er fullt av hindringer fordi man ikke vet hvor man bør henvende seg for å få den type informasjon man trenger. I andre situasjoner vet man ikke at relevant informasjon er tilgjengelig. I noe etiske og kulturelle problemstillinger kan det også være slik at informasjonen som trengs er ikke-eksisterende. Kvinnelig omskjæringsproblematikk er et eksempel på det siste: Informasjon finnes ikke, eller den er svært vanskelig tilgjengelig.

Kvinnelig omskjæring er et problem for både de somaliske kvinnene, og for det norske samfunnet. Problemet defineres ulikt av de to gruppene, og forskeren har i tillegg sin egen forståelse av problemet. For norske myndigheter er problemet helt konkret knyttet til at kvinnelig omskjæring fortsatt praktiseres. For kvinnene i den somaliske kvinnegruppen er problemet først og fremst den dårlige behandlingen de opplever fra helsepersonell og den negative holdningen de møtes med. Som forsker ble de to gruppenes ulike tilnærminger til problemene mitt anliggende. Filmprosjektet satte meg mellom det norske og det somalisk-definerte problemet. Jeg forsøkte å forstå de to problemfeltene og finne en ny felles vei til løsning. Jeg fokuserte på møtet mellom de to gruppene og laget en film om dette møtet.

Filmen *Så langt har vi kommet ... dialog rundt kvinnelig omskjæring* kom ut i 2004. Den er på 34 minutter og bygger på samarbeid mellom norsk helsepersonell og den somaliske kvinnegruppen i Tromsø. Filmen dokumenterer en prosess hvor den somaliske kvinnegruppen organiserte seg og satte ord på sine tanker ved å utforme et dokument som skulle hjelpe det norske helsevesen med å gi riktig behandling av omskårne kvinner som kommer for å føde.

Filmen ble en blanding av flere filmsjangere. Den tok aspekter av *vertovian* dokumentar, dvs. at den presenterer filmskaperens egne visjoner til publikum. Samtidig fokuserer den også på å gjengi de ulike gruppenes syn på verden. Den er ment å gi stemme til de som tradisjonelt ikke blir hørt, og beskrive den politiske, sosiale og økonomiske virkeligheten til en undertrykt gruppe, en gruppe som ikke har muligheten til å produsere egne bilder, eller fremme egne synspunkter i media for å få formidlet sine synspunkter og kulturelle tilknytning til skikken. Fra dette perspektivet er filmen ikke bare en kunstform, men en sosial tjeneste og en politisk handling. Som dokumentarfilm er den skapt gjennom dialog for å styrke bildet av de som dokumenteres, istedenfor å bare styrke bildet av filmskaperen (Ruby, 1991). I tillegg har filmen bidratt til å gi like muligheter til deltakerne i forskningsarbeidet. Den har integrert muligheten for sosial tjeneste og politisk styrking i visuell kommunikasjon og kryss kulturell forskning (Tanno, 2008).

Filmen har en innledende og en avsluttende del samt fire hovedkapitler. Innledningen er et sitat fra antropologen Fredrik Barth¹⁴ (Djesa, 2004). Sitatet ble valgt fordi det også sier noe om forskerens posisjons i forhold til arbeidet. Etter sitatet synger en somalisk kvinne. Hun kom som flyktning til Norge og er veldig aktiv i arbeidet for å forebygge kvinnelig omskjæring. Sangen spilles over et nordnorsk vinterlandskap under en kjøretur som ender på Universitetssykehuset i Nord-Norge (UNN). Dette er institusjonen de somaliske kvinnene lager dokumentet til, og som de hele tiden opplever problemer i møtet med når de skal føde. UNN ble også et konkret møtested for de somaliske kvinnene og norsk helsepersonell i utveksling av kunnskap og erfaring om kvinnelig omskjæring. Det å møte helsepersonell og overbringe dem sitt budskap var et av målene for de somaliske kvinnene.

¹⁴ Fredrik Barth i U-hjelp og misjon: «Hvis vi er interessert i å forstå noe av andres liv, må vi akseptere deres oppfatninger av hva som er viktig i livet, vi må lytte til dem og deres prioriteringer».

Etter introduksjonen kommer filmens fire deler. Første del presenterer de somaliske kvinnene og viser hvordan de har det seg imellom. De diskuterer sine problemer i møte med norsk helsepersonell og uttrykker betydningen av å få til et møte der det er tid og rom for å formidle tanker og opplevelser. I del to setter de ord på sine opplevelser, følelser, og forventninger sammen med en av de norske samarbeidspartnerne. De legger fram sine tanker og ideer om hva de ønsker å formidle til helsepersonellet. Del tre viser de somaliske kvinnenenes møte med kvinneklinikken og fødeavdelingen. I del fire reflekterer helsesøster for flyktninger rundt kunnskapsformidling knyttet til temaet kvinnelig omskjæring. Filmen avsluttes med en bemerkning om fastlegene som ikke kunne møte de somaliske kvinnene.

En del av filmene og reportasjene jeg hadde sett på tv om kvinnelig omskjæring, viser ofte sterke bilder knyttet til selve ritualet gjennom jentenes redde og forvirrede ansikter, bilder fra selve omskjæringsprosedyren med gamle rustne og uskarpe kniver eller barberblad. I tillegg blir det ofte poengtert at utstyret ikke er desinfisert. De viser jenter som nylig er omskåret, og som ligger med beina bunnet sammen for å sørge for at såret skal gro på en slik måte at åpningen blir minst mulig. Samtidig viser de bilder av andre kvinner som danser og feirer. Man kan lett få inntrykk av at disse dansende kvinnene ikke bryr seg om jentenes smerte. Det virker som om de mangler følelser og danser med hjerter av stein. Andre filmer har vist intervjuer med enkeltpersoner som representerer det dominerende syn på omskjæring, der fokuset igjen er på inngrepet, eller overgrepet, uten å sette det i en kulturell kontekst. Flere av disse filmene bærer, etter mitt syn, mer preg av å være propaganda med stigmatiserende budskap enn konstruktive bidrag i forebyggingsarbeidet. Jeg vil komme tilbake til dette i kapittel seks.

Å etablere kommunikative relasjoner: samhandling, språk og makt

Som jeg har gjort rede for tidligere, ble den somaliske kvinnegruppen etablert som et forsøk på å integrere somaliske kvinner i det norske samfunnet. Gruppen var sammensatt. Kvinnene kom fra forskjellige deler av Somalia. I Norge utgjorde kvinnene likevel en egen gruppe både som folk og flyktninger. De skilte seg fra den norske befolkning blant annet ved sin omskjæringspraksis. Denne forskjellen har virket stigmatiserende for gruppen og var en av årsakene til forskjellige former for diskriminering. I samhandling med andre har møtet generert usikkerhet hos begge parter. Kvinnene i gruppen var årvåkne og svært bevisste på sin

framtredden. De framsto som stolte, sterke og rakryggede kvinner. Dette kom noen ganger til uttrykk gjennom overdreven skryt og en nærmest arrogant belærende holdning overfor norsk helsepersonell.

Holdningene de somaliske kvinnene har møtt i samfunnet her, har vært preget av norsk syn på omskjæring, der omskårne kvinner plasseres i en offerrolle. En slik rolle gir på den ene siden muligheten til å utnytte sympatien for å oppnå fordeler. På den andre siden skaper den en del uønsket oppmerksomhet og nysgjerrighet rettet mot områder som ligger innenfor privatsfæren. Resultat har vært at noen har skjult problemet eller opptrådt med utfordrende påtatt, anstrengt freidighet for å skjule sin bekymring. Problemet har også kunnet komme til uttrykk gjennom fiendtlighet. Det var i denne konteksten den første somaliske kvinnegruppen ble etablert.

I 2003 startet kvinnegruppen på nytt for å jobbe systematisk med punktene de ville formidle til norsk helsepersonell ved kvinneklikken/fødeavdelingen ved UNN. I mange uker møttes kvinnene regelmessig for å utvikle et skriftlig dokument som skulle brukes som informasjon i form av oppslag på fødeavdelingene. Dokumentet skulle også stå som et bevis på at helsepersonell har kunnskap om kvinnelig omskjæring. Målet var å sikre at de somaliske kvinnene som kom for å føde, skulle føle seg trygge. Disse møtene ble også en arena for utveksling av ideer mellom de somaliske kvinnene og norsk helsepersonell om den nasjonale handlingsplanen mot kjønnslemlestelse.

Under utviklingen av dokumentet hadde de somaliske kvinnene behov for hjelp til å oversette og formulere sine tanker på norsk. Denne hjelpen fikk de fra norsk helsepersonell som hadde vært med å etablere den somaliske kvinnegruppen. Under denne prosessen kom kommunikasjonsproblemene særlig fram. Samtalene var som parallelle løp. Partnerne snakket forbi hverandre. De fant ofte ikke noe felles begrep de kunne enes om eller bygge samtalen videre på. Samtaler havarerte. De somaliske kvinnene ble mer og mer irriterte, mens helsearbeideren ble mer tilbaketrukket og opptrådte med en profesjonell, men upersonlig holdning. Et av poengene som ble diskutert, var norsk kunnskap om kvinnelig omskjæring. De somaliske kvinnene ville sikre seg at helsepersonell hadde den nødvendige kunnskapen for å behandle omskårne kvinner. Som en av de somaliske kvinnene (SK1) uttrykker det: «Dere må ha kunnskap om kvinnelig omskjæring». Svaret fra den norske samarbeidspartneren (NHP) var:

«Ja, hvilken kunnskap?» «Nå har vi lært om kvinnelig omskjæring ...» De språklige og kulturelle utfordringene ble så store at det endte med at de somaliske kvinnene skrev ned punktene de ville formidle til sykehuset, med den somaliske tittelen: *Aqoon baan u, Leenahay (Godniinka!)*. Oversatt betyr det: Vi har kunnskap om omskjæring!

Møtene fant sted hos Kirkens bymisjon. Noen ganger møttes de somaliske kvinnene alene. Andre ganger var noen av de norske samarbeidspartnere med. Under gjengir jeg et utdrag fra en av samtalen mellom de somaliske kvinnene og en av de norske samarbeidspartnerne, der kvinnene presenterte punktene de hadde skrevet ned. Jeg benevner de somaliske kvinnene med forkortelsen SK pluss et tall. Tallet brukes kronologisk i forhold til opptreden i avhandlingen. For norsk helsepersonell bruker jeg forkortelsen NHP, og for gynekologen bruker jeg forkortelsen GYN. Samtalen gikk slik:

SK1: Det står at vi skal ... Jeg snakker som om jeg er jordmor

NHP: Ja, på sykehuset

SK1: Ja, at vi først skal sjekke deg om du er omskjært eller ikke

NHP: Skal vi si undersøke?

SK1: Ja, undersøke, egentlig så er det, undersøke.

NHP: Ja, undersøke om du er omskjært ...

SK1: For eksempel æ som ikke har fått flere barn og hun SK3, vi er to forskjellige.

For eksempel de ser jo det. De ser bare at hun er omskjært fra før, men hun er åpen.

NHP: Ja

SK1: Jeg er forskjellig fra SK3.

NHP: Så hva er det som skal stå?

NHP: Først undersøke om du er omskjært eller ikke,

SK1: Fordi det er forskjellige ee ...

NHP: Omskjært eller åpnet?

SK1: Ja, omskjært eller åpnet

NHP: Blir det riktig?

SK1: Ja, ja ...

NHP: Blir det det?

SK1: Ja det er kjempe bra

NHP: Ok, også ...

SK1: Vi skal prøve å ... (Bruker hendene og viser tegn for klipping ved å la pekefinger og langfinger lage saksebevegelser)

NHP: klippe

SK1: Vi skal fortelle dem at det er så viktig at når de somaliske kvinner er omskjært skikkelig, at de skal prøve selv å åpne litt grann.

NHP: Først ...?

SK1: Både først. Først når den vil noe, når den føder barn

NHP: Skal de da åpne litt?

SK1: (SK1 får bekymringsrynker i ansiktet, klør seg i håret)
Ka? Ikke litt. Det står ikke der litt

NHP: Nei

SK1: Det står at vi skal prøve å åpne deg. Det betyr at skjære eller "what ever you want".

NHP: Ja

SK1: At eee, når vi vet at, når babyen har ikke plass å komme ut,

NHP: Ja

SK1: At vi vet hvordan vi skal åpne deg, eller skjære deg opp. Det betyr at når, vi forklarer det, at de vet, jordmødrene vet hva de skal gjøre. Dem trenger ikke å vente det, når de har kunnskap. (SK1 laget en bevegelse som om hun tok tak i noe med begge hendene og dro ned) Det her det står at de har kunnskap, hvordan de skal gjøre det

NHP: Betyr det at vi vet hvordan vi skal åpne deg?

SK1: (SK1 får bekymringsrynker i ansiktet, klør seg i håret)

SK2: Vi må åpne deg ...

SK1: (SK1 henvender seg til de andre somaliske kvinner)
Finnes det en annen måte vi kan forklare dette slik at hun kan forstå?
Du skjønner, de som ikke trenger å åpnes. Det her er bare de som ...

NHP: De som er infibulert

SK1: (Med hender i kryss over brystet og en litt oppgitt holdning)
Ja

NHP: Ja, de som er infibulert, det er det ordet.

SK1: Ja

SK3: (Som reaksjon på den håpløse samtalen snudde SK3 seg mot en annen kvinne samtidig som hun mumlet noe, og støttet hodet i sin venstre hånd)

NHP: Vi vet både hvordan og når eller bare hvordan?

SK1: Både hvordan og når ...

NHP: Ja, vi vet hvordan og når.

SK1: (Med armene i kors (avvisende)),

For oss er det ikke sånn hvordan og når ... (og fortsetter å snakke på somalisk).

Vi vil ha det som det står. Det er nok for oss. Det står her vi venter deg, til du er ferdig.

Når vi ser det er nødvendig å gjøre keisersnitt så skal vi gjøre det.

NHP: Vi tar ikke keisersnitt før vi ser at det er helt nødvendig.

SK1: Absolutt ja. Sånn det står på somalisk. Du må lære somalisk slik at jeg slipper å stå her og oversette.

SK1, som var en resursperson i den somaliske kvinnegruppen, prøvde så godt hun kunne å forklare kvinnenens tanker i dokumentet. Hun sier: «Dere må ha kunnskap». Mens hun sa dette, slo hun pekefingeren to tre ganger mot hodet sitt, og øynene var store og åpne. Alle disse gestene, mimikken og kroppsspråket brukte hun samtidig som hun snakket for å forklare og understreke hva hun tenkte, men dette førte ikke fram. De endte opp med en liste med punkter, men de fikk ikke til å formulere noen forklaring til punktene der nødvendig informasjon, tolkninger og nyanser skulle komme fram. Setningen “dere må ha kunnskap om kvinnelig omskjæring” forble som en lukket boks. En boks som, for de somaliske kvinnene rommet, viktig og nødvendig informasjon, men som for norsk helsepersonell var en lukket gåte. Hvilken kunnskap var det de ville at helsepersonell skulle ha? Hvordan kunne de beskrive sine tanker så konkret at de ble forstått? Hva la de somaliske kvinnene i ordene «bra behandling»? Hva snakket de om når de sa bra eller dårlig behandling? Hva var det som hindret et tydelig og detaljert uttrykk av deres tanker?

Samtalen handlet om behandlingen av omskårede kvinner som skal føde. utfordringen ligger i det å åpne kvinner som er omskåret, spesielt de som er nesten lukket. Implisitt i dette ligger også utfordringen ved å lukke dvs. sy igjen kvinnene etter fødselen. De somaliske kvinnene ville være sikre på at norsk helsepersonell hadde den nødvendige kunnskapen om og forståelsen av dette, slik at de kunne føle seg trygge når de kom for å føde. De prøvde å forklare hva de mente med å ha kunnskap. For å tydeliggjøre dette sammenlignet SK1 seg med en annen i gruppen som var omskåret (med andre ord lukket) og som på grunn av mange fødsler nå var

åpen. Begge kvinnene er omskåret. Forskjellen mellom de to er at den ene har født barn, og den andre ikke. Kvinnene trenger ulik oppfølging og behandling på grunn av slike forskjeller når de kommer for å føde. Men denne forklaringen klarte de ikke å få frem i samtalen. Det ble en lang diskusjon omkring oversettelsen. Begge parter jobbet intenst for å kommunisere, både verbalt og gjennom kroppsspråk. De somaliske kvinnene var noen ganger frustrert fordi de ikke fikk en treffende norsk oversettelse av tankene sine. Dette kom klart til uttrykk da SK1 sier til representanten for norsk helsepersonell at hun måtte lære å snakke somalisk slik at SK1 slipper å oversette alt til norsk. I tillegg til de språklige utfordringene har de to gruppene en helt ulik tilnærming til og opplevelse av hva som er problemet. Mens de norske helsearbeiderne er opptatt av kvinnes smerte, og sikkerheten for mor og barn, er de somaliske kvinnene mest opptatt av måten de åpnes på fordi dette igjen påvirker hvordan de sys sammen. For oss kan dette virke som en overfladisk eller unødig bekymring, mens det for de somaliske kvinnene er svært viktig i forhold til deres videre liv, blant annet i relasjon til sin ektefelle.

Engelstad skriver at kommunikasjon og makt er to sider av samme sak. Kommunikasjon beskriver, henviser og overtaler. Språket er en sosial institusjon vi vokser inn i, noe som er der for den enkelte aktør. For en bredere forståelse av makt i kommunikasjon er det ikke nok å konstatere at sosial ulikhet finnes, det må skilles mellom forskjellige former for ulikhet. Aktører som kommuniserer, inngår ofte i en hierarkisk relasjon, der den ene har rett til å styre eller begrense den andres handlinger. Makt i språk og kommunikasjon henger nært sammen med maktforhold i den gitte situasjonen og i samfunnet ellers (Engelstad, 2010). En av metodene man kan bruke for å være åpen for den andres mening, er å stille et autentisk spørsmål. Et ekte spørsmål har makt til å avdekke den kjente verden for den som stiller spørsmålet, i all sin kompleksitet og naivitet (Shields, et al., 2005). Et sant spørsmål avdekker det han eller hun forstår om temaet på det tidspunktet synspunktet ble stilt. Slike ekte spørsmål er ofte farlige. De gjør en sårbar, ikke bare fordi man risikerer å avsløre graden av egen uvitenhet, noe som er ubehagelig for en person i en maktposisjon, men også fordi et ekte spørsmål gir rom for usikkerhet. Gadamer (2002) skriver:

To ask a question means to bring into the open. The openness of what is in question consists in the fact the answer is not settled. It must still be undetermined, awaiting a decisive answer [...] The sense of every question is realized in passing through this state of indeterminacy, in which it becomes

an open question. Every true question requires this openness (Gadamer, 2002 s. 363).

Den fastlåste samtalen jeg har vist, til gjentok seg i flere måneder. Det tok over 7 måneder før samtalen om kunnskap om kvinnelig omskjæring mellom de norske profesjonelle hjelperne og de somaliske kvinnene løsnet. Fristen jeg hadde for å lage filmen kom og gikk uten at vi kom i mål. Det var vanskelig å forstå hva som var problemet, hvorfor samtalen ikke gikk framover, og minst like vanskelig å finne ut hva som måtte til for å bryte barrierene og gjøre oss fri fra det som holdt oss fast.

Arbeidet for å forebygge kvinnelig omskjæring innebærer interkulturell kommunikasjon. Alle parter som er med i arbeidet opplever dette, om de erkjenner det eller ikke. De som deltar i et flerkulturelt møte bør være den interkulturelle dynamikken bevisst i sine interaksjoner. Kulturelle strømmer er minst toveis, ikke alltid gjensidig utelukkende og ikke alltid så synlig, men på en subtil måte kan de ofte endre praksis og handling.

Kvinnene hadde et uttalt behov. De ville ha bedre behandling. Det fikk dem til å oppsøke helsepersonell for å gi opplæring. Det ble for dem en anledning til å påvirke og gjøre noe med, eller til og med rette opp, norske fordommer og stereotyper om dette fenomenet. De kunne til og med påvirke synet på egen praksis med kvinnelig omskjæring. Gjennom en åpen og tosidig prosess ville det også være en anledning til å gjøre noe med somaliske kvinners egne fordommer og stereotyper om norsk praksis med keisersnitt, og om norske kvinner generelt. Men formidlingen av disse tankene var vanskelig. Til tross for alle utfordringer i kommunikasjonen klarte de somaliske kvinnene likevel å lage et skriftlig dokument som ble formidlet til helsepersonell. Under prosessen kom det til slutt et gjennombrudd i kommunikasjonen, som munnet ut i en forståelse, ny kunnskap om hverandre og en opplevelse av å komme nærmere hverandre.

Blir det tatt keisersnitt på norske kvinner?

Interkulturell kommunikasjon har i seg en performativ dimensjon. Det vil si at det er en situasjon hvor det å si noe også medfører en handling, og en prosess settes i gang. Det handler ikke bare om å berette om eller beskrive en virkelighet. Når den spilles ut, uunngåelig og

uforutsigbar, endrer dette de forventede eller etablerte former for utveksling. Selv i den samtalen som ble referert, der kommunikasjonen i seg selv ikke ga noe resultat, ble begge parter likevel gjensidig påvirket av samhandlingen og en prosess ble igangsatt. Dokumentet forble uendret, men alle de involverte menneskene ble endret.

Det var en befrielse da en av jordmødrene i et møte fanget en reaksjon fra de somaliske kvinnene. Dette var et viktig øyeblikk. Små øyeblikk har ofte stor betydning i kommunikasjon og samhandling. Jordmoren så at de somaliske kvinnene reagerte da de ble fortalt at norske kvinner også fikk keisersnitt. Til da hadde de somaliske kvinnene trodd at det bare var de selv som fikk keisersnitt når de skulle føde barn. De trodde at dette bare hang sammen med det at de var omskåret. Da de norske jordmødrene forsto dette, tilbød de seg å vise de somaliske kvinnene hvordan en norsk jordmor leder en fødsel. Gjennom dette tilbudet fikk kvinnene muligheten til å komme videre med sitt ønske om å lære opp norsk helsepersonell.

Et viktig begrep å ha med seg i slike møter er Joan Turners “performativity” – et begrep som jeg oversetter med «utøvelse». Performativitet peker bakover, så vel som fremover. Det peker bakover i historien for å vise at det som nå er, har kommet for å bli, og samtidig framover fra det som nå er, til det som kan komme. Kvinnelig omskjæringsproblematikk skyldes blant annet migrasjon og mobilitet. Den generelle situasjonen er mobilitet, konkrete bevegelser på tvers av geografiske grenser, men den handler også om en mental og intellektuell mobilitet på tvers av etablerte skapte posisjoner (Turner, 2011).

«Jeg er forskjellig fra dukken!»

Å engasjere seg i dialog er å lære gjennom praksis, ikke ved å følge noen form for oppskrift. Som Burbules har påpekt, er dialog en relasjonell aktivitet rettet mot oppdagelse og ny forståelse. Forholdet kan være fylt av spenninger, men er uansett et forhold som deltakerne er fast forpliktet til, en kontinuerlig kommunikativ relasjon. Relasjoner er grunnleggende for samarbeidet. Gruppen var samlet igjen en ettermiddag på kvinneklinikken. Det var helsesøsteren, fire av de somaliske kvinnene, gynekologen, fire jordmødre, forskeren, representanten fra Kirkens bymisjon og representanten fra psykososialt team. Ved hjelp av en demonstrasjonsdukke som lå på benken, viste jordmødrene hvordan de leder en fødsel, hva som skjer under fødselen når en kvinne er omskåret og lukket, og hva som gjøres for å få barnet ut.

Etter demonstrasjonen kom det mange spørsmål, og dette ledet til en lang samtale mellom gynekologen og de somaliske kvinnene. Møtet ga mulighet for å gå dypere inn i hva de somaliske kvinnene mente med setningen «dere må ha kunnskap om kvinnelig omskjæring». Noen av punktene de hadde satt opp i dokumentet ble igjen bragt på bane. For eksempel diskuterte de hva som ligger i tittelen til informasjonsoppslaget de laget til fødeavdelingen *AQOON BAAN U LEENAHAY GODITAANKA* (Vi har kunnskap om kvinnelig omskjæring). Helsepersonellet forklarte hvorfor de mente det var viktig å åpne kvinnene tidlig i svangerskapet, en tankegang som bygger på deres egen medisinske praksis. Dette ble utgangspunktet for en diskusjon som åpnet opp landskapet med somaliernes kunnskap og erfaring. Det var spesielt to tanker som ble satt opp mot hverandre.

GYN: Vi klipper oppover og på venstre side. Bare en side.

SK1: Hvorfor klippe ikke på begge sider, både på venstre og høyre side?

GYN: Her i Norge ... så gjør vi ikke det. Men i andre land gjør de det. I Sverige ... så klipper de på høyre og noen ganger ned.

JMOR: Når du er omskåret, så hender det av og til at urinrøret ligger under, at du ikke kan se det. Du ser bare skjedeåpningen.

SK1: Ja, både klitoris og.

JMOR: Alt er borte, det er sydd igjen. Det er kun en liten åpning til skjeden. Det er så rigid. Vi kaller det for en selje. Det ligger over urinrørsåpningen og øvre del av skjedeåpningen.

SK1: Hva kaller vi den huden igjen på somalisk?

SK3: «Seed» (somalisk ord).

NHP: Er det ikke arr ...

SK1: Ja, «Seed»

SHP: Snakker dere ikke om arrdannelse?

(SK1 og SK3 fortsetter å snakke og de ler)

GYN: Når du er omskåret og godt sydd sammen, det må av og til åpnes her, fordi det er så rigid, ... den vil ikke strekke seg.

SK1: Hun har fått barn i Somalia. De hadde klipt begge sider.

GYN: Det er ikke vanlig at vi gjør det. Men jeg har sett noen ganger, i noen andre land enn Norge, er det vanlig i steden for å klippe på skrå, så er det noen som klipper rett ned.

SK1: Akkurat.

GYN: Det er jo på grunn av den muskelen bak, at det er lettere, at vi har lyst å klippe der. Men det er ikke sånn at vi skal klippe her nede for å prøve å ikke åpne, eller for å prøve å unngå å åpne oppe. Vi åpner her oppe, her framme, også ser vi etterpå som NHP3 forklarte, om det kanskje også kan være nødvendig å klippe her nede.

SK3: Klipper dere bare en side eller begge sider? (Oversettelse)

SK4: Hun sa, er det fortsatt bare en side, ikke to sider som hun sier? (Oversettelse)

GYN: Ikke to sider.

SK3: Er det bare denne måten å åpne på når man er helt lukket?

SK4: For en som ikke har barn før, venter dere til barnet er født eller klipper dere ...

GYN: Når det står her og begynner å presse imot, vi ser at den hudbroen foran her begynner å bue, så kan det være et par situasjoner hvor man kanskje må gjøre det litt før. Det kan være hvis for eksempel den fødende har veldig, veldig mye smerte og kan trenge en sånn epiduralbedøvelse, så er det helt nødvendig å legge inn kateter i blæra. Fordi hvis man har fått epidural, så kan det være vanskelig å tisse. Da, hvis man er omskåret og nesten helt lukket, så får man ikke lagt inn kateter i blæra. Den andre situasjon, kanskje fosterlyden går litt ned, man er litt usikkert, og så tenker vi vil gjerne ha en liten elektrode på barnets hode, og da kan det også være viktig å åpne tidligere.

SK1: Ja ikke sant! Hvis du er sydd igjen og har ikke hatt barn før, så kan det hende at ..., det åpnes nå tidligere i svangerskapet. Kan det gjøres, tante? (SK1 henvender seg til SK3)

SK3: "Jern-utstyr" der nede når man er gravid! Det er ikke bra. (Oversettelse fra somalisk).
Fliring

NHP2: Kan dere oversette for oss!

SK1: Hun forklarer seg (SK1 peker på SK3).

SK3: Man rører ikke gravide kvinner med «jern-utstyr» hjemme i Somalia. Det er spørsmål om det skader barnet. Fordi i vår kultur, skal ikke en gravid kvinne skjæres før fødsel. Hun skal ikke skjæres.

GYN: Det er ikke farlig for barnet. Den bedøvelsen som man gir på denne tiden i svangerskapet er heller ikke farlig for barnet. Jeg er klar over at det kan være ..., jeg vet at veldig mange er opplært og oppdratt å tenke at åpningen skal skje ved fødsel. Det kan man godt gjøre. Men det som mange her i Norge og i andre vestlige land har sett, er at det ofte er en del usikkerhet, utrygghet både hos den fødende kvinnen, kanskje fordi hun

har fått noen samtaler, informasjoner osv., og det kan også være usikkerhet hos helsepersonell.

SK1: Men synes du det er veldig viktig eller synes du det ikke er det?

GYN: Ja, men jeg synes ..., det er ikke sånn at man må absolutt ...

SK1: Nei, er det viktig for oss at vi åpnes litt for fødsel? Er det viktig?

GYN: Det kan være litt euuuuu ..., hvis en kvinne er kanskje, veldig redd og engstelig før fødsel så vil det kanskje være bra å gjøre denne åpningen tidligere. For da er det en ting mindre å ...

SK1: De somaliske kvinnene får ikke denne angsten; fordi vi ikke har ordet engstelighet på somalisk. De hører vanligvis at de skal få barn. Det er noe naturlig for oss. Men vi tenker hvordan vi skal hjelpe oss selv. Hvis legen synes at det er bra for oss, fordi nå prøver vi å se hvordan vi skal slutte omskjæring jentene, ikke sant? Så hvis vi som er omskåret synes at dette er bra tilbud for oss, at dette er viktig for oss, så skal prøve å forklare til oss selv og finne om vi kan gjøre dette.

GYN: Kanskje ..., jeg vil si hvis dere kan få tilbud om det, og vi mener at det kan være bedre, man har også bedre tid, det er en planlagt situasjon i motsetning til en fødsel som foregår midt på natta, det kan være smerte, da er det bare en ting som skal skje, hvis man åpnet planlagt tidligere.

Flere ting slo meg i dette møtet på fødeavdelingen. Der var det samlet fire norske jordmødre, en norsk gynekolog, en fra Bymisjonen, en fra psykososialt team, de kvinnene i den somaliske kvinnegruppen som var gift eller hadde født barn, og jeg, antropologen. Jeg la merke til at tonen på dette møtet var annerledes enn de andre gangene. I det aller første møtet, var kvinnene sinte, de snakket høyt som til en som befant seg langt unna. Det var stor avstand mellom dem og helsepersonellet. Mens i dette siste møtet var det nærhet, og møtet var preget av forhandling. Det var en tydelig kontrast i forhold til den første diskusjonen kvinnene hadde for noen måneder siden, om å lære opp helsepersonell. Alle var mer mottagelige, og de lyttet med et genuint ønske om å forstå den andre. Det var en åpenhet, en rolig tone eller diskusjon, og samtale om muligheten for å foreta inngrepet med å åpne kvinnene tidligere. For første gang kom de også opp med muligheten for at de selv kunne ta ansvar i arbeidet med forebygging av kvinnelig omskjæring.

Kulturens konsekvenser

I diskusjonen mellom de somaliske kvinnene og norsk helsepersonell kom det fram noen kulturelle verdier som var sanksjonert eller bekreftet/godkjent. Spørsmålet om å åpne kvinnene tidlig i svangerskapet: «Må de åpne eller må de ikke?» Et spørsmål jeg tolker som en søken etter trygghet for å velge en ny vei. SK3 var ikke helt enig i forslaget om å åpne tidlig. SK3 var overbevist om at utstyret de bruker, kunne skade barnet (lange nåler kan treffe barnets hode). Hun var også redd for at det å åpne fysisk kunne medføre at barnet kom for tidlig ut. Smerte ved inngrepet var også en bekymring fordi hun mente stresset kunne medføre abort eller for tidlig fødsel. Hva var viktigst for henne? Å få barn? Å være en skikkelig mor, eller å være en mor som forårsaker barnets død? Å være en mor som ikke er i stand til å føde barn på grunn av redsel eller frykt? Å være en skikkelig kvinne er for henne også sterkt knyttet til det å være i stand til å føde, ikke bare ett, men mange barn, og det å overvinne denne prøvelsen mange ganger. Et annet spørsmål var hvordan kvinnene skulle åpnes, oppover, nedover, på venstre eller høyre side. Etter så mange møter som hadde funnet sted, kom prosessen endelig frem til denne situasjonen hvor de somaliske kvinnene selv brakte temaet forebygging på banen. Å vente på denne utviklingen uten å gripe inn eller prøve å forskuttere temaet var ikke lett. Det lå sterke forventninger om at alle som jobbet med dette temaet, inkludert meg som forsker, skulle gå ut med et klart og tydelig budskap om at de somaliske kvinnene måtte fornekte og forebygge praksisen med kvinnelig omskjæring. Jeg hadde en sterk tro på at det var viktig å vente til tiden var moden og kvinnene selv tok initiativet. Jeg så mer på min oppgave som en tilrettelegger og veileder, enn en som formidlet de norske og godt kjente holdningene mot kvinnelig omskjæring.

Et tredje punkt var gynekologens holdning overfor kvinnene som tydelig kom til kjenne gjennom måten hun presenterte tiltaket om å gjøre en kontrollert åpning av kvinnene tidlig i svangerskapet. Jeg spurte henne senere hvorfor hun var fleksibel da hun presenterte forslaget. Hun svarte at det var av hensyn til de to gravide somaliske kvinner som var i gruppen. Gramscis hevder. Overfor kvinnene ble gynekologens holdning noe annet enn teksten fra handlingsplanen. Hun formulerte seg på en slik måte at innholdet i planen ble lagt frem slik at den passet til situasjonen og menneskene som var til stede.

Handlingsplanen mot kvinnelig omskjæring kom ut og ble implementert gjennom OK-prosjektet. Under arbeidet for å forebygge kvinnelig omskjæring kom ofte følgende spørsmål

opp: «Når jeg møter en somalisk mann, eller når en somalisk mann kommer på helsestasjonen, når bør jeg ta opp temaet kvinnelig omskjærings med vedkommende?» Helsepersonellet formidlet også følgende kommunikasjonsutfordring: «Når vi har formidlet at kvinnelig omskjæring er forbudt i Norge, så stopper kommunikasjon der. Vi vet ikke hva mer vi skal si. Siden vi ikke vet hva de tenker og driver med, så må vi ta i bruk kontroll for å være sikker på at det ikke skjer noe». Disse spørsmålene og utsagnene viser hvor utilstrekkelig kunnskapen har vært, enten den har kommet fra handlingsplanen, norsk lovverk, bøker eller media. Som menneske lærer man å snakke, men hvordan bruker man de ordene man har lært i nye situasjoner eller i møte med andre mennesker? Hooks (1994) hevder:

In our everyday lives we speak differently to diverse audiences. We communicate best by choosing that way of speaking that is informed by the particularity and uniqueness of whom we are speaking to and with (hooks, 1994 s. 11).

Kunnskapen fra bøker eller media om kvinnelig omskjæring skal igjen konverteres til praktisk holdning i møte med andre, og med de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring. Med andre ord måtte kunnskapen transformeres i en handling eller et samhandlingsprogram. Det er ikke nok med ordene eller formlene. I kommunikasjonsprosesser påvirker mottakeren budskapet som formidles, og måten det formidles på. Med to gravide kvinner i gruppen tok gynekologen hensyn til disse og uttrykte seg langt mer åpent og fleksibelt enn hun hadde gjort tidligere.

Hvordan skal de som bekjemper tradisjonen med omskjæring, lære om relasjonenes betydning for kommunikasjon og formidling av budskap eller tiltak? Det er ingen som kan bestride at det å få bukt med den fysiske lemlestelsen av jenter er viktig. Utfordringen ligger i måten man presenterer budskapet på. Den samme formidlingsmetoden med fokusering på skrekk, forbud og straff har vært brukt gjentagende over tid, og vi ser ingen dokumenterbar effekt. For meg er det et tydelig signal om at den nødvendige holdningsendringen ikke skjer ved å fordømme og kriminalisere en kulturell rite.

Endringsprosessen i kvinnegruppen

Jeg vil belyse utviklingen i kvinnegruppen gjennom å vise til en modell om holdningsendring som Jack R. Gibb og Lorraine M. Gibb (1969) har presentert i artikkelen *Role Freedom in a TORI Group*. TORI står for «*Trust – Openness – Realization – Independence*». Modellen er gjengitt i tabell 2 på side 124. Modellen tar for seg vekst, som bevegelse fra en tilstand til en annen, gjennom fire kritiske aspekter. Det første aspektet tar for seg gruppeklima og tilhørighet. Det andre aspektet handler om informasjonsflyt og beslutninger. Det tredje aspektet handler om det å formulere eller sette mål, og å skape produktivitet. Det fjerde og siste aspektet er kontroll og organisering. Utviklingen i kvinnegruppen fulgte i store trekk denne modellen. I en tidlig fase var ikke gruppen synlig preget av frykt, men det var ingen som i utgangspunktet opplevde gruppen som en trygg arena. Relasjonene i gruppen handlet først og fremst om rollerelasjoner. Samhandling var basert på høflighet. De somaliske kvinnene kom fra grupperinger der noen var i konflikt med hverandre, og hverken de, helsepersonellet eller forskeren kjente hverandre da gruppen ble etablert. I starten førte dette til et behov for kontroll og formalisert opptreden. Den skjulte en mellommenneskelig underverden dekket av strategier der deltagerne hadde ulik agenda. Kvinnene sto i et konkurranseforhold til hverandre der blant annet begrensede økonomiske rammer og fordelingen av goder sto på spill. Alle var opptatt av å opptre kontrollert og framstå best mulig. De var forsiktige med å gi andre innsyn i egen virkelighet. Eksilkonteksten skaper mye usikkerhet. De somaliske kvinnene var i utgangspunktet sterke kvinner som var vant til å ha kontroll innenfor sine områder. I Norge mistet de en del av denne kontrollen over egne liv, og det utløste et større behov for å skjule sin agenda og beskytte egne interesser. Dynamikken i gruppa var preget av uformelle regler og normer som ble sanksjonert både gjennom konkret respons og utestenging fra fellesskapet.

Etterhvert som tiden gikk, beveget gruppen seg over mot tabellens høyre side. Kvinnegruppen ble etablert i 2001 og møttes regelmessig frem til 2009. Det var en viss utskifting i gruppen, men en kjerne av kvinner var stabilt med. Over tid ble frykten mellom de ulike aktørene redusert, og det oppsto et klima med økt tillit. Det ble rom for å gi tilbakemeldinger uten å være redd for hvilke reaksjoner dette ville utløse. Kvinnene startet ut som isolerte enkeltindivider som beskyttet seg selv gjennom å bruke ulike tilgjengelige roller. Det var for eksempel tydelig at de beveget seg mellom å opptre som offer for å få fordeler, og det å vise styrke og besluttsomhet for å styre gruppa eller legge til rette for framdrift i aktiviteter. Dette mønsteret

endret seg, men forsvant aldri helt. Det var likevel tydelig at de over tid ga slipp på kontrollbehovet og slapp seg løs i aktiviteter og diskusjoner der personlige meninger og holdninger kom tydelig til uttrykk. Samtalen mellom gynekologen, jordmødrene og de somaliske kvinnene ble et vendepunkt for gruppen. Den åpne dialogen førte til at de i øyeblikket uttrykte et felles mål om å forebygge kvinnelig omskjæring. Å fastsette et tydelig felles mål krever mer enn det en enkeltstående dialog tilkjenner. Det er likevel et steg i riktig retning. En døråpner for denne felles erkjennelsen var åpenheten i diskusjonen rundt hvordan man åpner omskårede kvinner i forbindelse med fødsel. Dette var også med på å fjerne frykt og fordommer knyttet til bruken av keisersnitt i Norge. Kvinnegruppen utviklet seg til å bli et sosialt nettverk der de hadde en kontakt med det norske systemet som ga påvirkningsmuligheter, men som også representerte utøvelsen av et samfunnsansvar.

Tabell 2: Directions of Growth

Critical aspects of growth	Growth is movement from:	Growth is movement towards:
Climate (Membership)	Fear-distrust role-role relations defending against evaluating formalizing rewarding, punishing	Trust -acceptance person-person relations engaging with allowing, enjoying informalizing expressing feelings
Data flow (Decision making)	Distance-facade withdrawal strategy, gamesmanship politeness, propriety masking, camouflage presenting ideal self	Openness-intimacy confrontation, fighting open influence directness, candor unmasking, showing presenting real self
Goal formation (Productivity)	Persuasion-competition teaching, modelling correcting, remedying goal imposition advice giving persuading, counselling	Realization-search learning, searching growing, becoming self-determination exploring, seeking problem solving
Control (Organization)	Dependence-dominance patterning standardizing performance controlling static form control by rules	Interdependence- emergence innovation, play emerging norms emerging fluid form interdependence, absence of rules

Kilde: Gibb, et al., 1969 s. 44

Erfaring fra gruppen lettet utviklingsprosessen. Mange lærte å endre sin egen utvikling. Gjennom dette endret også gruppen seg, og derav kom det endringer i den institusjonelle omgivelsen de levede i. Gjennom gruppeerfaring opplevde de endringsprosessen og lærte av å jobbe i en liten gruppe.

Oppsummering

I dette kapitlet har jeg valgt å la dialog fra filmen få relativt stor plass. Dialogen avdekker utfordringene i kommunikasjon og lar problemene tre tydelig fram. I starten da kvinnene jobbet med teksten, bar kommunikasjonen mer preg av parallelle monologer enn reell dialog. Selv om utfordringene var store, ga ingen av partene opp. Når utfordringene ble store, tok gruppen en kaffepause der dialogen kunne flyttes over på andre tema, for eksempel mat. Mat ble en forløsende faktor. Det ble servert kake til kaffen, og utveksling av oppskrifter viste at man bruker samme grunnoppskrift på kaker i Somalia og i Norge. Det er bare fyllet som er forskjellig. Det ga en uventet fellesskapsopplevelse og dempet den utfordrende opplevelsen i samhandlingen.

Gruppen møttes uke etter uke uten å komme videre. Det å likevel verdsette disse møtene og se på verdien av mulighetsrommet som ble skapt, ga til slutt et resultat og åpnet opp for en ekte dialog. Det tredje rommet trådte frem. Det er utfordrende å kommunisere kultur. Det å snakke om rett tema på feil plass gir unødvendig store problemer. De somaliske kvinnenes erfaring sitter i kroppen, mens helsepersonellens bakgrunn er gjennom medisinsk utdanning og praksis. Når kommunikasjonen kom i rett kontekst – og man flyttet møtet til fødeavdelingen der en dukke representerte en fødende kvinne, ble konteksten konkret nok, og forståelsen mellom kvinnene løsnet. Budskapet fra Helse- og sosialdirektoratet ga mening, og førte til en ny gjensidig forståelse der man kunne stille spørsmål ved etablerte oppfatninger.

I behandlingen av kommunikasjonsproblemer knyttet til kvinnelig omskjæring, har jeg vist til betydningen av å etablere en krysskulturell og tverrfaglig sammensatt kvinnegruppe som har fått utvikle seg over tid. Gjennom utviklingen i gruppen oppsto det etter hvert en arena der det lå en reell mulighet for dialog. Tryggheten og åpenheten ga rom for spørsmål som skapte

lærende prosesser både i de ulike kulturelle gruppene og på ulike fagområder. Det er i slike prosesser holdningsendring skapes.

Kapittel 6

FORSKERENS IVER OG UTFORDRINGER MED Å FORMIDLE ERFARINGER FRA FELTARBEIDET

Dette kapittelet behandler forskerens mislykkede forsøk på å formidle erfaringer fra feltet. Iver for å formidle erfaringer fra feltet var ikke nok for å få andre til se og akseptere det hun hadde sett var problemer i forebyggingsarbeidet. Kulturelle kunnskap og forståelse samt trygge samhandlingsarenaer ble sentrale for kommunikasjon omkring kvinnelig omskjæringstematikk. Uten disse elementene er det vanskelig å etablere en felles plattform der læringsmiljø og kommunikasjon åpner opp for gjensidighet og forståelse som er nødvendig for å oppnå deltakelse fra av andre.

Nye utfordringer i den somaliske kvinnegruppen

Samarbeidet mellom den somaliske kvinnegruppen og kvinneklinikken ved Universitetssykehuset Nord-Norge (UNN) ble avsluttet i 2004. Det betydde ikke at utfordringene knyttet til kvinnelig omskjæring var løst. I tillegg hadde kvinnene andre problemer og utfordringer knyttet til et liv i eksil i Norge. Problemene førte noen ganger til konflikt innad i gruppen i den grad at det medførte fysisk slåsskamp mellom noen av kvinnene. Dette var en uheldig situasjon å havne i som kvinne, fremmed og flyktning.

I boken *Taushetens kultur: om flyktninger, makt og frigjørende pedagogikk*, skriver Norderhaug at migrasjonsprosessen kan representere en spennvidde i tilværelsen, en mulig bro gjennom flere dimensjoner. Til tross for det smertefulle i en slik prosess representerer migrasjonen også en enestående anledning til å gjenoppdage seg selv i nye sammenhenger, og derved finne en enda mer autentisk verdi – og vekstgrunnlag. Møtet med det ukjente kan skrelle av det uekte og provosere frem det ekte (Norderhaug, 1999).

Kulturkunnskap er subtilt. Kulturen kan være enten skjult fordi den er ubevisst og mye ikke kan læres på annen måte enn ved utprøving. Når nordmenn utfører sine daglige aktiviteter, når de går på jobb, kommer tilbake til sine familier, treffer sine venner, kommuniserer og snakker

sammen, gjør de det mot en bakgrunn av opplevd sammenheng og mening. De befinner seg i sammenhenger og relasjoner som riktignok er usynlige for dem, men som allikevel gir deres handlinger og deres kommunikasjon mening. Mange av de somaliske kvinnene mangler slike sammenhenger som nordmenn tar for gitt, som opplevelsen av gode og nære relasjoner med andre, opplevelsen av å bli bekreftet, verdsatt og sett som den de er. De mangler opplevelsen av å inngå i naturlige sosiale sammenhenger. Dette har vært en av de største utfordringene i møtet omkring kvinnelig omskjæring. Dersom vi forventer at mennesker skal forlate sin virkelighet, må vi samtidig peke på en ny virkelighet som er meningsbærende. Hvordan skal de lære om norsk kultur uten muligheter for interaksjon med mennesker som representerer norskhet på en positiv måte?

I det daglige var det lite kontakt mellom de somaliske kvinnene og nordmenn. Mangelen på kontakt mellom de to gruppene skapte avstand i erfaring, og det ble ingen læring knyttet til hvordan man forstår og tolker hverandre. For mange etniske nordmenn bygger ikke kunnskapen om somaliere på kontakt, men hovedsakelig på informasjon fra media og bøker. For mange av de somaliske kvinnene bygger kunnskap om det norske samfunnet særlig på kontakten med offentlige kontorer. Dette er erfaringsbasert kunnskap der erfaringsgrunnlaget er smalt. Som Berit Austveg har påpekt, er det mye å lære om Norge i bøkene, men dersom man vil lære om nordmenn, er det lite å hente i litteraturen. Hvis det er begrenset eller ingen intersubjektiv kontakt mellom folk, så er kunnskap om de andre begrenset til imaginasjon og teori (Austveg, 2005). En somalisk kollega og jeg syntes det var viktig å gjøre noe med disse problemene. På bakgrunn av egne erfaringer som fremmede i det norske samfunnet ønsket vi å bidra til å finne løsninger. Vi kom begge fra Afrika, men fra forskjellige land. Vi hadde bodd i Norge i mange år, hadde høyere utdanning fra Universitetet i Tromsø og var begge med i det nasjonale prosjektet for å forebygge kvinnelig omskjæring i Norge. Vi tilbød de somaliske kvinnene vi kjente fra kvinnegruppen å jobbe sammen med oss rundt utfordringer med et liv i eksil. Vi ønsket å snu den vanskelige tilværelsen til en opplevelse av vekst der møtet med det norske samfunnet ble mer positivt.

Det kom mange nye medlemmer i den somaliske kvinnegruppen. Mobilitet blant kvinnene var stor. Noen flyttet til Tromsø og sluttet seg til gruppen, andre flyttet fra Tromsø og til andre steder i Norge eller Europa. Kvinnegruppen var et møtested for de nye som flyttet til Tromsø.

Der kunne kvinnene snakke sammen om sine erfaringer og de utfordringene de møtte i hverdagen. Gruppen var også en arena for å formidle viktig praktisk informasjon om det norske samfunnet. Dette motiverte oss til å fortsette møtene med kvinnegruppen.

Vi ville være tilgjengelige som ressurspersoner for kvinnene, og diskuterte prosjektet med helsesøster for flyktninger som var en viktig person for somaliske kvinnene i det norske samfunnet. Hun støttet ideen. Vi snakket med kvinnene om å fortsette med kvinnegruppen, og alle var enige om at det var en god idé. Kvinnene skulle selv velge hvilke spørsmål vi skulle jobbe med. Jeg ble overrasket over å høre at kvinnenes første ønske var å lære å lage norsk mat. Årsaken til denne noe overraskende prioriteringen var at deres barn ikke lenger likte å spise somalisk mat. Det ble derfor viktig for dem å kunne lage norsk mat hjemme. Ved de ulike tilstelningene hvor det ble servert norsk mat, hadde jeg lagt merke til at de somaliske barna valgte å spise for eksempel pølse framfor somaliske matretter. I tillegg ønsket kvinnene å komme mer i kontakt med nordmenn for å praktisere norsk i tillegg til undervisningen de fikk ved voksenopplæringen. Sammen med kvinnene fastsatte vi tidspunkt og sted for møtene. De bestemte seg for å møtes på helsestasjonen lørdager fra kl.1200 til kl. 1500.

Ingen møtte opp ...

Til det første møtet vi arrangerte, kom ingen av de somaliske kvinnene. Alle senere forsøk på å møte dem ble også en fiasko. Hver gang vi avtalte en ny dato, møtte ingen opp. Vi tok kontakt med voksenopplæringen, fortalte om prosjektet og spurte om vi kunne komme til skolen for å møte kvinnene. Skolen gikk med på vårt ønske, men krevde at dette skulle skje etter skoletid. Før undervisningen ble avsluttet, fikk de somaliske kvinnene beskjed om å vente på oss og at vi skulle møte dem etter skolen. Det var likevel aldri noen som ventet på oss. De forsvant før vi kom. Det hendte likevel at vi møtte noen av dem på skolen, men da skyndte de seg å si at de var opptatt. Og så gikk de. Hele vårsemestret 2005 gikk med til dette forsøket. Så tok den somaliske kollegaen saken i egne hender. Hun ringte til hver av kvinnene og spurte om de virkelig ville fortsette med kvinnegruppen, eller om den bare skulle legges ned.

«Nå kan vi møtes ...»

Etter telefonrunden bestemte kvinnene seg for å møtes, men første gangen skulle bare de somaliske kvinnene møtes. De ville møtes for å drøfte problemene de hadde seg imellom. De

møttes en lørdag på helsestasjonen. Helsesøsteren åpnet lokalet for dem. Hun satte seg på sitt kontor og kunne høre kvinnene diskutere i nesten tre timer. Etter dette møte ble de enige, og helgen etter kunne vi starte kvinnegruppen igjen. Vi møttes lørdagene som fulgte. Kvinnene klaget over at de hadde lite fysisk aktivitet, og at de plagdes med overvekt og diffuse helseproblemer. Dette førte til at vi fant fram treningsprogrammer vi kunne følge. Problemstillingen med kvinnelig omskjæring var fortsatt aktuelt, og vi viste og diskuterte derfor filmen *Så langt har vi kommet ... dialog rundt kvinnelig omskjæring*. Vi diskuterte artikler fra aviser som hadde kvinnelig omskjæring som tema. Det kvinnene likevel var mer interessert i, var å lære norsk og ha kunnskap om norsk mat og norsk matlaging. De ønsket også å gjøre noe med barneoppdragelse, ensomhet, osv.

«Slutt å klage, Slutt å klage!»

Kvinnegruppen fikk en dag besøk av en representant fra Sosial- og helsedirektoratet. Hun var på jobbreise i Tromsø i forbindelse med arbeidet mot kvinnelig omskjæring. Hun ble invitert på et av lørdagsmøtene for å snakke med kvinnene i gruppen. Representanten kommenterte at det ikke var vanlig at en regjeringsansatt kom på slike besøk, men at det ble gjort et unntak på grunn av temaet. Da kvinnene så at det kom en representant for myndighetene for å møte dem, grep de sjansen til å presentere sine problemer. Hver av dem begynte å fortelle om problemene de møtte i det norske samfunnet. Etter å ha lyttet på dem, sa representanten «Slutt å klag! Slutt-å - klag! Jeg har ingen penger å gi dere. Dere må komme med forslag til hvordan dere vil løse disse problemene. Dere må organisere dere, jeg skal gi dere noen tips. Det er mange organisasjoner som jobber med de problemene dere snakker om, Røde Kors for eksempel. Hvis dere er organisert, kan dere hente ressurser for å løse disse problemene.»

Svaret kom som et sjokk på meg. Jeg forventet noen trøstende ord, men så kom disse harde og direkte ordene. Det tok en stund før jeg skjønnte representantens tilbakemelding på kvinnenes klager og problemer. I svaret lå det en viktig informasjon vi kunne bygge videre på i arbeidet i gruppen. Svaret sa også noe om måten det norske samfunnet er organisert på, og hvordan det fungerer. Plutselig gikk det opp for meg hvor mange organisasjoner som finnes i Norge, og som tar seg av samfunnets forskjellige behov, frivillige organisasjoner, foreninger, klubber, losjer osv. Var dette en vei å gå for å involvere kvinnene mer i det norske samfunnet, for å skape et dypere forhold til det norske samfunnet, enn det klientforhold mange opplevde?

Kvinnene tok ideen fra representanten videre. Helsesøsteren hjalp dem med formalitetene knyttet til det å organisere seg. Kvinnegruppen fikk økonomisk støtte fra kommunen til noen av sine aktiviteter. Ettersom de somaliske kvinnene ikke var i stand til å følge det norske kravet om rapportering i forhold til den økonomiske støtten de mottok, betydde dette ekstra arbeid for helsesøsteren i form av tid, rapportering og ansvar.

Fra helsestasjon til Røde Kors

I 2006 tok Tromsø Røde Kors over arbeidet med den somaliske kvinnegruppen og startet «Generasjonsprosjekt». Tidspunktet for aktivitetene ble flyttet fra lørdag til tirsdag ettermiddag fra kl. 14:00 til 19:00. Prosjektet fikk mer ressurser og kunne bedre imøtekomme noen av kvinnenes ønsker. Et stort lokale hvor kvinnene og deres barn møttes en gang i uken ble leid for aktivitetene. Noen norske lærere som var pensjonister, meldte seg som frivillige i prosjektet. Barnas oppdragelse og barnas vanskeligheter på skolen ble tema for en av de aktivitetene som fikk oppmerksomhet. Hver tirsdag når gruppen møttes, startet barna med å gjøre leksene sine. De fikk hjelp fra de frivillige lærerne. Mens barna gjorde skolearbeid, satt kvinnene og snakket sammen. De som hadde ansvar for middagen, laget middag for gruppen.

Noen ganger ble det arrangert kurs i norsk matlaging i en skolekantine. Ved hjelp av en profesjonell kokk lærte kvinnene å lage forskjellige norske matretter: fiskesuppe, fiskegrateng, kake osv. De somaliske kvinnene fant snart ut at norske matoppskrifter ikke var så forskjellige fra deres egne. Det ble også arrangert svømmetimer søndag ettermiddag hvor kun kvinner og mindreårige barn hadde adgang til svømmebassenget. Mange møttes opp på disse aktivitetene. Deltakelse i felles aktiviteter fremmet gruppe følelse og styrket felleskapet.

Undervisning i kulturforståelse og om kvinnelig omskjæring

Siden 2004 har jeg undervist om kvinnelig omskjæring, kulturforståelse og kommunikasjon. Undervisningen er en del av jordmorutdanningen, eller videreutdanning for jordmødre og helsesøstre ved Universitetet i Tromsø og Høgskolen i Harstad. Jeg har også hatt enkeltstående undervisningsoppdrag for institusjoner som Studentrådgivinga og Flyktningkontoret. Deltakere i undervisningstimene har for det meste vært etniske nordmenn som møtte problemstillinger knyttet til kvinnelig omskjæring gjennom sin jobb.

Noen ganger har jeg undervist alene, andre ganger sammen med to kollegaer en gynekolog og en lektor med ansvar for jordmorutdanningen, begge fra Universitetssykehuset i Nord-Norge. Gynekologen har vært knyttet til det nasjonale arbeidet for å forebygge kvinnelig omskjæring. Hun har vært ansvarlig for behandlingstilbudet til omskårne kvinner i Regionen Nord. I undervisningen har gynekologen tatt seg av bakgrunn for og helsemessige aspekter ved kvinnelig omskjæring: Hva kvinnelig omskjæring er, hvilke land som praktiserer skikken, hvilke helsemessige skader som kan forventes etter kvinnelig omskjæring, komplikasjoner ved fødsel og prosedyrer for å hjelpe omskårne kvinner. Lektoren er utdannet antropolog med film som fordypning. Vi samarbeidet om forståelse av og betydning av kulturbegrepet i tilnærmingen til kvinnelig omskjæring. Vår felles bakgrunn og erfaring med bruk av film har kommet til nytte, og vi har brukt film for å øke bevissthet om ulik kulturell forståelse gjennom «det tredje rommet» der ny kultur og holdningsendring finner sted. Mitt hovedområde har vært forståelse av kultur og kommunikasjon i forhold til kvinnelig omskjæring. Dersom gynekologen ikke kunne delta i undervisningen, dekket jeg også de helsemessige sidene ved temaet.

Samarbeidet med de to norske kollegaene styrket den interkulturelle tilnærmingen, både gjennom våre forskjellige kulturelle bakgrunner, ulike faglige tilnærminger og felles erfaringer med arbeid i en flerkulturell kontekst. Samarbeidet mellom meg som forsker og ressursperson og gynekologen som regionalansvarlig for behandlingen av kvinnene ble svært viktig for utviklingen av forskningsarbeidet. Vi var enige om at dialog som tilnærming er veien å gå for å oppnå bedre resultater i forebygging av kvinnelig omskjæring. Sammen har vi utviklet en strategi for å prøve å få gjennomslag for denne tilnærmingen i stedet for straff og kontroll som da hadde sterkt fokus, både hos Barne- og familiedepartementet, hos Human Rights Service (HRS) og i media. Disse ukentlige møtene ble viktige, både for å utveksle informasjon om de faktiske forholdene knyttet til omskjæring, og for å styrke hverandre i det å holde fast på dialog som tilnærming.

I begynnelsen av hver undervisningsøkt med nye jordmorstudenter startet jeg med at vi presenterte oss for hverandre der vi tok med hvem vi var, hvor i landet vi kommer fra og hva vi visste eller kunne om temaet.

Noen visste lite eller ingenting om kvinnelig omskjæring, andre hadde hørt om fenomenet, mens andre igjen hadde møtt praksisen i jobbsammenheng. Så introduserte jeg filmen «*Så langt er vi kommet ... dialog rundt kvinnelig omskjæring*» for å gi en bakgrunn for arbeidet, og vise hvordan jeg kom inn i feltet. Filmen ble brukt for å gi et annet utgangspunkt for å nærme seg kvinnelig omskjæring som fenomen, og for å få innblikk i temaets kompleksitet. Etter denne introduksjonen presenterte jeg begreper som skulle brukes for å reflektere rundt problemet med kvinnelig omskjæring. Det var kultur, fordommer, stereotyper, etnosentrisme og kommunikasjon. Målet med å ta opp disse begrepene var å gi deltakerne analytiske redskaper, både for å lette samhandlingen omkring praksisen, og for bedre å håndtere situasjoner i møte med de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring.

Første gangen jeg underviste i temaet, hadde jeg to timer til rådighet. Da økten var over, kom jeg på at jeg ikke hadde vist deltakerne et eneste bilde av et omskåret kvinnekjønn. Jeg følte at jeg hadde snakket rundt temaet uten å berøre kjernen, med andre ord helseproblemet i forhold til dette fenomenet. Men hvor viktig var det å vise et bilde av et omskåret kjønnsorgan for å få forståelse av kvinnelig omskjæring som fenomen? Jeg tenkte på tidsrammen for undervisningen. Jeg tenkte på filmen som tok tid slik at vi ikke kunne gå dypere inn i forklaringer og diskusjoner. Jeg hadde et åpent og interaktivt undervisningsopplegg. Det bygde på studentenes tidligere erfaring med temaet og temaets kompleksitet. Tanken bak opplegget var at deltakerne i undervisningen ikke var tomme flasker eller passive mottakere jeg skulle fylle med kunnskap. Jeg tok i betraktning at hver av dem hadde forskjellige erfaringer og forutsetninger som ville farge eller påvirke forståelsen av kvinnelig omskjæring. Min hensikt var at de skulle lære å forstå praksisen og problemene omkring praksisen gjennom aktiv deltagelse og refleksjon over egne erfaringer. Den aktive og refleksive måte å lære på skapte en dynamisk relasjon mellom praksis og forskning (Holtedahl, 1998).

Å åpne for en slik interaktiv prosess krevde åpenhet, fleksibilitet og tid. Opplegget bød på mange andre utfordringer, og det skapte ubehag og usikkerhet. Jeg ble konfrontert med deltakernes reaksjoner, stereotyper og fordommer, både knyttet til kvinnelig omskjæring og til de folkegrupper som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring. Jeg måtte svare på spørsmål om hvordan mødre kunne utsette sine døtre for noe så grusomt? Hvordan kunne mennene påføre så mye smerter til sine koner, eller hindre dem å nyte sex ved å drive med en

slik «bestialsk» praksis? Hvordan var det mulig å ha samleie eller blir gravid når en kvinne var så lukket nedentil? Ubevisst satte jeg meg i mødrenes sted. Jeg forklarte at det er fordi de er glad i sine døtre, og at de derfor aksepterer å utsette dem for denne praksisen. Alternativt svarte jeg: Hva kunne de gjøre hvis dette var muligheten de så for å sikre en framtid for sine døtre? Deretter måtte jeg igjen argumentere når mennene ble anklaget, og forklare at mennene ikke utfører handlingen, men at kvinnene gjør dette selv. Jeg fortalte også om jentenes egne argumenter for å bli omskåret og å forbli lukket. Jeg oppdaget at jeg brukte mye tid på å forsvare menneskene som utførte kvinnelig omskjæring mot kritikken og fordømmelsen som kom fra studentene. Jeg var lei av å forsvare standpunktene og holdningene mine, eller forsvare de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring. Jeg var lei av å bli dømt, og å dømme eller kritisere andre. Min rolle som antropolog var å bygge bro mellom de forskjellige kunnskapsformer og verdener. Min rolle som forsker og antropolog var å bidra med informasjon til forståelse og kanskje til endring.

«Jeg vil ikke se sånt!» - Om å bruke film og bilder i undervisning

Senere, da jeg holdt et foredrag for en annen gruppe, tok jeg opp temaet interkulturell kommunikasjon og kvinnelig omskjæring som problem. Da jeg var ferdig med foredraget ville jeg vise noen bilder av omskåret kjønn slik at gruppen kunne se hva jeg snakket om og hva kvinnene diskuterte i filmen. En av de som var i salen sa: *Nei! Jeg vil ikke se sånt ...* Jeg ble sjokkert og skuffet over reaksjonen og at den kom fra en gruppe jeg anså som ressurspersoner i dette arbeidet. Jeg sa ingenting, men lurte på hvorfor de ikke ville se på bildene. Hvordan kunne de forstå diskusjonen om klipping som var i filmen? Senere, under diskusjonen om filmen, sa deltakeren videre *Rachel, du må skjønne at det krever noen ting av oss å slippe dette inn. Vi må ofre noe.* Der og da, visste jeg ikke hva jeg skulle svare. Men siden har jeg tenkt på det som ble sagt, og har lurt på hva det var som skulle ofres ved å se på disse bildene. Mitt dilemma var spørsmålet om når jeg skulle ta i bruk bilder i opplæringen av helsepersonell. Vil det å ha konkrete bilder av hvordan omskårne kjønnsorgan ser ut påvirke deres forhold til menneskene som praktiserer skikken? Er det rett at helsearbeidere får skjerme seg fra denne kunnskapen, eller kan man påstå at de da velger å gå blindt inn i møter med disse menneskene?

Gjennom undervisningspraksisen fikk jeg nye erfaringer, og dette var med på å påvirke mitt arbeid videre. Jeg jaktet på samtaler omkring temaet kvinnelig omskjæring. Jeg deltok i

forskjellige aktiviteter sammen med somaliske kvinner i Tromsø der jeg kunne bidra til at deres liv i eksil ble lettere. Jeg ble styrket i mitt arbeid og fikk innsikt i temaet, men mange av de jeg snakket med, fulgte ikke min tankegang og hadde heller ikke samme engasjement for saken. I samarbeidet med norske aktører var fordommer og stereotypier omkring praksisen en stor utfordring.



Figur 3: Jordmødrene viser hvordan de leder en fødsel

Kilde: Djesa, 2004. Filmen – Så langt har vi kommet ... dialog rundt kvinnelig omskjæring

Jeg innså at for å lykkes i å nå fram med mitt budskap om at kvinnelig omskjæring handler om noe mer enn overgrep, måtte noe gjøres med fordommene og stereotypiene, Til tross for forklaringer endte ofte samtaler omkring denne praksisen slik: «Jeg skjønner ikke hvordan mødrene kan gjøre sånn med sine barn», eller «Det er disse dumme patriarkalske systemene som er grunnen til at en sånn barbarisk praksis eksisterer». Når jeg fortsatte med mine forklaringer og insisterte på å formidle en annen synsvinkel og en annen forståelse av praksisen, ble jeg møtt med følgende reaksjon: «De bor i Norge og må respektere de reglene som gjelder her». At folk ikke forstår en fremmed praksis, kunne jeg akseptere siden kvinnelig omskjæring er et fremmed fenomen i det norske samfunnet. Men det at de nekter å finne ut mer om fenomenet, var et alvorlig problem hvis vi skulle lykkes i å forebygge skikken. Det ble et mål for meg å legge til rette for en bredere kunnskap om praksisen slik at en smal del av riten (selve omskjæringen) ikke skulle overskygge forståelsen av fenomenet.

For å få folk til å forstå hva jeg så som problemet med denne praksisen, begynte jeg å snakke om de negative holdningene. Jeg trodde alt jeg behøvde å gjøre var å konfrontere dem med det som lå implisitt i deres holdninger. Men jeg klarte ikke å overtale noen. Mine argumenter hjalp dem ikke til å se hva jeg prøvde å forklare. De stod fast ved det de trodde på. Dette hadde jeg ikke forventet. Det allmenne syn på omskjæring var så preget av det ensidige fokuset på den faktiske omskjæringen at man ikke klarte å løfte blikket og se på hele ritene med alle de kulturelle bindingene som var med på å opprettholde praksisen. Forebygging bygger på en medisinsk tradisjon, og det å forebygge smerte og lemlestelse blir et ensidig fokus. Man ser et problem og går direkte på en løsningsmodell som inneholder kontroll, forbud og straff. Å endre dem var ingen lett oppgave fordi det var vanskelig å få dem til å løfte blikket bort fra det som oppfattes som en bestialsk praksis. Det er likevel min påstand at man må se omskjæringspraksisen med et videre blikk og anerkjenne andre deler av ritene for å komme i posisjon til å påvirke holdninger og skape endring. Helsearbeidernes sterke engasjement mot praksisen sto i kontrast til deres vilje til å ta imot andres meninger. Det å belyse hvordan deres angrepvinkel innsnevret forståelsen av praksisen, og derfor også innsnevret mulighetsrommet for å skape forandring, hjalp ikke. Det bare frustrerte dem og forsterket deres reaksjon. I en diskusjon med en lokal journalist om disse negative reaksjonene knyttet til kvinnelig omskjæring sa jeg til ham at norsk reaksjon på kvinnelig omskjæring skaper monster av folk i stede for å bidra til holdningsendring. Da svarte journalisten: *Er det vi som skaper monster av folk?* Som så ofte ellers forsto vi ikke hverandre.

Etter mange mislykkete forsøk på å kommunisere innså jeg at disse kreftene ikke kunne elimineres, men at de måtte omdirigeres. Jeg begynte å lete etter positive måter for å utvide deres syn på og påvirke deres holdning til praksisen. Målet var det samme som før, å bekjempe kvinnelig omskjæringspraksis. Jeg ønsket ikke at noen av jentene skulle utsettes for denne praksisen. Men uten en annen forståelse og holdningsendring også hos de som utfører praksisen, ville jentene få erstattet et overgrep med et annet. Jeg ønsket med andre ord å bekjempe praksisen uten samtidig å bekjempe en kulturell handling som fortsatt i dag har stor betydning for jentenes hverdagsliv. Bekjempere av praksisen stiller spørsmålet: «Hvordan kan de gjøre dette med sine døtre? Hvis man stiller seg på den andre siden, vil kvinnene si: «Hvilken rett har vi til å ta mulighetene fra våre døtre?» Jentene opplever i dag positive konsekvenser som følge av omskjæringen, ikke bare den smerten og de helsemessige utfordringene som Vesten

fokuserer på. Det er etter mitt syn dette som gjør at praksisen fortsetter til tross for alle de tiltak som har vært satt inn over lang tid.

Mot en krysskulturell forståelse av kvinnelig omskjæring

Fordi jeg hadde så store utfordringer med å formidle kulturtilnærmingen til kvinnelig omskjæringsproblematikk, foreslo lektoren som var ansvarlig for utdanningen, at jeg skulle starte neste undervisningsøkt med å vise min film *A trip to the White People's Jungle*, som introduksjon til temaet. Dette kunne kanskje hjelpe studentene til å forstå begrepene vi ville at de skulle kunne, og problemene med fordommer og stereotyper. Filmen handler om mitt eget møte med det norske samfunnet. Filmen presenterer forskjellige dagligdagse situasjoner. Den beskriver et kaldt, grått/hvitt og dødt vinterlandskap i Nord-Norge og liv når våren kommer. Den presenterer hvite folk som er betatt av ting, skjønnhet og renslighet, og meg som med tiden ble vant til alt som var fremmed for meg i dette samfunnet.

Jeg startet undervisningen med denne filmen. Etter filmvisningen, ble deltakere bedt om å skrive ned sine tanker og reaksjoner på filmen. De ble deretter bedt om å dele tankene med sidemannen. Når de hadde delt sine reaksjoner med hverandre, åpnet jeg for spørsmål og andre kommentarer i plenum. Jeg som filmskaper måtte svare for den representasjonen jeg gjorde av det norske samfunnet. Noen av deres reaksjoner var: «Kultur dannes i møtet mellom mennesker», «Alle kulturer krysses med folk». «Filmen viser hvor forskjellig du (forskeren) er fra oss (nordmenn/hvite folk) selv om vi ikke ser deg (vi ser bare dine føtter)». «Stereotyper er fastlåste bilder. Hun (forskeren) danner et A4-bilde av oss andre med forskjellige kulturer», «Dette er ikke Norge», «Det er rasistisk, hvordan kan du (forskeren) sammenligne oss med rotter?», «Kontrastfull/paradoks i kulturen», «Hvor forskjellige må dere være som ser oss sånn». «Jeg blir irritert/sint/provosert fordi vi blir fremstilt som uvennlige, gråe, og fargeløse» og «Filmen er et speil på hvordan man lager stereotyper på oss. Du møtte vår kultur med din kultur.» Fra diskusjonene om fordommer og stereotyper på det norske samfunnet gikk jeg over til kvinnelig omskjæring som tema.

Det var vanskelig å komme fram til en forståelse av begrepet kultur i forhold til kvinnelig omskjæring som tema. En årsak var at begrepet kultur defineres på forskjellige måter, og hvilken av de mange tilnærmingene var relevant for vårt tema? En annen utfordring var å få

fram hvordan hver av oss var påvirket av egen kultur samtidig som vi forsøkte å definere selve kulturbegrepet. For å bli bevisst egen kulturell påvirkning og den definisjonen hver og en sitter inne med eller opererer med, ble også begrepet diskutert i små grupper. Studentene fikk ikke en ferdig definisjon av kulturbegrepet, men måtte lage sin egen definisjon og forståelse av begrepet. Dette var viktig for at deltakerne i undervisningen skulle bli bevisst sin posisjon, tilnærming og håndtering av kvinnelig omskjæring. For å kartlegge deres kunnskap om fenomenet, ble de satt i små grupper. De fikk tildelt et stort ark og ble bedt om å tegne kvinnelig omskjæring. Det skulle komme en tegning fra hver gruppe. Hver gang jeg har gitt denne oppgaven, har det kommet forskjellige tegninger som har vist dyptgripende og ulike oppfatninger knyttet til kvinnelig omskjæring. De ulike måtene studentene tegner fenomenet på, gjenspeiler deres forståelse og kunnskap om fenomenet.

Jeg husket da jeg selv fikk denne oppgaven på et av seminarene Sosial- og helsedirektoratet arrangerte i 2003. I vår gruppe tegnet jeg og en somalisk kvinne fest, musikk, glede, mat, gaver og familie. De norske deltakerne i gruppen tegnet «Skrik» av Munch, barberkniv og blod. Til tross for at oppgaven krevde at vi skulle levere en tegning, endte vi opp med to. Dette påvirket dynamikken i gruppen og plenumsdiskusjonen. Det ga åpning for et bredere perspektiv i debatten.

En annen gang, da jeg gjennomførte samme undervisningsopplegg ved Høyskolen i Harstad, møtte jeg en gruppe som ikke klarte å lage tegningen. Gruppen diskuterte helt til tiden de hadde til rådighet var gått ut. Til slutt bestemte gruppen seg for å tegne kvinner, noen med smilende ansikt, andre med triste ansikter, andre igjen uten ansiktsuttrykk og en kvinne som holdt en kniv. De forklarte at de ville vise kompleksiteten i fenomenet, og at de gjennom tegningen ville vise deres oppfatning av de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring, og mennesker som en gåte.

En annen oppgave handler om å tegne begrepet kultur. Klassen var delt i tre grupper. Første gruppen tegnet flagg fra seks land, mennesker, hus, musikk noter og religiøse symboler som kors, måned, stjerne. Andre gruppen fikk ikke tegnet i det hele tatt. Under diskusjonen velte en i gruppen sin kaffe kopp tilfeldig på arket, i det hun skulle løfte kaffekoppen. Gruppen fikk ikke ett nytt ark og måtte gjøre det beste ut av situasjonen. Selv om det ble en god diskusjon i

gruppen, kunne den ikke føres ned på arket. Den tredje gruppen diskuterte helt til at tiden var ute. I denne gruppen sa flere ganger deltakerne at de ikke kunne tegne. Til slutt fikk de tegne noe. De tegnet fjell, sol oppgang, mennesker, trær, elefant i rød farget noe. Gruppene var ikke fornøyd med sine tegninger. De ble lettet da de ble bedt om å forflytte seg og bytte plass slik at de hadde tegningen av en annen gruppe foran seg. De ble så bedt om å presentere tegningen som lå foran dem. Det var en sterk opplevelse å sitte og å høre tolkningen av tegningene sine når de som tolket dem ikke tok del i diskusjonen som la grunnlag for tegningene. For de som hadde laget tegningen var det både sjokk/overraskelse og undring å høre hvilke tolkning som ble gjort om tegninger. Til tross for gode og konstruktive diskusjon omkring kulturbegrepet, og at gruppen klarte å utvikle en felles forståelse, ble ark til gruppen som hadde sølt kaffedrikk beskrevet som som rotet. De som tolket arket hadde ikke bakgrunn informasjon for å gi mening til hva de så, siden de skjønnte ikke hva gruppen gjorde og hvorfor de gjorde det.

Deltakerne beskrev samarbeid i gruppene som preget av «kreativ motstand», som fruktbar, selv om det var frustrerende i starten. Viktig med øvelsen var at de kunne ta tak i prosessen i å gi mening. Noe som ofte er vanskelig å se og å forstå. Åpenhet, en aksepterende holdning og vilje til kompromiss eller til å ta den andres perspektiv for en tid, var sentralt for muligheten til å løse problemet de står overfor. Likevektsforhold forutsetter en «felles plattform», eller en viss grad av fellesforståelse for forutsetningene omkring det man skal få til sammen.

Gjennom oppgaven fikk alle snakke, lytte og utveksle tanker og ideer. Prosessen ble en øvelse i kommunikasjon og samhandling omkring kvinnelig omskjæring som fenomen. Målet med dette interaktive undervisningsopplegget var å bidra til en forståelse av det komplekse temaet, og til en konstruktiv holdningsendring gjennom mellommenneskelige møter. Ønsket med opplegget var også å bidra til en læringsprosess som skapte et bevisst forhold til samfunnet, og ikke bare assimilering og/eller fremmedgjøring. Dette ble en motvekt til den ensidigheten de møtte gjennom offentlig debatt og informasjon fra media.

Når filmen *Så langt har vi kommet ... dialog rundt kvinnelig omskjæring* ble vist etter de to oppleggene, satte den i gang en refleksjon omkring egen posisjon og rolle i den interkulturelle situasjonen arbeidet har medført. Fokuset i diskusjonen endret seg fra informasjon om loven og faktakunnskap om hva kvinnelig omskjæring er, hvor og hvorfor skikken praktiseres og

skadene som forårsakes, til ønsket om å forstå de folkegruppene som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring. Et annet tema som også fikk fokus i diskusjonen, var kommunikasjon. Gjennom denne tilnærmingen fikk vi ikke bare jobbe med emosjonelle reaksjonene, men også et dypere engasjement med et genuint ønske om å forstå for å komme i posisjon til å handtere møtet med gruppen bedre.

Visste dere at dere har lov til å ta abort?

Kvinnegruppen fikk en gang besøk av en somalisk sykepleier. Hun var veldig engasjert i arbeidet for å forebygge kvinnelig omskjæring i Norge. Hun var med i OK-prosjektet, og hun reiste rundt i landet for å informere om praksisen og mobilisere folk til å stoppe den. Noen uker tidligere ble kvinnene orientert om at hun skulle besøke kvinnegruppen for å informere om somaliske kvinners rettigheter i Norge. Da kvinnene hørte at sykepleieren skulle besøke gruppen, ble de urolige. De lurte på hva hun skulle fortelle dem. Selv om hun selv var fra Somalia, har det vært delte meninger om hennes måte å jobbe mot praksisen på. Noen i gruppen var imot hennes arbeidsmetoder. De sa blant annet: «Kampen mot kvinnelig omskjæring handler ikke bare om å løfte hånda og rope høyt, NEI TIL KVINNELIG OMSKJÆRING! Det er mange aspekter ved denne praksisen det bør tas hensyn til. I denne saken trenger vi litt tid, Rachel». Jeg spurte en annen kvinne i gruppen, både hva hun syntes om besøket, og hva hun mente om avisoppslaget om jevnlig kontroll av jentebarn for å hindre at foreldre omskjærer dem. Hun svarte: «Jeg blir veldig sint, Rachel, når jeg hører eller leser om slike oppslag på avis». Besøket valgte hun å ikke kommentere.

Sykepleieren kom på besøk. Kvinnene kom på møtet denne tirsdagen som vanlig. Barna fikk leksehjelp, og de som hadde ansvar for matlaging forberedte middagen. Etter måltidet trakk kvinnene seg tilbake til et annet rom for å høre på sykepleieren. Barna fikk ikke lov til å være med. De norske frivillige underholdt dem i den store salen. Hun startet møtet med en sang. Hennes stolte, flotte afrikanske stemme og trommen lettet spenningen i salen. Rommet ble fylt av stemning. Etter sangen viste hun en fem minutter lang filmsnutt om livet i Somalia før krigen. Somaliere i filmen snakket om hvor stolte de var av å være landets barn. Så kom det bilder av kjøretøy, bevæpnede unge menn, hus i ruiner og hus med veggene fulle av hull. I bakgrunnen spiltes musikk fra en kjent somalisk sangerinne. Det ble stille i salen. Noen av kvinnene gråt. Av hensyn til meg og lederen for Røde kors som ikke forsto somalisk, forsøkte

de så godt de kunne å formidle sine følelser og tanker på norsk – følelser knyttet til det som hadde skjedd i Somalia, og til deres liv i eksil.

Etter denne introduksjonen presenterte sykepleieren prosjektet hun jobber for i Somalia: «Female Genital Cutting, Mother and Children Care». Et prosjekt som er støttet av Sykepleierforbundet. Så gikk hun over til temaet hun ville snakke om, somaliske kvinners rettigheter i Norge. Hun spurte kvinnene om de visste at de hadde rett til å ta abort i Norge, og at de kunne få hjelp når de ble gravide? Hun fortalte om Amatheia, en organisasjon kvinnene kan gå til for å få råd angående graviditet og abort. To av de somaliske kvinnene rakk opp hånda og spurte henne om det også fantes en organisasjon som kunne avlaste dem med barnepass? De ønsket noen helger eller ettermiddager fri hvor barna kunne være sammen med noen som passer på dem. Til dette kunne hun bare si at hun ikke hadde noe svar. Hun visste ikke om Amatheia kunne hjelpe med barnepass. Det ble en stor diskusjon om hvem som kunne hjelpe dem. Noen nevnte Flyktningekontoret. En annen reagerte sterkt og fortalte at Flyktningekontoret flere ganger hadde avslått hennes søknad om støtte. I diskusjonen kom det fram at noen fikk støtte fra kommunen slik at de kunne besøke sine barn som bodde i utlandet eller andre steder i Norge. De som fikk støtte, påstod at det finnes mulighet for å få hjelp. Andre sa at de ikke visste noe om det, og heller ikke hva som skulle til for å få slik hjelp.

Sykepleieren spurte så om de kunne fortsette med det programmet hun hadde, hun ville gå dypere i temaet. Hun spurte kvinnene hvordan det var med deres egne følelser i forhold til det seksuelle. Hun spurte videre om det fremdeles var slik at kvinnen er der, så kommer mannen og "gjør seg ferdig" for deretter å gå og vaske seg? Eller om kvinnene også har krav på å få sitt følelsesmessige behov dekket i denne relasjonen? Det ble latter blant kvinnene. En reiste seg og sa at hun nå var blitt bevisst sine rettigheter og følelsesmessige behov. Hvis mannen hennes ikke tilfredsstilte henne, så skulle de skilles. En annen sa at det ikke bare er gjennom samleie at man kunne føle noe. Bare ved kroppsberøring kan man også føle noe. Det kom ingen flere kommentarer om dette temaet. Samtalen gikk i stedet tilbake til problemet med barnepass. Gruppen ble oppmuntret til å finne ut om Amatheia kunne hjelpe med barnepass ved behov.

Siden det ble snakket mye om barnepass, lurte jeg på hvorfor ikke deres menn hjalp til med å passe på barna? Hvor er mennene? Hvordan er kvinnenenes hverdag i det norske samfunnet?

Denne diskusjonen fikk meg også til å rette mer fokus på kvinnenens hverdagsliv. Det var cirka femten somaliske kvinner i gruppen på dette tidspunktet.

SK6 var ikke i den opprinnelige gruppen. Hun kom etter at samarbeidet med kvinneklinikken var avsluttet. Hun var mellom 25 og 35 år og kunne så vidt snakke norsk. Kommunikasjonen foregikk særlig gjennom tolk og smil. Hun var en humørspreder i gruppen. Jeg ble kjent med henne da vi startet med trening i kvinnegruppen, og jeg var i tillegg på besøk hjemme hos henne et par ganger. En gang inviterte SK6 hele kvinnegruppen til en bryllupsfest. To unge somaliere hadde giftet seg. SK6 og bruden ble kjent på asylmottaket der de bodde. Det ble arrangert to bryllupsfester. Den ene var med bruden og kvinnene og fant sted hos SK6. Den andre var for mennene og brudgommen og fant sted i voksenopplæringens lokaler.

SK6 bodde med sine tre barn i en vertikaldelt bolig. Kommunen betalte en husleie på NOK 10-12 000, - per måned. Hjemme viste SK6 meg et familiebilde. Hun fortalte at mannen enda var i Somalia, og at hun håpet de kunne gjenforenes snart. SK6 hadde tre barn. De to yngste barna gikk i forskjellige barnehager. Hver morgen måtte hun levere dem i barnehager som lå på hver sin kant av byen. Det eldste barnet gikk selv til en av grunnskolene i Tromsø. Når hun hadde levert ungene i barnehagene, måtte hun selv rekke egen skolegang på voksenopplæringen. Undervisningen startet tidlig på morgenen. Hun risikerte å bli trukket NOK 700,- fra støtten hun fikk fra flyktningkontoret hver gang hun ikke møtte til undervisning. Ordningen var en del av regjeringens politikk for å integrere flyktninger i det norske samfunnet. SK6 brukte mye buss fordi det var vanskelig å gå. Når det var is og snø på bakken var situasjonen enda verre. Da brukte hun barnevogn for å frakte varer fra butikken og til hjem.

Mange i kvinnegruppen kjente seg igjen i SK6 sin situasjon. En kartlegging av kvinnenens situasjon viste at over halvparten i kvinnegruppen var eneforsørgere. Antall barn per kvinne varierte fra ett til syv barn. Med dette bildet var det lett å forstå kvinnenens behov for barnepass og deres bekymring for barnas oppdragelse. Mange flyttet ofte for å bo i nærheten av slektninger eller landsmenn for å få litt hjelp med dette ansvaret. I gruppen hadde vi merket at det var mye mobilitet. Kvinnene flyttet hele tiden til andre steder i Norge eller andre land når som helst på året. Noen ganger uten å ta hensyn til barn som var på skolen. Det var nå lett å forstå hvorfor de gjorde dette.

På tirsdagsmøtene, fikk barna hjelp med skolearbeidet. Samtidig fikk de somaliske kvinnene muligheten til å praktisere norsk, og de fikk tilegnet seg annen type kunnskap om det norske samfunnet enn det de fikk gjennom bøker eller voksenopplæringen. Norske kvinner som var til stede, hjalp dem med å forstå og svare på offentlige brev. På disse tirsdagene kom somaliske mødre som hadde barn i skolepliktig alder. På grunn av fokuset rettet mot lekselesing mistet gruppen de som bare hadde små barn. De somaliske ungdommene tok ofte med seg sine norske venner til disse møtene.

Norske og somaliske kvinner møttes og snakket sammen, delte erfaringer og diskuterte forskjellige spørsmål i sine hverdagsliv. Tirsdagsmøtene hadde fanget interessen til både kvinnene, deres yngste skolebarn, og deres ungdommer. I hele perioden jeg hadde jobbet med denne problematikken, hadde de somaliske ungdommene vært usynlige for meg. Det var derfor med beundring jeg så de somaliske kvinnene stolt presentere sine unge tenåringsdøtre for meg når de nå for første gang kom til tirsdagssamlingene. Jeg spurte noen av dem hvorfor de valgte å komme på møtet. En av dem svarte at det var ting der som også var interessant for dem. Møtene bidro til å skape nærhet mellom kvinnene. Det ble etablert relasjoner som ga mange av oss adgang til nye områder i hverandres liv.

Med filmprosjektet og oppfølgingsprosjektet var det vanskelig å få kontakt med andre familiemedlemmer enn kvinnene. Det var ingen aktiviteter som var av interesse for de forskjellige aldergruppene da fokuset i disse prosjektene var forebygging av kvinnelig omskjæring. Det var vanskelig å bringe folk sammen for å snakke om praksisen. Fra norsk side møtte jeg ofte en voldsom reaksjon mot kvinnelig omskjæring, og hørte ofte at «dette er forbudt i Norge». Fra den somaliske siden møtte jeg taushet omkring praksisen. Ingen av holdningene bidro til å redusere den sosiale og kulturelle avstanden. Det var vanskelig å lære noe fra hverandre.

Kvinnenes ønske om å lære å lage norsk mat og de felles aktiviteter som ble satt i gang, bidro til å utvikle nær kontakt mellom oss i gruppen. Etter denne opplevelsen husket jeg en samtale jeg tidligere hadde hatt med en professor i historie, Drissa Diakité, fra Universitetet i Bamako, Mali. Dette var tilbake til da jeg startet med doktorgradsprosjektet. Han var gjesteprofessor ved

Visuelle kulturstudier ved Universitetet i Tromsø. Jeg diskuterte prosjektet med ham fordi Mali er et av de landene i Afrika hvor det forekommer kvinnelig omskjæring i sin mest ekstreme form. Mali er i tillegg et av de få landene som ikke har innført en straffelov mot praksisen. Myndighetene prioriterer opplysningsarbeid for å forebygge kvinnelig omskjæring. Hvis myndighetene skulle straffe folk for denne praksisen, ville det bety å sende hele samfunn i fengsel. Dette ville være helt umulig. Han sa: «Kvinnelig omskjæring kan ikke være inngangsdøren til et folk. Det må du huske, Rachel». Hans holdning var at man ikke kan endre holdninger og kulturelt betingede riter gjennom lovforbud og straff. Den gangen skjønnte jeg ikke hva han mente med dette utsagnet, men etter de erfaringene jeg nå sitter inne med, forstår jeg virkelig betydningen av det han sa. For å komme i posisjon til å gjøre noe med kvinnelig omskjæring var det nødvendig å skape en samhandlingsarena der de ulike gruppene kunne bli kjent med hverandre og skape bånd på tvers av kulturelle forskjeller. På en slik plattform av trygghet og samhandling kan holdningsendring og endring av kulturell praksis bygges.

Rundt år 2006 ble det i Stortinget diskutert muligheten for å ta i bruk underlivssjekk som metode for å hindre at jenter omskjæres. Samtidig opplevde vi i prosjektet nær kontakt med kvinnene og deres barn. Som Aud Talle kommenterte i en av våre diskusjoner, utgjorde dette sosiale samværet en indirekte kontroll i forhold til utføring av kvinnelig omskjæring.

Å skape felles forståelse: bunad, kvinnelig omskjæring og mat

Jeg var på vei til Oslo for å delta på et seminar om evaluering av norsk bistand i oljesektoren. Under hele flyturen tenkte jeg på undervisningen jeg skulle holde for jordmor- og helsesøsterstudenter uken etter. Jeg tenkte på hvordan jeg kunne dekke temaet med bare tre timer til rådighet. Hvor skulle fokuset være? På det medisinske aspektet, på det kulturelle aspektet, eller på kommunikasjonsaspektet? Mens jeg tenkte på dette, kom jeg fram til en helt ny tilnærming gjennom å framsette følgende påstand: «Fra i dag av er det forbudt å bruke bunad». Jeg tenkte på hvordan nordmenn ville reagere hvis noen plutselig hadde gitt dem et forbud mot å bruke bunad. Jeg lette hele tiden etter norske fenomener som kunne skape en forståelse for kulturen knyttet til kvinnelig omskjæring. Jeg kom på en samtale om bunad jeg hørte på jobb. For første gang fascinerte bunadstemaet meg. Samtalen gikk slik: «Nordlandsbunad er så fint!» Det var det eneste jeg hørte av det som ble sagt. Setningen kom fra en voksen mannlig norsk kollega. Det han sa minnet meg om SK1 sin kommentar: «Dette

er så fint på somalisk». Kanskje bunad kunne være en inngangsdør i kommunikasjon om og forståelse av kvinnelig omskjæring? Kommentaren om bunad vekket min nysgjerrighet slik at jeg ville vite mer om drakten og dens betydning. Jeg fikk vite at noen bunadstyper kunne koste NOK 50.000,- å anskaffe seg! En kollega fortalte at hun begynte å samle sølv til bunaden sin fra hun var 10 år, og at den hadde en spesiell betydning fordi den var sydd av tanten hennes. Jeg satt stille og lyttet til det de sa. Jeg så med et nytt blikk på en drakt som før virket rar for meg. Det skjedde noe med mine følelser og reaksjoner i forhold til bunad etter denne samtalen.

Mine reaksjoner på bunaden strekker seg langt tilbake i tiden, til barndommen. Holdningen til drakten, at den var rar, stammer fra de voksne hjemme i Kamerun. Det var kommentarer som falt da de så norske misjonærer med disse draktene i kirken. Folk visste ikke i hvilken anledning de brukte drakten, og den falt ikke i smak. Folk så misjonærene med drakten på når de var på vei til kirken. I Norge lærte jeg at drakten brukes i store anledninger som dåp, konfirmasjoner, bryllup og 17. mai. For meg vakte drakten mer ubehag i Norge fordi den klassifiserte mennesker ut fra geografisk tilhørighet. Hvert område har sin drakt.

Konfirmasjon er et ritual som organiseres for ungdommer når de kommer i 15-årsalderen. I den menigheten jeg hørte til, ble dette ritualet arrangert for over 100 ungdommer hvert år. Når man ikke hører til en av disse gruppene, og ikke har noen forståelse av ritualet, kan man føle seg fremmed i dette fellesskapet. Det har ofte vært ubehagelig og forsterket mine negative følelser knyttet til bunaden som symbol. I Norge har konfirmasjon vært sett som overgangsrite mellom voksen og barn. Opprinnelig er dette en kristen tradisjon for å bekrefte dåpen. Etter hvert er det kommet protester mot det religiøse innholdet i overgangsriten, og man har utviklet en humanistisk konfirmasjon.

Figur 4: En 15 år gammel konfirmant i bunad



Kilde: Karen Strandenæs, familiebilde

Historisk har konfirmasjonen vært en viktig overgangsrite i Norge. Man ble ikke anerkjent som fullverdig medlem av voksensamfunnet før man hadde stått til konfirmasjon. Man fikk ikke gifte seg eller ta seg arbeid og ble gående som en «halvtomsing» hjemme hos foreldrene. Dersom noen ikke ble konfirmert, var det en skam for familien. Etter hvert ble denne strenge konsekvensen av riten svekket. Likevel har «høring» vært en viktig del av selve konfirmasjonen helt opp i moderne tid. Etter hvert som kirkens posisjon ble svekket, ble det mer akseptert å ikke la seg konfirmere, eller få dåpshandlingen bekreftet. Det var likevel et sterkt behov for den markeringen fra barn til voksen som konfirmasjonen representerer. Dette har resultert blant

annet i at det er blitt laget et humanistisk alternativ. På denne måten kan man si at man har beholdt en rite som opplevdes som en viktig symbolhandling, men det opprinnelige innholdet er blitt erstattet.

Påstanden om at man kan sammenligne konfirmasjon med kvinnelig omskjæring, er ikke anerkjent. Men det er min påstand at utviklingen i konfirmasjonsritualet i Norge har relevans for en tilnærming til endring i omskjæringsproblematikken. Konfirmasjonen har gått fra å være en viktig kristen handling, til å bli en markering fra barn til voksen. Tradisjonen er til og med flyttet ut av en kirkelig ramme og praktiseres også på et humanistisk grunnlag. På samme måte kan en tilnærming til endring i kvinnelig omskjæring være å beholde tradisjonens uttrykksform, men erstatte det fysiske inngrepet med en symbolhandling.

I den neste undervisningsøkten med helsesøstre og jordmødre benyttet jeg anledningen til å fortelle om mitt ubehag i forhold til bunad og spurte om de kunne hjelpe meg å forstå hva en bunad er, og hva slags betydning den har for nordmenn.

Fra gruppen kom følgende svar:

Bunad representerer:
<ul style="list-style-type: none">• Røtter• Stolthet – over det man er• Symbol på hvor man hører til• Identitet• Mangfold• Fellesskap• Kultur• Tradisjon• Praktisk løsning• Valg

Tabell 3: Beskrivelse av Bunad

Det som slo meg i disse definisjonene, var den abstrakte formen av denne beskrivelsen og de symbolske verdier som ble tillagt drakten. Beskrivelsen var forskjellig fra den jeg hadde. Bunaden var først og fremst en tung, mørk drakt, laget av et rart, sandaktig og grovt tøy. På drakten henges det små runde metaller. Jeg spurte om de kunne beskrive bunaden helt konkret, hva man ser. Da kom det følgende beskrivelse:

Bunad er:

- Stakk eller skjørt
- Vesten
- Skjorte
- Sølje av sølv eller tinn
- Forkle
- Sjal
- Bunadscape
- Bunadsko
- Strømpe med riktig farge
- Bringeklut
- Broderi/ perlebroderi

Tabell 4: Konkret beskrivelse av Bunad

Etter denne konkrete beskrivelsen av bunaden var det slående likhetstrekk mellom bunad og kvinnelig omskjæring, både gjennom at begge hadde rom for variasjoner, og gjennom den betydningen de hadde for den enkelte. Jeg laget en tabell som viser likhetstrekk og variasjoner. Slik ble bildet:

Bunad	Kvinnelig omskjæring
<ul style="list-style-type: none"> • Røtter • Stolthet – av det man er • Symbol på hvor man hører til • Identitet • Mangfold • Fellesskap • Kultur • Tradisjon • Praktisk løsning – valg? 	<ul style="list-style-type: none"> • Røtter • Stolthet – av det man er • Symbol på hvor man hører til • Identitet • Mangfold • Fellesskap • Kultur • Tradisjon • Praktisk løsning – valg?
Tøy og ting	Kropp

Tabell 5: Sammenligning av Bunad og Kvinnelig omskjæring

Jeg satte opp de punktene de kom med, og viste den betydningen bunaden har for mange i Norge. Jeg spurte dem hvordan de ville reagere hvis noen plutselig hadde gitt dem forbud mot å bruke bunad? Studentene så likhetstrekkene mellom egen og fremmed kultur, og erkjente at kommunikasjon var viktig for å få en felles forståelse av utfordringene knyttet til kvinnelig omskjæring. Det var spennende å se at dette kunne være en nyttig tilnærming i arbeidet.

Senere fikk jeg følgende beskrivelse vedrørende bunad: “Alt må være rett/riktig». Bunadsnemnda bestemmer hvordan ting skal være. Når det lages ny bunad, skal det godkjennes av bunadsnemnden (et slags «bunad politi» ble jeg forklart) og jeg fikk vite at Husfliden-butikkene kan gi meg mer informasjon om dette. I et lørdags VG, mai 2005, leste jeg denne overskriften: *Stolte av å være norske ... mens vi er uenige om det meste ellers. Bunadsbarn: På nasjonaldagen stiller Kaja og Susanne gjerne i flotte barnebunader og vifter med det norske flagget.* Med disse forklaringene lurte jeg på hvor gammel bunaden egentlig er? Når begynte norske kvinner å bruke drakten, og når ble bunad et bevisst symbol på noe? Jeg ble fortalt at det er en bakgrunnshistorie til hver bunad. Nordlandsbunaden for eksempel kom rett etter

krigen. Ofotenbunaden er lokal og er nettopp godkjent for Ofoten. Broderiene på bunaden består av mønster som er gjenskapt fra historiske drakter funnet i området, samt blomster som er typiske for naturen i Ofoten. Under en konfirmasjonsmiddag snakket jeg med en annen gjest om kvinnelig omskjæring. Jeg benyttet anledningen til å sammenligne bunad og kvinnelig omskjæring. Da lærte jeg at ikke alle norske kvinner har eller liker bunad. Poenget med å trekke noen paralleller mellom bunad og kvinnelig omskjæring var å få en bevisstgjøring av kompleksitet og flyktighet i disse to fenomenene.

Jeg avsluttet undervisningsøktene med et annet norsk fenomen, lutefisk. Norsk mattradisjon ble brukt som eksempel for å få deltakerne i undervisningene til å se og forstå egne emosjonelle reaksjoner. Det er viktig å kunne gjenkjenne emosjonelle reaksjoner, og å kunne skille disse fra holdningsskapende arbeid. Lutefisk er en tradisjonell norsk matrett som serveres med stolthet. Jeg som kommer fra Afrika kjente ikke til denne tradisjonen med lutefisk. Jeg har i stedet lært andre mattradisjoner. Hos oss har vi noe vi for eksempel kaller for slimet mat. Slimet mat er rart for nordmenn, og det samme gjelder lutefisk for de som ikke har denne tradisjonen.

Lutefisk er tørrfisk av torsk som har vært behandlet på en spesiell måte, slik at fisken endrer konsistens. For fremmede som får lutefisk servert for første gang, kan opplevelsen nærmest være traumatisk. Synet av fisken på bordet, lukten, den dansende «geleaktige» konsistensen og smaken. Dette forsterkes av å høre nordmenn som sier: «Dette er veldig godt». Jeg lurte på om dette virkelig var godt, eller om det var en måte å overbevise og overtale gjesten til å smake på maten. Er ikke lutefisk farlig for helsen? Hvilken effekt har den på kroppen? En ting som er sikkert, er at lutefisk ikke er lett å spise for en fremmed. Hvordan skal nordmenn få en fremmed til å smake, spise og like lutefisk? Hvordan skal de få dem til å velge lutefisk framfor den slimete sausen de er vant til? Mitt svar på disse spørsmålene var at hvis de klarte denne oppgaven, kunne de klare å forebygge kvinnelig omskjæring. Hvordan kunne jeg dra denne sammenligningen? Min tilnærming er at det ikke nytter å komme med forbud eller påbud når man ønsker å få til en forandring i folks kultur. Det krever en helt annen prosess som involverer og likestiller istedenfor å ekskludere og fordømme.

Å jobbe med disse emosjonelle reaksjonene bevisstgjorde meg også på egne fordommer, stereotypier og etnosentrismen omkring temaet kvinnelig omskjæring. De sosiale reglene man

har lært, er koblet sammen i repertoarer og utgjør folks grunnlag for samhandling og bakgrunn for fortolkning av andre. Disse reglene og repertoarene er forhandlet og bekreftet, og de endres i skiftende sosiale kontekster. Reglene organiserer ikke bare hva folk ser, de organiserer også folks ideer om andre og seg selv. Repertoarene styrer folks holdning i de forskjellige situasjoner og hendelser de deltar i. Reglene styrer måten folk tenker på, og gradvis endres oppfatningen om hvem de er og hva de vil være, deres identitet endres. Selvbildet defineres ut fra det repertoar av reglene som utgjør en identitet (Goffman, 1992). Hvis identiteten var en mynt, ville den ene siden hatt emosjonene mens den andre siden besto av sosiale regler. De sosiale reglene som styrer folks holdning, er internalisert. På samme måte som vi ikke behøver å tenke på ord og bokstaver når vi snakker, tenker vi ikke på sosiale regler når vi agerer i dagliglivet. Det sett av regler som skaper folks identitet, er også deres antenner, sensitivitet og sårbarhet i forhold til samhandlingspartnere i samfunnet. Mennesker føler seg ydmyket når deres følelse av verdighet ikke bekreftes. Det er den enkeltes vurdering og tolkning som bestemmer om de får en opplevelse av ubehag, eller om verdigheten trues. I møtet omkring kvinnelig omskjæring snakkes det sjelden om refleksivitet. Det snakkes heller ikke om hvordan de som initierer forebyggingsarbeid eller forsker på praksisen, lar egne holdninger og egen kunnskap styre deres holdning og relasjon til fenomenet. Det som ofte skjer, er at man har fokus på "de andre", de som tradisjonelt har hatt denne praksisen.

Selv om det ikke er legitimt å snakke om at profesjonelle utøvere (forskere, helsearbeidere eller andre) lar seg påvirke av følelser i sitt arbeid, vekkes det så sterke følelser i møtet med kvinnelig omskjæring at dette likevel har fått overskygge den avstand og objektivitet som man som forsker tilstreber. Når jeg som forsker påpeker dette og utfordrer fagmiljø og samfunnet til å se objektivt på kvinnelig omskjæring, der utøvernes samlede opplevelse med både smerte og fest blir like viktige deler, møter jeg stor motstand.

Hvordan kan praktiserende og motstandere av praksisen møtes? Christian Egge hevder i sin artikkel, *Det anerkjennende blikket*, at det finnes et sted inne i hver av oss, som kan åpnes for andre, det er ei dør som lar oss tre ut og lar andre tre inn. Verdighet og menneskelighet er en egenskap eller en evne, en åpenhet ovenfor den andre. Å bruke symboler, bilder og fantasifulle begreper er en berikelse av våre tankeprosesser som kan berøre våre hjerter og knyttes til

menneskets bevissthet uansett hvilken bakgrunn han eller hun har (Egge, 2007). Symboler, som for eksempel lutefisk og bunad, har mulighet til å skape forbindelser på tvers av grensene.

Oppsummering

Kapitlet viser utfordringen ved prosjektorganisering som er en midlertidig innsats, og som ikke nødvendigvis vil lede til permanent etablering av strukturer. Da filmprosjektet var over og de somaliske kvinnene hadde fått levert sitt dokument til kvinneklinikken, hadde vi et avsluttende møte som i praksis oppløste gruppen. Jeg og den somaliske farmasøyten var begge ressurspersoner i arbeidet for forebygging av kvinnelig omskjæring, og vi var begge innvandrere. Vi hadde en felles tilknytning til Universitetet i Tromsø, og når vi møttes der, fortsatte vi diskusjonen rundt kvinnegruppens betydning for integrering og forebygging. Ut fra dette tok vi et felles initiativ for å re-etablere kvinnegruppen. Vi fikk med oss helsesøster for flyktninger som hadde stor tillit i den somaliske kvinnegruppen. Av oss tre var det hun som hadde den nødvendige autoritet for å få samlet gruppen igjen. Organiseringen var en utfordring fordi gruppen ikke lenger kunne knyttes til helsestasjonen. Dette ble løst gjennom at Røde Kors tok over ansvaret for å drifte gruppen.

I undervisningen jeg hadde knyttet til videreutdanningstilbud ved UiT, ønsket jeg blant annet å formidle erfaringene jeg hadde tilegnet meg gjennom prosjektene. Det handlet både om overgangen mellom prosjektorganisering og videreføring av kvinnegruppen, men ikke minst om kommunikasjonsutfordringene i møtet mellom innvandrere og helsepersonell.

Ironisk nok ble jeg selv utsatt for de samme mekanismene. Det var langt mer utfordrende enn antatt å få studentene til å se hvordan en fordømmende og kulturelt diskriminerende kommunikasjonsform ikke åpnet opp for den nødvendige krysskulturelle dialogen som kan bidra til holdningsendring og felles forståelse. Ved å gå en omvei gjennom min film som viser en innvandrers stereotype oppfatning av nordmenn, satte jeg i gang en reaksjon som bidro til at studentene klarte å ta et annet perspektiv der de ble konfrontert med sine egne fordommer og stereotype oppfatning av kvinnelig omskjæring. Det var ikke nok å få studentene til å anerkjenne egne oppfatninger, de måtte i tillegg lære å håndtere egne følelsesmessige reaksjoner knyttet til praksisen og til samhandlingen med praktiserende grupper. I denne prosessen innså de at de hadde behov for en annen type kunnskap og kompetanse enn den de

hadde tilegnet seg gjennom det medieskapt bildet av hva kvinnelig omskjæring er. De begynte å etterspørre en annen type kunnskap som ga et mer helhetlig bilde av praksisen. Jeg kunne bidra ved å bruke mine erfaringer som viser til kompleksitet av temaet.

Kapittel 7

MOTSETNINGER OG PARADOKSER VED KVINNELIG OMSKJÆRING

Kapittelet redegjør for motsetninger og paradokser i feltet. I mitt forskningsarbeid så jeg at ulike oppfatninger av kvinnelig omskjæring levde side om side. Den offisielle norske oppfatningen ble signalisert gjennom språklige uttrykk som lemlestelse, lovbrudd og undertrykking, og de somaliske kvinnenes oppfatning ble kjennetegnet av en stolthet som overskygget smerten. Hvordan kom de ulike oppfatninger til uttrykk, og hvordan påvirket de arbeidet med å forebygge praksisen? Jeg argumenterer for å ta i bruk en tilnærming som tar hensyn til disse motsetningene og paradokser i forebyggingsarbeidet, særlig tydeliggjøre de dilemmaene som kan oppstå og plassere dem i en sosial sammenheng.

En sensuell dans

I løpet av prosjektarbeidet holdt den somaliske kvinnegruppen flere fester, sammenkomster og tilstelninger. Det var både Iid (en fest, for å markere slutten på den muslimske fastetiden), 17. mai-feiring, bryllup og andre festlige samvær med god mat, musikk og dans. Jeg ble invitert til noen av disse arrangementene. Noen ganger ble jeg bedt om å filme for dem. Arrangementene fant ofte sted i barnehagens lokaler, eller andre lokaler leid for anledningen. Hver gang opplevde jeg at kvinnene gledet seg til arrangementene. De brukte mange dager på å forberede festene. Det ble laget og servert forskjellige typer mat, som ulike retter med lammekjøtt, ris, salat, kake, og norske pølser. Det ble spilt somalisk musikk, det var dans og glede. De somaliske kvinnene, deres små barn og samarbeidspartnere (kvinner) var til stede. Verken ungdommer eller menn var med på festen. Dansen kom etter måltidene. De vekslet mellom å synge selv eller sette på musikk. Jeg ble fortalt at noe av musikken som ble spilt, også brukes i bryllup.

Jeg vil beskrive en dans kvinnene framførte. De startet med å forme en sirkel, og sto med ansiktene rettet mot hverandre. En av kvinnene tok et tøyestykke fra drakten sin, svøpte det rundt hoftene og knyttet det sammen foran slik at de sammenknyttede endene symboliserte mannlige kjønnsorganer. Mens alle sang, gikk hun inn til midten av sirkelen og danset ved å svinge hoftene fra side til side. Etter en kort stund gikk hun dansende mot en av kvinnene i sirkelen,

stoppet foran henne og utførte fire eller fem raske bevegelser med hoften, denne gangen i en bevegelse som gikk frem og tilbake, så stoppet hun. Det ble latter i gruppen. Den dansende kvinnen tok plass i sirkelen, og en annen kvinne tok hennes plass i midten. Dansen fortsatte slik så lenge de orket, og den hadde et klart erotisk preg. I denne dansen viste kvinnene en frihet og en ertende lek med seksualitet og kjønnsrollemønster som man ellers ikke så i hverdagen.

Når jeg snakket om kvinnelig omskjæring som tema, ble jeg ofte konfrontert med en del av de samme spørsmålene fra etniske nordmenn. Hvordan kan de utføre samleie? Hvordan klarer de å få barn? De som stilte spørsmålene hadde kroppsspråk og ansiktsuttrykk som gjenspeilet hva de tenkte om temaet. Deres forståelse av kvinnelig omskjæring var sterkt preget av den smerten og de grusomhetene de så i riten. På den andre siden møtte jeg de somaliske kvinnene som sang, danset og lekte med «erotiske» bevegelser til tross for smerte som ofte forbindes med samleie for de omskårne. I samtaler og diskusjoner knyttet til kvinnelig omskjæring var uttrykk og språk preget av stolthet og styrke. Frustrasjon og sinne kom bare til uttrykk i fortvilelse over det norske helsevesens mangel på kunnskap og forståelse. De somaliske kvinnene var opptatt av å bevare sitt kjønn uendret, de hadde ingen motivasjon for å bruke fødsel som påskudd for å bli åpnet. De var tvert imot opptatt av å endre rutinene hos norske helsearbeidere slik at de kunne bli møtt positivt i forhold til sitt ønske om å beholde et lukket kjønn. Hvordan kan vi forstå dette paradokset?

I den tidligere beskrevne dansen så jeg noen paralleller til karnevalsfest. Karneval er en folkelig fest hvor gjeldende sosiale former og/ eller offisielle krefter kan snus på hodet og utfordres. Ervind Goffman (1992/1959) framhever i sin analyse av sosialt liv at sosiale virkeligheter består av bestemte former som mennesker må beherske for å fungere i samfunnet. De omgangsformene, situasjonene og rollemønstrene som mennesker forholder seg til, er styrt av bestemte forventninger ut fra normer. I det en sosial form demonstrativt oppløses og antar en annen form, kan den være del av en karnevalinversjon. Normalt innebærer påfallende brudd på sosiale former et visst element av usikkerhet og risiko for deltakerne, men på en karnevalarena er deltakerne innforståtte med bruddene (Kjus, 2004). Noe av det som er viktig med karneval er muligheten til å endre kontekst, å overkomme organisatorisk struktur og hierarkiske maktforskjeller som opererer som barrierer i forholdet mellom samfunnets medlemmer. Folk som vanligvis er atskilte med ugjennomtrengelige hierarkiske barrierer kan gjennom en

karnevalkontekst bevege seg og oppføre seg fritt. I denne konteksten kan folk fri seg fra det etablerte samfunnets normer og relasjoner, og det bestående hierarkiet blir snudd på hodet. De hierarkiske rangordningene og sosiale forskjellene oppheves, og alle forenes i karnevalsatteren. For å forsterke frihetsfølelsen brukes masker og nye identiteter. Gjennom å ta på masker trenger man ikke lenger å beskytte seg, all frykt og skam kan legges bort og erstattes av glade og lekende karnevalsmasker (Saur, 2007). De somaliske damene får i sin fest og dans en tilsvarende situasjon, en karnevalarena, der de kan leke med og utfordre kjønnsrollemønster. I en annen kontekst vil det være helt utenkelig og sosialt uakseptabelt å utføre de handlingene som ble framført i dansen.

Den russiske litteraturforskeren Mikhail Bakhtins analyse av middelalderens og renessansens karnevalstradisjon ligger til grunn for min forståelse av karnevalsfeiring. Den folkelige latterkulturen sto i opposisjon til den alvorlige og offisielle, kirkelige og føydale kulturen i middelalderen. I middelalderen var samfunnet delt inn i fire stender: bøndene, borgere, adelen og geistligheten. Et opprykk fra en lavere til en høyere stand var vanskelig. Adelen undertrykket til sine tider bønder og borgere, en ordinert biskop tyranniserte både sine prester og det troende legfolk. Når menneskeverdet i middelalderen til sine tider ble tråkket på, gikk det ut over selvfølelsen. Karnevalsfeiringen var en sunn ventil for misnøye og begrenset livsfølelse. Under disse feiringene fikk de undertrykte kompensert for sin underlegenhetsfølelse – ved satire, sanger, opptog, handlinger og ikke minst ved rollebytte. Ingen ble straffet for den beske kritikken de rettet for høyere instanser, bare satiren skjedde i humoristiske former.

Stendersamfunnet gikk i oppløsning, klassesamfunnet overtok. Misnøyen med politikere, industrimagnater og arbeidsgivere ulmer nå som den gang, og kan blant annet få full utblåsning ved at de undertrykte blir narrer og kan si, synge, og gjøre hva de vil. Gjennom tidene har kvinner følt seg undertrykt av menn, og i karnevalkonteksten kommer en motreaksjon der underlegenhetsfølelser kompenseres ettertrykkelig (Müller, 2001).

I karnevalet fortøner livet seg som en fest organisert etter latterens og kroppens prinsipper. Festen er, for Bakhtin, en primær form i all menneskelig kultur. Festen er ikke bare en pause i arbeidet, men har en dypere betydning og må tilføres noe fra et åndelig mål. Dette høyere målet er for karnevalfesten en feiring av livet i materialistisk, helhetlig forstand (Winkelman, 2009).

I likhet med Bakhtins skildring av karneval, kan kvinnes dans forstås som et omvendt bilde av samfunnets struktur. Selv om kvinnes feiringer ikke var like store som karnevalsfeiringer, ga festlighetene rom for en annen form for samhandling som ellers ikke var mulig i formelle situasjoner hvor autoritære barrierer var opprettholdt. Dansen hadde trekk som er karnevalistiske. Med dette menes at den tilbyr en alternativ verden med kvinnes utkledding, iscenesetting av mannsroller, den erotiske bevegelsen, lek og latter. Som motbilde utgjør dansen en anti-struktur og avdekker strukturen, slik en bakgrunn framhever et bilde. Latteren røper alvor, og endringen fremhever det konstante (Tordsson, 2003).

Karneval som uttrykk for livsglede

Karnevalsfeiringen tjener ikke bare som ventil for oppsamlet aggresjon mot makten i samfunnet. Den åpner også for livsglede. Den franske filosofen Henri Bergson (1971) har i sitt arbeid om latteren (*Le Rire*), fra 1900, en liknende tankegang der bevegelse er det frigjørende element. Bevegelsen er et grunnleggende livsbehov for alt levende og står i kontrast til det stivnede eller fastlåste. Spenning og elastisitet er komplementære krefter som driver samfunnsutviklingen framover. Mennesker er avhengige av disse to kreftene for å overleve. Mennesket og samfunnet er utsatt for spenning, noe som krever elastisitet. Et perspektiv som Bergson trekker inn i sin filosofi, er tanken om at latter er kulturmenneskets korrektiv av det stivnede. Latteren kan som sådan være en straff. Latteren er sosial. Flokken som ler straffer den som skiller seg ut, den som har stivnet og isolert seg. Mennesker frykter latteren og innretter seg derfor i flokken igjen (Winkelman, 2009).

Er dansen og leken en måte å komme forbi begrensninger i det tradisjonelle institusjonelle liv med sine maktbarrierer, hierarki, og roller? Kan det skapes et handlingsrom i de situasjonene der barrierer brytes ned, og noen av reglene og normene suspenderes, slik at utfordringene som ligger i endring ikke utgjør en så konfronterende trussel mot det etablerte? Kan man utnytte dette i forebygging av kvinnelig omskjæring?

I vanskelige situasjoner kan humor være en hensiktsmessig mestringsstrategi. Humor er en egenskap som kan bidra til å skape litt avstand og redusere spenning i situasjoner hvor psykisk press er stort (Mechanic, 1991). Glede, hevder Marilyn French (2011), er knyttet til humor og overraskende handlinger. Den er knyttet til skapende innsikt og ny erkjennelse, til mening som

vokser fram av det tilsynelatende meningsløse, til vekstfylte prosesser, og til opprørets klare stemme. Glede kan også være et resultat av møtet med det ekte i mennesker, ofte etter perioder med motstand og smerte. Kraften som ligger i gleden kan bidra til å sette i gang prosesser, som igjen kan skape hull i maktsystemer og undertrykkende strukturer, og gi ny kraft til å leve videre. Glede utelukker ikke alvorlige gjøremål og intensjoner. Det er ofte gjennom dette man opplever glede (Ellingsæter, 1999). Etter markeringen der kvinnene danset sin sensuelle dans, sa en av de somaliske kvinnene: *Det var fint i dag. Vi må møtes oftere. Vi må gjøre andre ting enn å sitte inne alene der alt vi har er telefonen til familien i hjemlandet. Sier kvinnens ønske noe om kraften i glede?*

Kvinnelig omskjæring forbindes ofte med patriarkatet. Etter *Store norske leksikon* brukes ordet patriarkat om samfunnsformer som er sterkt mannsdominert, for eksempel ved at familiefedrene tar de viktige avgjørelsene i husholdet, i det økonomiske og politiske liv, og i samfunnet ellers. Patriarkatet er teorien om at alle menn er overordnet alle kvinner. Det representerer en strukturell urett mot kvinner som gjør at de ikke kan leve sine liv etter egne valg. Patriarkatet defineres vanligvis som mannsmakt på samfunnsnivå (makronivå), som et system for menns systematiske utøvelse av makt og dominans over kvinner. Dette er også relevant på mikronivå der menns undertrykking av kvinner kommer fram i nære relasjoner. I et slik system kan gleden være en viktig grunn til å holde seg i live. Den vekkes ikke først og fremst ved tingenes kvantitet, men ved deres kvalitet. Glede kan vekkes ved forskjellige opplevelser som samvær med andre, arbeid og hvile, intellektuell stimulering eller sanselighet. Ofte kan bare det å bevege seg og kjenne friskluft mot ansiktet være nok.

Opplevelse av glede krever at man er beredt, at man har en nærværelse og en hengivelse til øyeblikket. Det første steget mot å miste seg selv er å flykte fra det egentlige, og fornekte egne ønsker og behov. Å gå på tvers av gleden, er å gå på tvers av det beste i seg selv. Eksistensialismen krever at man skal være tro mot seg selv og ta ansvar for sin egen sannhet. Plikt, dyd og troskap innebærer derimot å gi slipp på seg selv og godta makthavernes bilde. Dette fører til undertrykte mennesker som blir objekter i en subjekt-objekt-relasjon. Derfor kan det første skrittet mot frigjøring være å forholde seg til gleden som rettesnor. Smerten er også en del av livet. Gleden krever at man er åpen, og da er man også åpen for smerte (French, 2011; Ellingsæter, 1999).

I en annen markering sammen med de somaliske kvinnene, opplevde jeg en ny situasjon som kan belyse dette. Mens kvinnene danset, dro SK12 toppen sin ned slik at deler av brystet vist. Der og da var gesten morsom. Det var latter i gruppen. Kvinnene var glade og frie i denne konteksten. Denne dagen var det ingen reaksjon på det kvinnen gjorde. Jeg redigerte materialet til en kort film som jeg ga til lederen for kvinnegruppen. Da de så filmen ba de meg fjerne scenen med kvinnebrystet. Jeg ble også kontaktet av andre i kvinnegruppen som ba meg om ikke å vise denne scenen. Reaksjonen kom ikke fra SK12 selv, men fra andre i gruppen. Kort tid etter denne hendelsen ble det færre og færre som kom til lørdagsmøtene. Da jeg lurte på hvorfor det var så få som kom, svarte de at det var satt opp Korantime på det samme tidspunktet som vi pleide å møtes. Mange valgte å følge Korantimen.

Plikt, dyd og troskap er sterkt forankret hos de somaliske kvinnene. Disse verdiene er tett forbundet med kjønnsroller, og det å bryte ut av et mønster eller gi seg selv frihet fra disse verdiene er sterkt forbundet med skam, ikke bare for den det gjelder, men for hele familien. For å komme i posisjon til å få til endring som bryter med kulturtradisjoner, må man møte dem i en situasjon der dyd, plikt og troskap ikke preger dialogen. I situasjonen der SK12 blottet brystene under dansen, var det en karnevalkontekst der oppførselen ble akseptert av alle. Da hennes handling ble filmet og vist fram utenfor konteksten, var det ikke lenger noen aksept for handlingene, og det medførte sanksjoner for gruppen.

Noen måneder senere var jeg invitert til 17. mai-feiring hjemme hos en av kvinnene. Da så jeg at ikke alle kvinnene var tilstede. Jeg ble fortalt at de valgte å feire 17. mai i moskeen. Der var en alternativ feiring til kvinnenenes arrangement. Forklaringen de ga var at "kvinnegruppen ikke var bra". Det ble referert til hendelsen hvor en av kvinnene viste brystet. SK12 kom ikke selv til kvinnenenes arrangement. Hun var blant de som kritiserte kvinnegruppen for "ikke å være en bra gruppe".

For de som var tilstede ble det en fin markering av dagen med god mat, drikke, is, osv. Kvinnene satt og pratet sammen. Innimellom ropte de somaliske kvinnene «Hurra, Hurra!» og viftet med norske flagg. Mens de gjorde det, pekte flagget ned mot gulvet. Hver gang gikk en av de norske samarbeidspartnere og snudde flagget opp uten å si noe. En liten handling med stor betydning.

Jeg merket dette fordi jeg tidligere var blitt fortalt at flagget alltid skal peke oppover. Visste de somaliske kvinnene om dette? Visste de hvorfor flagget bestandig skulle peke oppover? Var deres handling ubevisst? Handlet det om uvitenhet eller etteraping (på engelsk «mimicry»)? Hvorfor holder nordmenn flagget høyt hevet? De somaliske kvinnene etterapet ved å rope hurra og vifte med flagget, men de kjente ikke symbolikken i det å holde flagget høyt hevet – og dermed ble det feil for de norske samarbeidspartnerne. Denne ikke-verbale kommunikasjon foregikk under hele feiringen.

En junidag, en måned senere, møtte jeg SK12 i Tromsø sentrum. Det var et underlig syn: Hun var godt kledd i hijab, hun holdt en fiskestang og var på vei til en båt for å dra på fisketur som skolen (Voksenopplæringen) arrangerte. Synet av en kvinne i hijab med fiskestang var fremmed. Den kombinasjonen vekket en rar følelse. Synet var så fascinerende at en forbigående mannlig turist som hørtes amerikansk ut, spurte om han kunne ta bilde av henne med fiskestangen. Det fikk han lov til. I kvinnegruppen kunne SK12 være dominerende. Hun bestemte hvilken type mat som skulle kjøpes til måltidene. Hvis det ble kjøpt et annet merke så ble ikke maten brukt. Det riktige merke måtte kjøpes. Hvis hun ikke fikk viljen sin, trakk hun seg fra aktivitetene i kvinnegruppen. Jeg forventet noen ganger at hun skulle bli satt på plass av andre somaliske kvinner i gruppen, eller av hun de fleste anså som leder i gruppen. Men det skjedde ikke. Det virket noen ganger som om SK12 var lederen. En måte å vise respekt på er å la den eldste fordele maten som er igjen etter en feiring. Til min forbauselse tok SK12 denne rollen.

SK12 fortalte en gang hvordan hun klarte å leve på asylmottak med andre flyktninger, både menn og kvinner fra andre land. Som en gift muslimsk kvinne og mor levde hun med håp om å bli forent med sin mann som enda var i en flyktningssleir i Afrika. Det var felles toalett på asylmottaket. Hun syntes ikke det var praktisk. Det var heller ikke mulig å klage for å bli flyttet til et annet hus eller en annen leilighet der hun som kvinne slapp å dele toalett med menn. For henne ble løsningen å bruke en bøtte som do på sitt eget rom. Dette mislikte de som hadde ansvar for mottaket. Kvinnen fikk til slutt tildelt en egen bolig. Da jeg sist møtte SK12, fortalte hun at mannen var kommet til Norge, hele familie var samlet. Nå var det ikke lenger noe som bandt dem til Somalia, og de hadde ikke noe ønske om å reise tilbake.

Dette var den samme kvinnen som viste brystet da hun danset, som stilte med hijab og fiskestang, og som laget seg dobøtte på rommet. Var dette tegn på frihet eller frigjøring? Var det en bevisst handling for å oppnå noe? Hva var det i så fall denne kvinnen ønsket å oppnå? Var dette et tegn på vellykket integrering i det norske samfunnet? Eller var det noe annet? Kunne dette tolkes som en motstand? Utnyttet hun mulighetsrommet, eller tok hun steg mot endring? Det var vanskelig å gi en entydig forklaring på kvinnens handling og holdning. I møtet med en slik kvinne måtte jeg revurdere tankene knyttet til kvinnelig omskjæring. For meg viste dette møtet bredden i de mennesketypene vi møter. Somaliske kvinner er ikke en ensartet konform gruppe, men en gruppe med tydelige individuelle forskjeller. Hva innebærer dette i forhold til den holdningsendringen vi søker, knyttet til kvinnelig omskjæring?

Somaliske kvinner klemt mellom kjønn, klasse og etnisitet /rase

I sin artikkel, "Tactical strategies of the streetwalker" snakker den argentinske filosofen og feministen María Lugones om:

.... a spatial politics that emphasizes differences. An intersection where subaltern sense is fashioned in the tense encounters with dominant sense and where ongoing crossings between multiple resistant worlds of sense are sometimes tentatively, sometimes powerfully enacted. Those resistant worlds of sense are fashioned in the oppressing/ resisting relation. In defiance of the monadic, atomistic, homogeneous construal of sense in dominant terms, each world of sense is a tense confluence of multiple local and translocal histories of meaning elaborated in the oppressing/ resisting relation, sometimes in collaborative resistance across worlds of sense (Lugones, 2003 s. 200).

SK12 forholdt seg til to verdener som ikke kunne isoleres, og heller ikke forenes. De eksisterte ved siden av hverandre. Hun brukte forskjellige strategier for å takle livet i det norske samfunnet. I noen situasjoner agerte hun som en leder, noen ganger som et offer, andre ganger som en sabotør eller en entreprenør. På denne måten klarte hun å navigere i to verdener, den norske og den somaliske. Kunne SK12s holdning og handling, i lys av María Lugones perspektiv, tolkes som en form for motstand? En norsk samarbeidspartner beskrev situasjonen med tanke på forebygging av kvinnelig omskjæring slik: «Vi har problemet, de har løsningen».

Det jeg ønsker å vise, er at man i forebygging av kvinnelig omskjæring ikke kan ha et isolert fokus på praksisen fordi ulike faktorer bidrar til å forsterke posisjonene kvinnene befinner seg i. Eksemplene fra SK12s liv viser at hun deltar i kvinnegruppen som er frigjørende, men samtidig kommer til et punkt hvor hun vender ryggen til denne. Dette tolker jeg slik at hun opplever at hun har gått for langt – og dermed mister fordeler som gis gjennom offerrollen.

I historiene som er blitt presentert, kan vi se SK12 opp mot ulike sosiale kategorier. I dansen handler det om kjønn der kvinnene utfordrer kjønnsrollemønster, og SK12 går lenger enn de andre gjennom å blottlegg et av brystene sine. Når hun velger å gå i moskeen i stedet for å delta på 17. mai-feiring, bryter hun kvinnefellesskapet og vender seg til et mannlige dominert miljø. Det kan også tolkes som om hun søker mot det muslimske miljøet hvor det religiøse aspektet er styrende. Man kan også se det i lys av etnisitet fordi hun vender ryggen til feiring i et fellesskap med nordmenn. I fortellingen som viser utfordringen med delt toalett, spiller kjønn, rase og etnisitet inn. Når hun tar ansvar for fordeling av rester fra måltidet handler det om alder fordi dette vanligvis er en oppgave for den eldste, og når man ikke lytter til hennes ønsker eller råd, spiller klasse en viktig rolle fordi man ikke tar hensyn til klan eller sosial posisjon.

I forskningen brukes begrepet interseksjonalitet for å vise til hva som skjer i skjæringspunktet mellom ulike maktdimensjoner, i forhold til kjønn, klasse og etnisitet/rase. Ulike sosiale dimensjoner påvirker hverandre gjensidig. I gitte situasjoner forsterker eller svekker, utfyller eller utkonkurrerer de hverandre i et dynamisk samspill. I noen sammenhenger er det en fordel å være svart kvinne, i andre sammenhenger tvert imot. Men de ulike undertrykkende mekanismer påvirker hverandre, og skaper individuelle erfaringer. De ulike kategoriene kan ikke betraktes separat. De skaper og påvirker hverandre (De Los Reyes, et al., 2005; Lindstad, 2005).

SK12 er et eksempel blant mange andre. Hver av kvinnene i gruppen har sin historie og sin måte for å håndtere livet i det norske samfunnet på. Fortellingen om SK12 viser hva som skjer i skjæringspunktet mellom kjønn og etnisitet, mellom det individuelle, strukturelle og institusjonelle. Det som er blitt tydelig i dette arbeidet, er at man må forholde seg til ulikhetene, og at det kreves en tilrettelegging der man forholder seg til hverandre som personer og alle er

medskapere i dialogen. Mennesker er ikke ensartede karakterer som man kan manipulere gjennom enkle forordninger som lovgiving, kontroll og straff.

Vi finner kvinnelig omskjæring innenfor rammen av patriarkalske vurderinger i ulike settinger, alt fra nærmeste familie til «rasistiske» og strukturelle holdninger i samfunnet. Kvinnene i den somaliske kvinnegruppen må både håndtere familierelasjoner og samfunnets og myndighetenes kulturelle fordommer, alt innenfor rammer av maktstrukturer. Skal praksisen forebygges, er det viktig å forstå de ulike nivåene, både de strukturelle, institusjonelle og individuelle, og hvordan de er vevd sammen og påvirker hverandre.

Å involvere menn i forebygging av kvinnelig omskjæring

En dag mens vi diskuterte hva som var blitt oppnådd i arbeidet, klaget en av de norske samarbeidspartnerne på at menn ikke er med i arbeidet mot kvinnelig omskjæring. Med tanke på hvilken tilnærming som har vært brukt, var ikke jeg overrasket over at de ikke kom på banen. Jeg tenkte på hvordan man skulle kunne engasjere menn i forebygging av kvinnelig omskjæring blant mine folk. Hvor kan man plassere ansvaret? Er det familien, naboer, bygda eller de eldre som skal ta tak i problemet? I Kamerun ser jeg for meg at man ville snakket diskret om problemet slik at de som berøres, beholder sin verdighet og sin respekt

Jeg tenkte på kollegaens klage om at menn ikke er med i arbeidet, og lurte på hva man har gjort for å involvere menn? Et slikt engasjement kommer ikke av seg selv. Det at det kommer en lov, betyr ikke at alle tar dette inn over seg og starter et påvirkningsarbeid på selvstendig grunnlag. Kvinnelig omskjæring utføres av kvinner, og det er først og fremst et kvinneproblem gjennom opplevelse og erfaring. Menn påvirkes i sin seksuelle omgang med kvinner, men de får en trygghet gjennom sin tro på at omskjæring forsterker bindingen mellom ektefeller og forhindrer utroskap. Hva skal erstatte en slik tro eller trygghet? Kollegaens påstand er at menn og imamer velger hva og hvem de vil høre på. Hun spurte seg ikke om noen har oppsøkt menn, og på hvilken måte denne kontakten eventuelt skjedde. Hva gir menn og imamer legitimitet? Hvorfor samler folk seg rundt dem? Hvem samler seg rundt dem? Hvem har autoritet nok til å nærme seg dem, og til å sette kvinnelig omskjæring på dagsordenen?

Kadras sak

Kvinnelig omskjæring ble for alvor satt på dagsordenen i Kadra-saken i 2000, da den somaliske kvinnen Kadra Noor gikk inn i moskeen med skjult kamera og intervjuet imamene om råd angående kvinnelig omskjæring. Avsløringen av at imamer i moskeen tilbød seg å hjelpe jenter med å bli omskåret i Norge, vakte sterke reaksjoner. Hvorfor valgte hun en slik framgangsmåte? Hva sier det om relasjonen mellom generasjoner og kjønn? Imamene ble offentlig uthengt, og det ble konstatert at de ikke forholder seg til norsk lov. Hva betydde denne tilnæringsmåten eller relasjonen mellom de ulike aktørene? (Gylseth, 2001; Løvås, 2001).

Møter omkring kvinnelig omskjæringsproblematikk har funnet sted på ulike arenaer. Media har vært en av disse. Hvilken rolle tok media på seg i Kadra-saken? Hvem møtte de, og hva kommuniserte de? Hvem kunne Kadra ha gått til som kunne ha hjulpet henne? Kvinnesenteret Mira har arbeidet aktivt mot omskjæring av kvinner siden begynnelsen av 90-tallet. Den norske loven som kriminaliserer omskjæring kom i 1995 etter press fra afrikanske kvinner. Det finnes en afrikansk kvinnegruppe som reiser rundt på helsestasjoner og skoler i Norge for å informere om og aktivt bekjempe omskjæring av kvinner. Det finnes somaliske familier som har tatt det tunge valget å bryte med familien for å beskytte døtrene sine. Det finnes faktisk somaliske familier som har tatt selvstendige avgjørelser uten at de spurte imamen om råd. Disse menneskene tok ulike valg, slik etniske nordmenn også har gjort det. (Utdrag av leserbrev fra Kathrine Giæver, *Aftenposten* 20.11.2000 sitert i Eide, 2005: s. 162).

Media støttet Kadra. Hvordan fikk Kadra ideen om å gå inn med skjult kamera – var det media som brukte Kadra eller omvendt? Hva oppnådde Kadra med sitt stunt? Ga det noen effekt for omskjæringsproblematikken? Dette strides man om. Det offentlige Norge, gjennom storting og regjering, la et sterkere trykk på håndhevelse av loven. Når det gjelder holdningsendring og konkret forhindring av at jenter omskjæres, kan også Kadras sak ha forsterket stereotypier og fordommer, og bygget høyere murer mellom aktørene.

Forarbeid til Trondheims-konferansen i 2007

I 2007 planla Sosial- og helsedirektoratet et seminar for menn i Trondheim. Formålet med seminaret var å få flere menn med i arbeidet for forebygging av kvinnelig omskjæring, samtidig som man styrket det pågående arbeidet i regi av menn. Målgruppen for seminaret var menn som

arbeider aktivt mot kvinnelig omskjæring i lokale arbeidsgrupper. Det var ønskelig med seks til åtte deltakere fra hver region (Øst-, Sør-, Vest-, Midt- og Nord-Norge), og blant dem menn som kom fra land der omskjæring praktiseres.

Jeg ble spurt om å finne noen mannlige representanter fra Nord Norge for å delta på seminaret. Som ressursperson i samarbeidet med Sosial- og helsedirektoratet var jeg i kontakt med mange som har tradisjon med kvinnelig omskjæring. Jeg ble bedt om å formidle invitasjon til aktuelle menn, særlig religiøse ledere og imamer. Jeg gruet meg virkelig til denne oppgaven. Som kvinne følte jeg at jeg ikke var rett person for å snakke med denne gruppen vedrørende temaet. Jeg kjente ikke mennene personlig, og jeg kjente ikke deres standpunkt i forhold til kvinnelig omskjæring. Jeg gruet meg med tanke på hvordan jeg ville bli møtt fordi det de siste månedene hadde vært særlig stort fokus på kvinnelig omskjæring i media. Min henvendelse kunne tolkes som en fornærmelse, som mangel på respekt, eller som en krenkelse. Siden oppstyret rundt Kadra-saken hadde det frem til nå vært relativt stille rundt dette temaet i media. Det føltes derfor uheldig at min første henvendelse til mennene falt sammen med medias nye interesse for saken.

Jeg oppsøkte helsesøster for flyktninger og lurte på om hun kunne formidle invitasjonen til de religiøse lederne. Hun nølte og var selv forsiktig. Hun svarte at hun ikke kunne gjøre det fordi hun var redd for å misbruke tilliten gruppen hadde til henne, og hun var bekymret for hvordan dette ville påvirke deres relasjon i framtiden. Hun oppmuntret meg til å levere invitasjonen selv. Hun mente at jeg kunne gå til moskeen for å dele dem ut. Jeg fant ingen annen alternativ løsning enn å prøve å gjøre dette selv. Jeg trøstet meg med tanken på at dersom dette ikke gikk bra, ville jeg lære av mine feil, og bli en erfaring rikere. Jeg ringte mange ganger, uten å få svar. Fristen for påmeldingen holdt på å gå ut. Datoen for seminaret nærmet seg, og fremdeles var det ingen mannlige representant fra Nord-Norge. Jeg bestemte meg mange ganger for å gå til moskeen, men klarte ikke å gjøre dette. For meg var ikke moskeen et godt sted for å snakke om dette temaet. Et alternativ var å gå hjem til dem, ringe på døra og levere invitasjonen. Hvilket mandat hadde jeg, og hva ga meg rett til å oppsøke folk hjemme? Kunne ikke Sosial- og helse direktoratet ta kontakt direkte med dem og sende dem invitasjon til seminaret? En slik handling kunne ses som en personlig anerkjennelse, og en anerkjennelse av dem som familiens overhode. Det å legge invitasjonen stille i postkassen føltes heller ikke som en god løsning fordi dette blant annet handlet om anerkjennelse.

Jeg opplevde dette som svært ubehagelig i forhold til min rolle. Hvordan kombinere rollen som forsker og rollen som kontaktperson for Sosial- og helsedirektoratet midt i stormen av negativt mediefokus rettet mot de som praktiserte tradisjonen? Jeg var spesielt bekymret for at de skulle assosiere meg med Barne- og familiedepartementet som på denne tiden var en sterk aktør i forhold til å benytte straff som metode i bekjempelsen av kvinnelig omskjæring. Det følte som å piske med høyre hånd og å stryke med venstre. Fra samme regjering tok man på den ene side avgjørelser som vekket mistillit til gruppen, samtidig som man sendte meg som budbringer for å invitere til dialog gjennom en konferanse. Hvordan ville jeg bli trodd eller sett på i denne rollen?

Jeg tok kontakt med en av de somaliske kvinnene jeg hadde samarbeidet tett med i alle disse årene. Jeg trengte råd om hvordan jeg burde gå fram med invitasjonen. Kanskje kunne hun levere invitasjonen? Det var hun ikke villig til! Hun sa imidlertid at hun kunne nevne at Sosial- og helsedirektoratet ønsker å invitere dem til et seminar om kvinnelig omskjæring. Hun kunne snakke med en ung imam, men det ville bli vanskeligere med de eldre religiøse ledere. Hun foreslo videre å endre tittel på seminaret, og kalle det for seminar om familieproblemer i stedet for seminar mot kvinnelig omskjæring.

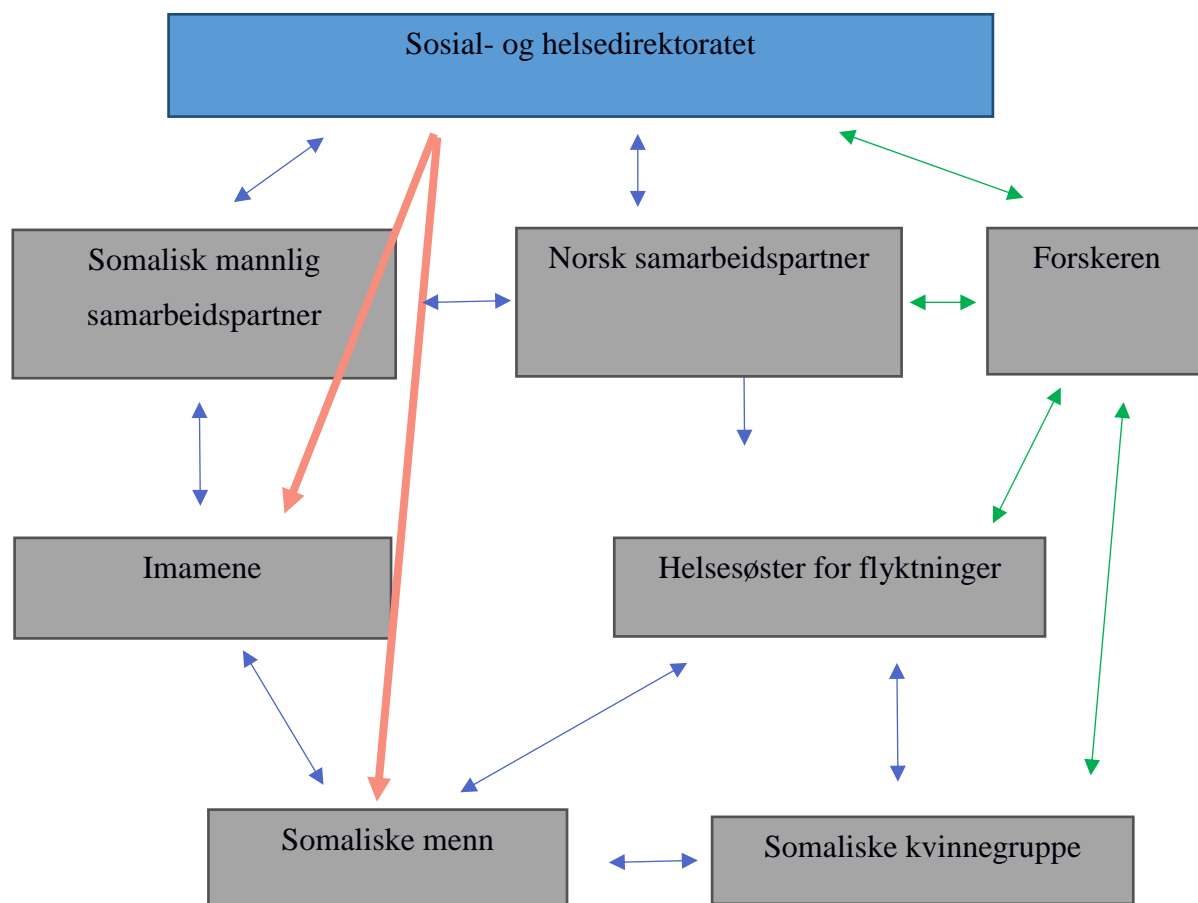
Hun kontaktet den unge imamen. Han svarte at han ikke kunne ta noen avgjørelse alene. Han måtte snakke med lederne i moskeen. Da jeg ringte henne senere, fikk jeg vite at de skulle tenke over saken i samråd med det islamske råd. Dette var tre dager før seminaret startet. Dette betydde at det ikke ble noen representant fra Tromsø på seminaret. Kunne det tolkes som en avvisning, en usikkerhet eller forsiktighet? Jeg fikk endelig det riktige telefonnummeret som igjen ble formidlet videre til en mannlig tilrettelegger av seminaret. Han skulle ta kontakt med dem og sende invitasjon til dem. Utrolig nok kom invitasjonene i tide, og Helse Nord var representert på konferansen.

Denne hendelsen fant sted fire år etter at jeg startet forskningsarbeidet. Jeg har valgt å ta med fortellingen om denne hendelsen for å vise den usikkerheten som rådet i forholdet mellom de forskjellige aktørene, strukturene, og institusjonene. Hvem er i relasjon med hvem? Hvordan var samarbeidet mellom dem? Hvilket felt hørte aktørene til, og hvordan overlappet disse

feltene? Hvordan samarbeidet Sosial- og helsedirektoratet med de ulike partene? Hvilken kompetanse trengtes for å komme i kontakt med de forskjellige aktørene som var viktige for arbeidet? For å lykkes var det viktig å involvere og engasjere menn i arbeidet. De representerer den ene akse i relasjonen, og det avgjørende viktig for å nå målet at både kvinner og menn er med.

Det relasjonelle perspektivet åpner nye vinduer til nye muligheter, og til større frihet, skriver (Engebretsen, 2005). Perspektivet viser relasjoner mellom de forskjellige aktører som er rasjonelle aktører og hovedpersoner i eget liv. Hvordan gå fram for å komme i dialog slik at de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring, skaffer seg en forståelse som kan bidra til at de endrer holdning? Med feltbegrepet kunne jeg se hvem som har adgang til hvilke områder, og hvem som var i relasjon med hvem. Under følger en relasjon hvor orange pil indikerer ønskelig kontakt. Blå pil er faktisk kontakt. Grønt pil er forskerens kontakt.

Figur 5: Relasjonskart som viser prosessen for å komme i kontakt med imamene/somaliske menn



En vanskelig, men viktig balansegang

Sosial- og helsedirektoratet klarte å inkludere og engasjere menn i sitt arbeid for å forebygge kvinnelig omskjæring. Dette ble tydelig gjennom seminaret i Trondheim hvor Sosial- og helsedirektoratet møtte imamene og andre religiøse ledere. De uttalte i slutten av seminaret at de hadde en følelse av å ha blitt behandlet med respekt, og at de ville fortsette å samarbeide med Sosial- og helsedirektoratet, men ikke med Barne- og familiedepartementet. Dette viser at det er mulig å få etablert en relasjon og dialog mellom de ulike nivåene i samfunnet. Slik etablering av kontakt må komme på riktig tidspunkt og gjennom rette kanaler. Direktoratet

beholder sin autoritet i forhold til en innvandrerguppe, og imamene anerkjenner en autoritet i samfunnet uten at de mister sin egen posisjon og makt i det religiøse samfunnet.

Makt i relasjoner mellom ulike nivå er en uunngåelig del av samfunnet og har sin plass i forhold til kvinnelig omskjæringsproblematikk. Et samfunn uten maktrelasjoner er en illusjon (Foucault, 2000; Shields, et al., 2005). Noe som gjør det enda viktigere å analysere maktrelasjoner i samfunnet, er at hvis man ikke ser og forstår hvordan kommunikasjonslinjene påvirkes av maktstrukturene, mister man den viktige påvirkningsmuligheten som ligger nettopp i relasjon mellom de ulike maktnivåene. Det å si at et samfunn uten maktrelasjoner er en utopi, betyr ikke at alle etablerte maktrelasjoner er nødvendige. Det betyr heller ikke at maktutøvelse i en hendelse, som kvinnelig omskjæring, ikke kan endres eller svekkes. Maktrelasjoner er i kontinuerlig endring. Forvaltning av slik makt er et stort ansvar som har betydning både for grupperinger og enkeltpersoner, men også for etablerte rutiner og riter. Det er viktig at de som utøver makt, er sin rolle bevisst slik at maktutøvelse tjener samfunnet til det beste for alle.

Media som mur i arbeidet for å forebygge kvinnelig omskjæring

En dag, mens jeg holdt på å veilede en masterstudent som skrev en avhandling om WHO's erfaringer i arbeidet mot kvinnelig omskjæring i Etiopia, ringte jobbtelefonen min. Det var en journalist fra en Tromsø-avis. Han presenterte seg og startet direkte med de spørsmål han hadde planlagt:

Journalisten: *Kjenner du alle somaliere i Nord-Norge?*

Forskeren: Jeg følte meg provosert, men for å få vite hvor journalisten ville, svarte jeg likevel «Ja».

Journalisten: *Hvor mange er det som bor i Nord-Norge?*

Forskeren: Jeg ble irritert og svarte at det ikke er jeg som skal informere om det. *Du kan finne denne informasjonen hos Statistisk sentralbyrå.*

Journalisten: *Kjenner du miljøet på UNN? Er de flinke nok til å rapportere til myndighetene om det har foregått kjønnslemlestelse?*

Forskeren: Angrep- og forsvarsposisjon. *Hva skal de rapportere? Hvilken avdeling er det du snakker om, øyet, hode, føtter?*

Journalisten: *På Gyn. avdeling. Er de flinke til å oppdage kjønnslemlestelse?*

Forskeren: Forsvars posisjon. *Jeg tviler ikke på kollegaenes kompetanse på Gyn- avdeling. Forresten har det vært et samarbeid med den somaliske kvinnegruppen i Tromsø. Angret på forsvars posisjon og gikk over til angrep posisjon - Oppdage, rapportere, hva skal de rapportere?*

Journalisten: *Rapportere til myndighetene, politi.*

Forskeren: *De er ikke noen politifolk. De er der for å behandle. Det bor ca. 100 somaliere i Tromsø. Hvordan skal de oppdage noe hvis ingen kommer til dem? Hva skal de rapportere? Kom igjen på at jeg har gitt en informasjon som jeg ikke skulle. Jeg tenkte på hvem som oppsøkte Gyn-avdeling, husket samtalen med gynekologen og hva de som kom trengte. Forresten, hva skal de oppdage, hvordan skal de oppdage, spørsmålet er dårlig stilt. Du må gå til Gyn avdeling og stille dem dette spørsmålet. Hva skal de rapportere? Enhver ting til sin tid. Skal de sjekker nedentil når folk komme med øyeproblemer? Hva skal de rapportere? Dette handler om felt, om hvem som har adgang til hva, når og hvordan. Jeg er opptatt av kvalitet og ikke kvantitet. Først må du tenke på hvem som går til Gyn-avdeling, er det menn, kvinner, barn. Hvorfor går de dit? Hva slags problem bringer dem dit? Er problemet relatert til omskjæring? Har du sett på kvinners kjønnsorgan? Er de like? Hvordan skiller de fra hverandre? Hvordan skille mellom de forskjellige kjønnsorganene og de forskjellige omskjæringstypene? Hvem skal gjøre det?*

Journalisten: *Kan vi snakke senere, jeg har en avtale kl. 10:00.*

Jeg visste ingen ting om bakgrunnen for at journalisten ringte, og ikke i hvilken sammenheng han ville sette mine svar. På bakgrunn av medias tidligere behandling av saker knyttet til kvinnelig omskjæring var jeg med en gang på vakt, og jeg følte meg utrygg på hva som kunne komme ut av samtalen. Et uheldig oppslag i lokalavisen kunne sette på spill mitt arbeid og min relasjon til de somaliske kvinnene flere år tilbake. Jeg tenkte på hvor vanskelig det hadde vært å komme i posisjon overfor en kvinnegruppe der jeg kunne utvikle en metode for å bidra positivt til forebygging av kvinnelig omskjæring. Da denne journalisten ringte og overrumplet meg med sine spørsmål, følte jeg at jeg kunne miste hele grunnlaget for min forskning.

I sin teori om kommunikasjon snakker Gregory Bateson (1979) om sirkulært prinsipp for forståelse. I teorien påvirker den ene personen den andre, men den andres respons virker tilbake på den første. Slik blir det vanskelig å få øye på hvem som påvirker hvem, eller hva som er årsak og hva som er virkning. I et vedvarende forhold er personene avhengige av hverandre, og de vil derfor påvirke hverandre gjensidig over tid. I denne forståelsesrammen legger de premisser for hverandres væremåter. Ønsker man å endre onde sirkler i et system, må man starte endringen med seg selv. Samtalen med journalisten viste mange trekk fra Batesons kommunikasjonsteori. Mine svar var i form av forsvar eller motangrep, avhengig av hvordan jeg vurderte journalistens spørsmål. Jeg tenkte parallelt og justerte mine tanker, ideer, og forklaringer underveis mens jeg snakket med ham. Samtalen var som en ordkrig. Svarene bar preg av min anspente relasjon til media som ut fra tidligere erfaring ikke har bidratt til forståelse av og kunnskap om kvinnelig omskjæring. Jeg ville få journalisten til å forstå hva jeg hadde forstått fra dette feltet, men det lyktes jeg ikke med.

Jeg følte meg presset til å oppgi informasjon som kunne svekke relasjoner vi hadde jobbet i mange år for å bygge opp. Mine svar tok derfor form av motangrep. Vi oppnådde ingen forståelse, og samtalen endte brått med en utsettelse. Bateson legger i sin teori vekt på en relasjonell og sirkulær forståelse av kommunikasjon. Han skiller mellom det verbale (digitale) budskapet på innholdsplan og det nonverbale (analoge) budskapet på relasjonsplanet. Det analoge budskapet oppfattes som en forsterkning eller et tillegg til det digitale. Innholdsplan refererer til den faktiske informasjonen. Relasjonsplanet refererer til hvordan budskapet oppfattes, og sier noe om forholdet mellom aktørene som kommuniserer. Samtalen med journalisten gjenspeilet forholdet mellom oss, eller mangel på forhold. På den ene side var det ikke noe forhold mellom journalisten og meg som la grunnlag for en samtale omkring dette sensitive temaet. På den andre var det ikke avklart hvilket forhold som eventuelt skulle etableres. Han tok for gitt at jeg var villig til å svare, eller at informasjon var noe han hadde rett til som journalist i et demokratisk samfunn der ytringsfriheten står sterkt.

Jeg prøvde å få ham til å forstå konteksten der samarbeidet med den somaliske kvinnegruppen rundt kvinnelig omskjæring var sentralt. Samtalen med journalisten sluttet der. Jeg tolket dette som om journalisten ikke ville høre på det jeg hadde å si fordi mine svar ikke svarte til hans forventninger og behov. Jeg ringte til min kollega, gynekologen, for å informere henne om at

en journalist hadde ringt og spurt om de var flinke til å oppdage kvinnelig omskjæring og om de rapporterer dette. Hun svarte at journalisten hadde ringt henne også. Hun hadde anbefalt ham å snakke med jordmorsjefen.

Det tok tid å bygge opp en relasjon og å skape tillitt hos de somaliske kvinnene, spesielt knyttet til dette sensitive temaet. På overflaten kunne kvinnes historier virke like, de er alle omskåret og har gjennomlevd mange av de samme utfordringene knyttet til dette. Det var først etter mange års samarbeid at deres historier tok form og mangfoldet av erfaringer begynte å vise seg. Det var ikke mulig å formidle bredden av alle disse historiene i en slik intervju situasjon. Erfaring har vist at slike raske representasjoner ofte fører til negative stereotyper, mystifisering og feilplasserte prioriteringer, mens behovet er mer nyansert forståelse av dette komplekse problemet. Å svare på spørsmålene journalisten stilte var ikke forenlig med den tilnærmingen jeg stod for i forebygging av kvinnelig omskjæring.

«185 norske jenter omskåret»

Telefonen fra journalisten kom i etterkant av en TV-reportasje¹⁵ laget i Somalia om kvinnelig omskjæring. Overskriften «185 norske jenter omskåret» gikk igjen både i NRK Dagsrevyen og i aviser. TV-reportasjen viste nærbilde av en kvinne som forklarte hvor mange norske barn som var omskåret. Den viste bilder av barberblad og av en liten jente med et blikk fylt av skrekk. Var hun redd for det som foregikk rundt henne? Ble hun omskåret? Eller var hun redd for alt medieoppstyret rundt henne? I reportasjen ble det også vist bilde av mange kvinner som danset. Dette sto i sterk kontrast til ansiktet til den lille jenta. Etter de to scenene kom det et hjerteskjærende skrik fra et barn (Strand, 2008; Andersen, 2009). Var det et skrik fra denne jenta? Hvorfor grep ikke journalisten inn for å hindre omskjæringen? Hvilken avtale ble inngått mellom de som ble filmet, og de som laget reportasjen? Ble de som ble filmet informert at deres historie skulle framstilles slik?

Når jeg så på avisenes framstilling av saken der det ble brukt bilder av barberblad, bundne føtter, og beskrivelse av hvordan barns hode ble holdt bak, framkaller alt dette bildet av en

¹⁵ <http://www.nrk.no/norge/185-norske-jenter-omskaret-1.2769611>

hevnmakt. Er kvinnelig omskjæring en hevn fra mødrene på døtrene? I avisreportasjen var det satt inn gamle kjente bilder som ble fremstilt som nye. Visste somalierne at dette ble gjort? Var de med på det? Hva slags budskap kom fram i reportasjene? Hva ville de oppnå med fortellingen om at 185 norske jenter kan ha blitt omskåret?

Jeg identifiserte tre aktører i medias fremstilling av saken: media selv, 185 jenter/deres familie og publikum. Hvilken relasjon var det mellom aktørene i reportasjene? Hvordan påvirket denne relasjonen forebygging av kvinnelig omskjæring? Hva ville media med disse nyhetene eller informasjonen? Var hensikten å provosere, skremme, å få folk til å bli sint eller å få til en holdningsendring? Var det bare en god historie som ville gi god markedsandel, eller var media bevisst sin rolle som samfunnsaktør i sin fremstilling. Hvem var målgruppe for informasjonen? Hvordan skal vi forstå informasjonen? Hvilken forståelse utvikles om praksisen, og om menneskene vi møtte i reportasjene? Hvordan ble informasjonen gitt? Hvordan ble den mottatt? Hvordan påvirkes samarbeidet mellom de som berøres? Hvordan var det å være somalier i Norge etter slike medieoppslag?

Media har fremstilt kvinnelig omskjæring på denne måten gang på gang og år etter år, i direktesendinger, i reportasjer eller gjennom aviser. Det er samme tema og de samme bildene benyttes om og om igjen. Vil det si at lite har vært gjort på dette feltet, eller at strategiene for å bekjempe kvinnelig omskjæring ikke har påvirket media? Har verden stått stille for de som ble avbildet og som ble presentert år etter år? Har ikke de strategiene som ble brukt for å bekjempe kvinnelig omskjæring, vært effektive? Har ikke media noe nytt å presentere? Når det er små barn som står i fare for å bli utsatt for den praksisen de fremstiller med smerteskrig og forferdelse, hvordan kan de da legge så lite arbeid i å fornye sitt materiale? Hvordan kan de unnlate å oppdatere sin informasjon? Føler de ikke noe ansvar i en så alvorlig sak? Hvem trenger informasjonen fra media mest? Er det legene, jordmødrene, helsesøstrene, antropologene eller folk flest?

Den amerikanske antropolog Paul Stoller skriver: «*No one likes to be treated insensitively*» (Stoller, 1989 s. 92). Det var vanskelig å ikke bli påvirket av medieoppstyret. Gjennom mitt nære samarbeid med de somaliske kvinnene fikk jeg kjenne på kroppen hva det var å være utsatt for slik behandling. Hvordan reagerer mennesker som kontinuerlig blir utsatt for angrep eller

stimulert med vold? Hva er effekten av slike nyheter? På hvilken måte bidrar medias dekning av temaet til en løsning på kvinnelig omskjæring som problem? Jeg liker ikke å reagere med sinne. Vold tar jeg avstand fra, det er ikke en reaksjonsform jeg kan benytte, hverken fysisk eller verbalt. Likevel kunne jeg ikke la være å reagere i den situasjonen som hadde oppstått. Informasjon og medias debatter på dette temaet provoserte meg. Nyhetene gjorde meg syk. De skapte et sterkt ubehag. Som et angrep var de der gang på gang. En av de norske kollegaene i det forebyggende arbeidet kommenterte det slik: «*Det kommer bare giftige ord*». Fatima Mernissi skriver i boken *Beyond the Veil. Male, female dynamics in modern muslim society*, at:

The media do not help westerners understand what goes on, human qualities is denied to these people as they are described in the western media. This dehumanization by the media has also by a mirror effect, a dehumanizing impact on the European viewers. They become so frightened that their rational capacities are paralyzed, and only their defensive, quasianimalistic, aggressive energies are brought to bear on their relations with this part of the world [...]. We can never understand them if we do not grant them their humanity first (Mernissi, 1987 s. XXI).

Elisabeth Eide påpeker i sin artikkel «Lengsel etter det normale» at journalistikk har lite med normalisering å gjøre. Nyhetsmediene er opptatt av det anormale, det avvikende og konfliktladete. Hun peker videre på at medienes doxa, redaksjonenes stilltiende overenskomst om hva som er godt stoff, hva som selger, og hvordan saker skal se ut, der en del av det som gjør en sak interessant, er det at den er forskjellig fra en gitt normal. Dermed vil mediedekningen lett stille det normale, eller ikke avvikende, i skyggen (Eide, 2006 s. 50).

Strakstiltak: stand på Gardermoen

Sommeren 2007 ble det satt i gang et annet tiltak for å hindre omskjæring av jenter. Det ble satt opp en kontroll- og informasjonspost på Gardermoen flyplass der man både ga informasjon om norsk lov, og samtidig hadde mulighet til å ta passet fra folk. På flyplassen ble det plassert noen somaliske jenter som skulle plukke ut familier som skulle på ferie og som ble ansett for å være i risikozonen for omskjæring. I tre uker stod somaliske "ressurspersoner" på Gardermoen og delte ut brosjyrer som informerte om kjønnslemlestelse. Det ressurspersonene fant ut, var at få

somalierne skulle ut å fly. Informasjonskampanjen ble derfor flyttet til Grønland i Oslo, og de håpet på denne måten å nå ut til flere afrikanere.

Det strakstiltaket som regjeringen satte i gang denne sommeren, og flere av de andre tiltakene ga ikke det forventede resultatet. Den døgnbemannede krisetelefonen fikk ikke en eneste konkret henvendelse fra jenter med afrikansk opprinnelse. Helsestasjonene på Grønland og Holmlia, som holdt åpent denne sommeren, ble heller ikke kontaktet av somaliske jenter. Det somaliske miljøet er ikke lukket som det ofte framstilles, alle kjenner alle. Somalierne vet at omskjæring er ulovlig. Det virket meningsløst stigmatiserende å fortsette denne informasjonskampanjen, sa leder Said Farah i Somalisk Velferdsforening. Da krisetelefonen ble åpnet 1. juli, var de fleste somalierne allerede reist på ferie i utlandet, påpekte Belinda de Leon i Organisasjonen SEIF (*Selvhjelp for innvandrere og flyktninger*).

Hvilke aktører var i relasjon med hverandre i de situasjoner som ble beskrevet ovenfor? Var det den norske regjering, norske myndigheter, somaliske jenter eller somaliske familier? Hvem snakket til hvem og hvordan? Hvilke roller spilte de som holdt stand? Var de veivisere, spioner, brobyggere eller tunnelbyggere? Hva kunne oppnås gjennom disse rollene? Jeg klarte ikke å definere aktørenes posisjon i det forebyggende arbeidet mot kvinnelig omskjæring. Var det hjelp eller maktdemonstrasjon? I boken *De undertryktes pedagogikk* skriver Paulo Freire at:

Ledere som ikke baserer sin handling på dialog, men insisterer på å påtvinge andre sine beslutninger, organiserer ikke folket – de manipulerer dem. De frigjør ikke, og er heller ikke frigjorte. De undertrykker (Freire, 1999 s. 169).

Tiltakene var et resultat av en politisk vilje, en handling der målet var å få til en holdningsendring for å få slutt på kvinnelig omskjæring. Ble dette målet nådd med de midlene som ble tatt i bruk? Det er fristende å svare med et klart og enkelt nei, men refleksjon rundt bakgrunn for tiltakene, sett opp mot målgruppen og resultatet er viktig for å gjøre riktige valg i fremtiden. Min påstand er fortsatt at kommunikasjon er en nødvendig ingrediens i ethvert tiltak, og at ensidig påvirkning der lovforbud og straff fremheves, ikke er egnet i holdningsskapende arbeid.

Menneskerettigheter som mur i tilnærming til kvinnelig omskjæring

I februar 2008 presenterte jeg prosjektet mitt på et forskerseminar ved Senter for samiske studier ved Universitetet i Tromsø. Før presentasjonen var jeg nervøs med tanke på temaet, og derfor startet jeg presentasjonen med å si noe om bakgrunnen for prosjektet. Jeg fortalte at utgangspunktet for prosjektet i starten var et oppdrag fra Sosial- og helsedirektoratet. Oppdraget gikk ut på å produsere en film og et undervisningsmateriale om kvinnelig omskjæring til opplæring for norsk helsepersonell. Fra filmprosjektet utviklet jeg doktorgradsprosjektet for å se på kvinnelig omskjæring som problem i lys av et interkulturelt kommunikasjonsperspektiv. En av seminardeltakere spurte om det ikke er enighet i verdenssamfunnet om at kvinnelig omskjæring er et brudd på menneskerettighetene? Han insisterte på at enigheten om at kvinnelig omskjæring er brudd på menneskerettighetene, er nok i seg selv. Han forklarte videre at det selvfølgelig ikke betyr at folk bestandig respekterer disse rettighetene, men at den prinsipielle enigheten er det viktigste. Jeg prøvde å forklare at det blant annet er dette standpunktet prosjektet forsøker å kritisere. Samtalen låste seg fast.

Det var ikke første gang at samtaler omkring prosjektet endte slik. Jeg ønsket ikke å bli fanget i verdenssamfunnets måte å snakke om og forstå praksisen på. Jeg holdt fast på at å ramse opp hva verdenssamfunnet mener om kvinnelig omskjæring ikke hjelper når det gjelder å bekjempe praksisen. Problemer jeg fant ute i feltet, handlet ikke om at dette er brudd på menneskerettigheter, men om hvordan man går fram for at folk skal slutte å omskjære sine døtre. Når man ser problemet med kvinnelig omskjæring i lys av rettighetene, som ligger i menneskerettighetene, blir tenkingen for abstrakt og fjern fra de konkrete utfordringene som ligger i praksisfeltet der omskjæring faktisk skjer. Det er selvfølgelig viktig å anerkjenne betydningen av at kvinnelig omskjæring er ansett som et brudd på menneskerettighetene, men en prinsipiell anerkjennelse gir i seg selv ingen holdningsendring eller endring av praksis. Stilt overfor slike reaksjoner lurte jeg på hva menneskerettigheter betyr for den somaliske kvinnegruppen eller kvinnene i de mange afrikanske landsbyer? Hvilken direkte sammenheng er det mellom disse kvinnenes hverdagsliv og menneskerettigheter? Hvordan oversettes menneskerettigheter til deres morsmål og deres virkelighet? Jeg ble provosert av måten menneskerettigheter brukes på, og av måten man tar for gitt at de etterleves eller oppfylles. Så lenge de praktiserende grupper ikke etterlever intensjonen i menneskerettighetene, har man etter mitt syn fortsatt en utfordring og et problem som må belyses og håndteres.

Når det snakkes om menneskerettigheter, forsvinner gjerne den kulturelle dimensjonen i argumentet. Mens de somaliske kvinnene snakker om kultur og tradisjon, snakker øvrige parter om norsk lovverk og/eller om menneskerettigheter. Utfordringen jeg så, var å finne et felles utgangspunkt for forståelse i denne konflikten, å forstå det som er fremmed kultur, egen kultur og møtet mellom de to kulturer. Dette refleksive blikket var det jeg hadde savnet. Problemet med kvinnelig omskjæringspraksis framstilles som de «andres problem». De som definerer praksisen slik, ekskluderer seg fra problemet. Å forebygge kvinnelig omskjæring dreier seg om forandring. Å bringe kulturspørsmål inn i dette arbeidet er å tilføye en dimensjon som forandres der menneskene er medvirkende årsak til forandringen.

Jeg var desperat etter å få til kommunikasjon med og mellom de forskjellige aktørene som berøres av kvinnelig omskjæringsproblematikk. Jeg brukte alle norske arenaer jeg befant meg på, formelle og uformelle møter, familieselskaper, forskningsseminarer, undervisningstimer osv. for å finne ut hvordan jeg kunne få til en kommunikasjon i dette feltet. Jeg tenkte at det måtte være mulig å snakke sammen og å bryte ned murene. Mens jeg strevde med dette problemet opplevde jeg en dag et gjennombrudd. Det skjedde tilfeldig i et forskningsseminar som to gjesteforelesere holdt for studenter ved masterprogrammet i urfolksstudier ved Universitetet i Tromsø. Dette var et seminar som fokuserte på hvordan man skal skrive hovedfagsoppgaver. Jeg jobbet som akademisk koordinator for programmet og benyttet anledningen til å teste ut noen av tekstene fra mitt eget forskningsprosjekt.

Alle ble bedt om å gi en kort fremstilling av sin forskningsproblemstilling og deretter lese denne høyt for hverandre. Jeg tenkte på det kommunikasjonsproblemet jeg opplevde i forskningsprosjektet, og skrev ned følgende: "Hvordan kan norsk mat forebygge kvinnelig omskjæring?" Setningen var tenkt som et utrop og et spørsmål. Da jeg leste setningen ble jeg overrasket av de reaksjonene jeg fikk. Jeg forventet faglige kommentarer på setningen, at dette var en bra eller dårlig forskningsproblemstilling. I stedet fikk jeg følgende reaksjoner: *Går det an? Hvordan kan det skje? Er dette mulig? Er det noen sammenheng mellom kvinnelig omskjæring og norsk mat?* For første gang opplevde jeg en åpenhet i form av nysgjerrighet omkring kvinnelig omskjæring som fenomen (oppdagerens holdning). Dette var en reaksjon jeg hadde ønsket og håpet på helt fra jeg startet arbeidet med forebygging av kvinnelig

omskjæring, men som jeg ikke før hadde opplevd. Det jeg hadde møtt fram til da var ord som fordømmer eller kritiserer, kroppsspråk som avviser, og signaliserer avstand, mangel på forståelse eller en enveis overføring av informasjon. Sjelden møtte jeg ord som skapte rom for en åpen samtale omkring dette temaet, eller for en utvikling i forståelse av kvinnelig omskjæring. Kirsten Olson Laniers har sagt: *“An openness of mind and heart that allows us to face reality even as we collectively imagine ways to move beyond boundaries, to transgress”* (Lanier, 2001 s. 6). Stilt overfor disse reaksjonene ble: Hvorfor har koblingen av disse to kulturelle fenomenene skapt denne effekten? Hvilken sammenheng er det mellom de to fenomenene og den åpenhet jeg opplevde? Med andre ord, hvordan førte koblingen mellom norsk mat og kvinnelig omskjæring til åpenhet og nysgjerrighet? Jeg har siden brukt denne setningen bevisst i forskjellige anledninger og til forskjellig publikum for å se, og for å få til en annen reaksjon mot kvinnelig omskjæring, en mer positiv reaksjon. Jeg har blitt overrasket over å se hvordan folk har åpnet seg for temaet og vil vite mer om hvordan dette kan være mulig. Hver gang folk hører om norsk mat og kvinnelig omskjæring, har reaksjonen vært noe annet enn den dømmende, negative og kritiske holdningen jeg ofte har møtt tidligere. Hva sier dette gjennombruddet om kommunikasjon sett som en utfordring og hinder i arbeidet for å forebygge kvinnelig omskjæring som jeg beskrev tidligere?

«Kommunikasjon er for samspill det som pusten er for å opprettholde livet. Sett i denne sammenhengen er det lettere å forstå hvorfor det er så mye vondt i mellommenneskelig forhold. Alle puster, og alle kommuniserer. Spørsmålet er: Hvordan – og hva blir resultatet?» (Satir, 1991 s. 30).

Gjennombruddet ble et tegn på at noe likevel kunne skje.

Å bryte ned kulturelle murer

Med murer ønsker man å beskytte seg, å kontrollere hvem man kan slippe nærmere eller ha kontakt med. Jeg møtte somaliske kvinner bak slør og hijab. En måte å beskytte seg på når man er i sosiale grupper hvor man kjenner seg usikre, er å ikle seg slør eller hijab. I Norge er det ikke kultur for å beskytte seg ved bruk av klesplagg som hijab, men man bygger likevel en form for beskyttelse gjennom å plassere disker, glassvegger eller vinduer mellom mennesker. Jeg møter ofte nordmenn bak dører, disker, glass og vinduer hos legen, i banken, hos skatteetaten, hos helsesøstrene, på sykehus, på flyktingkontoret, på sosialkontoret, hos politiet, hos Nav osv. Selv om jeg ser dem, kan jeg ikke nå dem med mindre de åpner en luke hvor

kommunikasjon og utveksling kan skje. En del steder møter jeg låste dører hvor adgangen kun skje når de ville slippe meg inn. Når jeg kommer nærmere dem, møter jeg igjen en annen vegg, usynlig og ugripelig i form av rolle deres status pålegger dem å spille. Øystein Lund Johannessen, fra Senter for Interkulturell Kommunikasjon i Stavanger gir en fin beskrivelse av den rollen:

«Hvem er den norske profesjonelle hjelperen: syv time vennlig, hjelpsom og forståelsesfull, dernest seksten timer helt utenfor rekkevidde. Lukket, brydd og kanskje avvisende hvis man støter på henne/ham i en annen sammenheng. Noen ganger kan det være profesjonelle faglige grunner til at man holder avstand, andre ganger vil det være et reelt behov for å beskytte sin fritid mot problemer som hører til i arbeidslivet» (Johannessen, 2012).

Å bygge murer uttrykker et ønske om å forsterke isolasjon på bekostning av kontakt. Selve murens tilblivelse uttrykker at det hittil har vært for mye kontakt, eller at det vil kunne bli det i framtiden. Man kan se murer som er som halvgjennomtrengelige membraner. Andre murer oppleves som absolutte, men av og til skjer det uforutsette ting som gjør at murer faller. Ideologer omtaler slike murer, og framfor alt dyrker de tanken om bipolaritet, den enkle binære eller digitale motsetning, som alltid innbefatter et element av det godes kamp mot det onde. I forebyggingen av kvinnelig omskjæring traff jeg på en slik bipolar tankegang, og jeg så det som min oppgave å motsi dette ved å påpeke paradokser, foreslå nytolkning av fortiden, forsyne offentligheten med ukjente fakta og, framfor alt, rokke ved forestillingen om at murene ikke kan brytes ned. Det er mer og mer tydelig at kulturer ikke er lukkede festninger med borgmurer omkring, men at kultur snarere flyter på uforutsigbare og ofte forbausende måter. Ut fra vår sammenheng kan man derfor si at nesten alle murene som skiller mennesker, kan ses metaforisk. Ingen murer varer evig (Eriksen, 1994). Kommunikasjon er grunnlag for det sosiale. Det handler ikke bare om kommunikasjon mellom aktører, men også den måten kommunikasjon virker på aktørens selvbilde og handlingsevne. Kommunikasjon kan bidra til å bryte ned eller bygge opp personligheten. Når mennesker møter ambivalens i form av målkonflikter, forbudte ønsker, tvetydig kommunikasjon og komplekse statussett, blir avmakt ofte resultatet. Relasjon mellom mennesker kan bryte sammen på grunn av misforståelser og uoversiktlig tolkningsmangfold (Engelstad, 2010). I arbeidet med forebygging av kvinnelig omskjæring er det mange både fysiske og kommunikative murer mellom de ulike aktørene. På

uventede måter kan ord virke forløsende, som da jeg satte opp påstanden om at norsk mat kan forebygge kvinnelig omskjæring.

Norsk mat og forebygging av kvinnelig omskjæring

Over tid hadde jeg hatt problemer med dialog rundt kvinnelig omskjæring. De ulike situasjonene der jeg tok opp temaet, førte enten til at somaliske kvinner tok tradisjonen i forsvar, eller at andre gikk til angrep med fordømmende ordbruk og holdninger. Det virket som en tilnærmet umulig oppgave å bygge en kommunikasjonsbro som åpnet for nysgjerrighet og åpenhet i tilnærmingen av noe ukjent. I møtene med de somaliske kvinnene hadde mat en viktig funksjon fordi det skapte rom for samhandling. Sammen med etnisk norske opplevde jeg at mat kunne åpne kommunikasjon på en mer abstrakt måte gjennom min påstand om at norsk mat kunne forebygge kvinnelig omskjæring.

I alle samfunn spiller mat forskjellige roller og er dypt forankret i sosiale, religiøse og økonomiske aspekter av folks hverdagsliv. Å dele mat eller spise mat fra andre kulturer er tegn på aksept, bytte, gjensidig respekt, utveksling og fellesskap. Mat er ikke bare kilde til ernæring. Mat bærer også med seg symbolske betydninger, som uttrykker og skaper relasjoner mellom mennesker, mellom mennesker og det guddommelige, og mellom mennesker og omgivelsene. Mat er en essensiell del av måten ethvert samfunn er organisert på, og måten det ser på verden omkring seg på. På grunn av den sentrale rollen mat har i hverdagen, særlig i sosiale relasjoner, er det vanskelig å endre matvaner. Endring i matvaner forteller blant annet om den generelle kulturelle endringsprosessen blant folk (Helman, 2007). De somaliske kvinnene ønsket å lage norsk mat og servere norsk mat i sine hjem. Dette ønsket åpnet mulighet for kontakt i en ellers fastlåst kommunikasjon. Mange av møtene i kvinnegruppen foregikk rundt måltider.

Erfaring med mat og matlaging i arbeidet mot kvinnelig omskjæring fikk meg til å tenke på sammenhengen mellom de to fenomenene. Det var det som førte til spørsmålet, "Hvordan kan norsk mat forebygge kvinnelig omskjæring?" Dette spørsmålet ble arbeidstittel på avhandlingen for å dra oppmerksomhet tilbake til det kulturelle aspektet ved kvinnelig omskjæring.

Oppsummering

Kapittel syv er et sammensatt kapittel som viser en del av bredden i utfordringene knyttet til forebyggingsarbeidet. Det ligger motstridende elementer innad i hver av sidene som belyses i kapitlet. Gjennom karnevalsteorien viser jeg hvordan det etablerte utfordres, der kvinnene kan sprengre grenser og opptre i full frihet under beskyttelse av de normer og regler som ligger i karnevalsuttrykket.

Jeg beskriver også hvordan jeg opplevde at enkeltperson kunne bevege seg ut av den etablerte rammen. Som en konsekvens av Kadra-saken hadde menns stemmer forstummet, og saken hadde ført til mange års taushet fra imamene. Imamene er sterke kulturbærere, og de har stor påvirkningskraft både i eksilmiljøene og i hjemlandet. Etter Trondheimskonferansen kom en offisiell uttalelse fra imamene der de stadfestet at koranen ikke tilsa at man skulle utføre kvinnelig omskjæring. Dette viste at også imamene kunne bevege seg ut av den etablerte forståelsen av hvilken holdning de skulle formidle om praksisen.

Media er en viktig samfunnsaktør. De har en enorm påvirkningskraft og er i stor grad med på å forme den generelle oppfatningen av saker de velger å belyse. Når det gjelder kvinnelig omskjæring, har media så langt, dessverre, hatt en sensasjonspreget tilnærming der de har utnyttet det kommersielle potensialet som ligger i saken. Det er en praksis som innehar flere aspekter. Paradokset er at media fremstiller sitt eget engasjement som et bidrag til bekjempelse av praksisen, mens de i virkeligheten ser ut til å fanges av muligheten for inntjening der en sensasjonspreget saksframstilling og tilnærming skaper så mange fordommer og stereotype oppfatninger at det skader forebyggingsarbeidet.

I dette konfliktfylte spenningsfeltet der lovbrudd har en strafferamme på 3 til 8 år, der det er store og gjennomgripende kontrolltiltak, og man i tillegg har åpnet opp for muligheten til å kontrollere om jenter er omskåret - har kommunikasjon og samhandling knyttet til kvinnelig omskjæring blitt enda vanskeligere. På den ene siden har behovet for en kommunikasjonsarena uten tilstedeværelse av trusler, kontroll eller sanksjoner blitt stadig sterkere. På den andre siden har lovforbud og medieoppstyr begrenset og vanskeliggjort muligheten for å skape slike handlingsrom. I mitt forskningsarbeid oppdaget jeg en liten ubetydelig og ufarlig arena som ga en likeverdig og gjensidig plattform for kommunikasjon og kulturell tilnærming. Denne

arenaen ble skapt gjennom samhandlingen som oppsto knyttet til situasjoner der det ble servert mat. Kvinnene delte kulturopplevelser gjennom å dele mattradisjoner, og de utviklet en felles nysgjerrighet på det som lå i den andres kultur. I det genuine ønsket om å lære av hverandre forsvant undertonen av usikkerhet og ubehag som følger med temaet kvinnelig omskjæring. Dette styrket og bekreftet mine veivalg og tilnærminger. Det er ikke hardhet og tvang som gir endring. Det tredje rommet skapes i møtet mellom kulturer der åpenhet og nysgjerrighet bidrar til forståelse og holdningsendring.

Kapittel 8

NY ERKJENNELSE

I dette kapittel viser jeg til hvor krevende den nødvendige kombinasjon av nærhet og distanse i forskningen. Hvordan utfordrer og konfrontere egne fordomme og tatt- for gitt- forståelser? Refleksivitet ble spesielt viktig i de situasjonene hvor det forekommer tvetydigheter eller manglende konsistens i datamaterialer. Jeg viser her betydninger av motstand, ambivalens eller manglende respons for nye innsikt.

Tatt-for-gitt forståelser

I alle årene mitt forsknings- og forebyggingsarbeidet pågikk, ble debatten omkring kvinnelig omskjæring jevnlig tatt opp i mediene. Særlig sommeren 2007 var temaet ofte framme. Fra de praktiserende gruppene var det stort sett taushet. Noen ganger torde enkelte representanter å ta ordet i offentlige debatter. I en slik atmosfære var det ubehagelig å nærme meg de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring, og dette ga meg store utfordringer. Det virket som om arbeidet ikke gikk framover. Jeg følte meg som en løper som slet med å nå målet. Enda verre var det at det virket som om målet forsvant i horisonten. Jeg vurderte å gi opp prosjektet, eller å endre temaet for forskningsarbeidet. Ønsket om å dele erfaringene fra dette arbeidet med andre var likevel sterkere enn lysten til å gi opp. Jeg hadde fulgt omskjæringsproblematikken gjennom den norske regjeringens innsats for å stoppe praksisen. Jeg samarbeidet med Sosial- og helsedirektoratet for å implementere deler av Handlingsplanen. Jeg samarbeidet med den somaliske kvinnegruppen i Tromsø for å finne en metode som kunne brukes for å forebygge praksisen, en arbeidsmåte som kunne føre til holdningsendring i forhold til kvinnelig omskjæringspraksis. Jeg hadde en unik mulighet til å følge kvinnelig omskjæringsproblematikk på forskjellige nivåer, både på mikro-, meso-, og makronivå. I dette kapitlet vil jeg vise hvordan jeg endret egen forståelse og ble bevisst på min rolle som forsker. Jeg klarte ikke å gi opp.

Forskningsarbeidet startet med en godt definert problemstilling med utgangspunkt i Handlingsplan mot kjønnslemlestelse. Kvinnelig omskjæring ble praktisert i Norge til tross for forbudet. På feltet fant jeg stor kontrast mellom det som ble sagt i offentligheten og det jeg opplevde innad i gruppene. Det første jeg fikk innsikt i var omfanget av praksisen i Norge. Det ble bekreftet under ti tilfeller av jenter som ble omskåret, disse hadde ikke en gang funnet sted

i Norge. Jeg ble usikker på foreliggende informasjon om fenomenet og statistikken på antall jenter og barn som stod i fare for å bli omskåret. Jeg ble usikker på tallene på omskårne kvinner som ble vist fram. Jeg ble usikker på selve kampen mot kvinnelig omskjæring.

Det andre jeg la merke til var bildet av kvinnene som ble rammet av kvinnelig omskjæring, i mitt tilfelle somaliske kvinner. De ble framstilt som lemlestedede offer, men: 1) Jeg møtte flotte, viljesterke og bestemte kvinner. I fremmede og fiendtlige omgivelser skapt omkring forståelsen av praksisen ble det ikke tatt hensyn til sosial bakgrunn eller utdanning. 2) Jeg møtte sterke kvinner som ble påtvunget en offerrolle eller rolle som hjelpetrengende (Breivik, 1997). En situasjon som kan omtales som en klientifisering av kvinnene (Lien, 1986). Jeg reagerte også på de sterke og emosjonelle reaksjonene på praksisen som var rettet mot alle og ingen, og som bidro til å skape en anspent atmosfære omkring fenomenet. Feltet skilte seg ut fra den forhåndsdefinerte problemstillingen jeg hadde. På forhånd hadde jeg fått inntrykk av at det var tusenvis av tilfeller med barn som ble omskåret i Norge og ikke rundt regnet ti. 3) Jeg hadde ikke trodd at holdningene til praksisen var så fastlåste og ensrettet fokusert på lemlestelse og smerte.

Jeg fant ut at arbeidet for å forebygge kvinnelig omskjæring bygget på en enveis formidling av informasjon til de som tradisjonelt har praktisert skikken. Når denne gruppen snakket om eller diskuterte problematikken, var det ikke med etniske nordmenn. Erfaringsutveksling foregikk særlig internt i gruppen og sjelden mellom gruppene, dvs. mellom de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring og nordmenn. Når de to gruppene klarte å møtes, var det vanskelig å komme til en felles forståelse. Den nødvendige sammensmelting av forståelseshorisonten fant ikke sted. Jeg opplevde også genuine samtaler og erfaringsutvekslinger omkring fenomenet, med en kommunikasjon som førte til positive og konstruktive resultater i det forebyggende arbeidet.

Med disse erfaringene gikk fokuset i forskningsarbeidet fra spørsmål om «hvordan forebygge kvinnelig omskjæring i Norge», til «kommunikasjonsproblemer i arbeidet for å forebygge kvinnelig omskjæring». Jeg slet i mange år med å formulere en klar problemstilling til avhandlingen. Skyldtes dette kompleksiteten i temaet, eller skyldtes det den ferdig definerte problemstillingen jeg hadde med meg fra starten av forskningsarbeidet? Burde jeg heller ha latt

en problemstilling ta form gjennom forskningsprosessen i de kontekstene arbeidet fant sted? Til tross for mangel på eller vanskeligheter med å finne en klar problemstilling bestemte jeg meg for å fortsette. Jeg fortsatte arbeidet gjennom å skrive ned de usammenhengende hendelsene jeg opplevde og refleksjonene jeg gjorde meg på disse hendelsene. Jeg håpet at det ville bli lettere å se problemstillingen klarere etter hvert som arbeidet tok form.

«Halvparten av somaliere kjønnslemlester jentene sine!»

Det var april 2007. Sosial- og helsedirektoratet hadde innkalt sine samarbeidspartnere til et seminar i Oslo. Forskjellige etniske grupper var representert på seminaret, det var deltagere fra Norge, Somalia, Eritrea, Etiopia, Gambia, Ghana og Kamerun. Vi fikk besøk av daværende helseminister Sylvia Brustad. Hun ble ønsket velkommen på de forskjellige språkene til deltakerne på seminaret. Gruppen benyttet anledningen til å formidle sine ønsker og anmodninger i forhold til arbeidet mot kvinnelig omskjæring. De stod sammen for en sak til tross for ulikhetene dem imellom. De satset på dialog som tilnærming til arbeidet for å forebygge kvinnelig omskjæring. Jeg oppfattet møtet som vellykket helt til jeg noen dager senere ble oppringt av Sosial- og helsedirektoratet der de spurte om jeg hadde sett NKRs nyhetsinnslag der en av deltakerne på seminaret hadde uttalt seg. De ville vite hva dette skulle bety. Jeg skyndte å finne fram til hva som stod på nettsiden. Der fant jeg et bilde av en av de somaliske kvinnene som var med på seminaret med en stor overskrift: «*Halvparten av somaliere kjønnslemlester jentene sine*». Jeg skjønnte ingenting, dette var forvirrende og sjokkerende. Det var tidlig på ettermiddagen. Jeg klarte ikke å fortsette på jobb og gikk hjem. Lammet av det jeg hadde lest, gikk jeg i andre tanker hele veien og kom fram uten å merke det.

De første tankene jeg hadde knyttet til denne hendelsen, var følelsen av svik. Hvem hadde vært med i denne gruppen som ikke delte vår felles målsetning, nemlig å bruke dialog som tilnærming for å forebygge kvinnelig omskjæring? Dette innebar å bygge opp tillit til og relasjon med de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring, og å få myndighetene til å satse på denne tilnærmingen. Å komme med en slik uttalelse kunne i verste fall bygge ned alt vi hadde jobbet for og svekket alt vi stod for. Utspillet sa i klartekst at dialog ikke har virket, og at det arbeidet vi hadde holdt på med ikke hadde hatt noen effekt, at kvinnelig omskjæring fortsatt skjer i det skjulte. Tankene kretset rundt dette hele kvelden.

Da jeg våknet dagen etter var jeg fremdeles påvirket av medieoppslaget. Jeg bestemte meg for å gå til jobb i stedet for å ta bussen. Jeg tenkte at en frisk luftetur gjennom skogen kunne hjelpe meg å finne et svar til Sosial- og helsedirektoratet. Jeg gikk sakte. Tankene stormet i hodet. De vanskelige tankene ble brutt da jeg så måser og andre fugler som allerede hadde klekket eggene sine i skogen. Tankene løp videre, og jeg tenkte på helsen til min mor. Hun hadde vært mye plaget med svimmelhet og vært mye sengeliggende. Jeg lurte på hva dette kunne skyldes. Som mange afrikanske kvinner hadde hun hele livet båret mye på hodet. Alle jordbruksproduktene hun dyrket, og alt en husholdning krevde, kassava, jams, ved, vann osv. Jeg lurte på om dette kunne være årsak til de plagene hun hadde. Tankene fløt videre til min søsters doktorgradsprosjekt i sosiologi, «Les dynamiques sociales», som hun ikke hadde klart å fullføre. Jeg forstod ikke mye av denne tittelen. Når man bare gjentar hva andre har gjort eller sagt, eller bruker tid til å reprodusere andres tanker, hemmer dette kreativiteten. Hvordan legge til rette for at menneskers indre krefter og ressurser brukes? Hvordan aktivere kreativitet? Hvordan avmystifisere disse akademiske og faglige begrepene? Tankene gikk tilbake til alt medieoppstyret om kvinnelig omskjæring. Jeg kjente fortsatt at jeg hadde en sterk fysisk reaksjon mot de sjokkerte og propagandistiske nyhetene. Jeg husket ordene fra en av de somaliske kvinnene i Tromsø: «Rachel, jeg blir sint av å høre alt dette». Jeg tenkte på alle utfordringer, all motstand og alle frustrasjoner både i relasjonen til samarbeidspartnere og i forhold til forskningsprosjektet. Forskningsarbeidet hadde vært så tøft at jeg lurte på hvordan jeg hadde klart å rote meg bort i dette vanskelige temaet. Denne hendelsen kom som en ekstra prøvelse i tillegg til alt annet jeg hadde opplevd. Da kjente jeg at jeg ble sint.

Jeg ble usikker på alle som var med i arbeidet. Hvem var de, og hva ville de? Var de allierte eller motstandere? Jeg begynte å tvile på selve arbeidet, på visjonen for arbeidet, på forholdet til alle samarbeidspartene, og til de som finansierte prosjektet for å forebygge kvinnelig omskjæring. Jeg følte at det ikke var noen faste holdepunkter og ingen fast grunn å stå trygt på. Ting endret seg hele tiden. Jeg kjente meg igjen i beskrivelsen fra Lisbet Nordhaug i boken Taushetens kultur:

Når virkeligheten blir uvirkelig og kontakt med viljen og vårt indre liv blir brutt, er vi i en situasjon som i enkelte kulturer blir betegnet som sjeletap. Vi er maktløse, maktstjålne, avmektige. Energien vår er trukket i en retning, vi er som roboter, hypnotiserte, besatte av en sannhet som lammer oss slik at vi

slutter å leve vårt eget liv. Etter hvert vil det kanskje gå opp for oss at denne sannheten er en løgn. Vi oppdager at vi har trodd på noe som er blitt tilført oss utenfra, noe som har fått vår egen lille stemme til å forstumme. Årsakene til dette er ulike. Kanskje vi av bekvemmelighet har godtatt det vi er blitt fortalt uten å tenke selv, kanskje vi aldri har lært at vi har rett til å tenke selv (Norderhaug, 1999 s. 12).

Hadde jeg trodd på noe som var tilført utenfra? Denne hendelsen fikk meg til å vurdere min posisjon i arbeidet på nytt. Hvorfor bekjempet jeg egentlig kvinnelig omskjæring? Var det for å beskytte jentebarn? Var det for å bedre kvinners eller jenters livsvilkår? Var det for at skikken ikke lenger skulle praktiseres i Norge? Var det fordi mange andre bekjempet praksisen? Eller fordi dette var en god sak å kjempe for?

Da jeg startet forskningsarbeidet, tok jeg argumentene som ble fremmet for å bekjempe denne praksisen som en selvfølge. Jeg oppdaget fort paradokser i arbeidet. Kvinnelig omskjæring var definert som et problem både av og for det norske samfunnet. Kvinnelig omskjæring var også definert som et problem for de somaliske kvinnene. For mange av de sistnevnte var problemet den dårlige behandlingen de opplevde i det norske samfunnet og på norske sykehus. Deres problem var å få den hjelpen de trengte som omskårne kvinner. For de etnisk norske var problemet mer komplekst. Jeg har gruppert det i tre hovedkategorier, brudd på menneskerettighetene, brudd på likestillingsverdier og utfordringer knyttet til migrasjon. De to aktørene, norske myndigheter og somaliske kvinner, befant seg ofte på ulike nivåer i forhold til problemet. Mens den ene fokuserte på selve fenomenets eksistens, var det et isolert aspekt ved fenomenet som var problematisk for den andre. Som andre forskere har påpekt tidligere, var møtene mellom dem preget av mangel på kunnskap, forenklinger, stereotypier og fordommer (Boyle, 2002). Fokus i debattene om dette temaet var rettet mot de praktiserende gruppene, og det faktum at det var norske lover og regler som var gjeldende. Det var lite fokus på hva som skjedde i møtet mellom de forskjellige gruppene med ulik kulturbakgrunn eller virkelighetsforståelse. Med andre ord utnyttet man ikke viktige møteplasser der meningsutveksling kunne ha funnet sted. Dette var uheldig ettersom slike møter preget av tillit, utveksling og respekt kunne fremmet endring.

Utfordringen for meg var at de norske myndighetene eide problemet, mens løsningen måtte finnes hos de praktiserende gruppene. En av deltakerne i en undervisningsgruppe jeg hadde, beskrev det treffende med ordene: «Vi har problemet, de har løsningen». Jeg befant meg mellom de to gruppene og jobbet for å få slutt på praksisen. Det følte som et umulig oppdrag, som et «Mission Impossible». Det er vanskelig å forbedre noe hvis det ikke er enighet om at forbedring er nødvendig.

Utspillet i media fra den somaliske kvinnen, utløste en reaksjon i meg. På mange måter kan man si at det vekket meg. Hadde jeg trodd på noe som var blitt tilført utenfra, noe som hadde fått min egen stemme til å forstumme? Hadde jeg godtatt det jeg var blitt fortalt uten å tenke selv? Det hadde skjedd en ubevisst endring i forhold til min motivasjon i starten av prosjektet, og jeg hadde tatt mye for gitt i arbeidet. Dette kan kanskje forklare det sjokket jeg følte. Jeg opplevde utspillet som brudd på tillitten, både til gruppen som valgte dialog som tilnærming, og i forhold til alliansen vi holdt på å bygge opp. Dette var en situasjon jeg verken forventet eller ønsket. Sosial- og helsedirektoratet hadde selv interesse av å få klarhet i hva som hadde skjedd. De brukte opplysnings- og avvergelsesplikten som sier at man må melde fra dersom man har mistanke om at noen er omskåret, for å få den somaliske kvinnen til å navngi de somaliere som hadde omskåret sine døtre. Kvinnen kunne ikke komme frem med navn på noen somaliske jenter som var blitt omskåret.

Da Sosial- og helsedirektoratet kom ut med denne opplysningen roet situasjonen seg. Gjennom å konfrontere kvinnen med avvergelsesplikten lettet og løsnet den fastlåste situasjon seg. Et utspill som kunne svekket arbeidet ble underkjent, situasjonen ble snudd og kvinnen måtte svare for sin uttalelse. Følelsen av skyld for at jeg hadde presentert noe som ikke var troverdig hadde stoppet alt arbeid med avhandlingen. Da forklaringen kom, ble jeg lettet og kunne igjen fortsette å skrive. Det å kunne sette sammen trådene eller finne sammenheng mellom hendelsene hjalp meg til å gå videre i analyse og forståelse av arbeidet. Jeg aksepterte at jeg ikke hadde kontroll på feltet. Det var godt å erkjenne at jeg kunne være sikker på mitt eget engasjement og min motivasjon, og bygge det videre arbeidet på dette. Jeg ønsket å gjøre noe mot undertrykking av kvinner i forhold til kvinnelig omskjæring, og jeg ønsket å styrke kvinner generelt.

Et annet aspekt i forskningsarbeidet var min egen integritet og min rolle som afrikansk forsker på dette temaet. Det at jeg ikke var bevisst posisjonen jeg hadde inntatt, førte til at jeg ble stående fast i forståelsen av det som skjedde, i analysen av hendelsen i forhold til den holdningsendring vi siktet mot med arbeidet og i skriveprosessen. Som Gunnar Rander¹⁶ har påpekt, var det vanskelig å tenke korrekt når autoriteter har tenkt foran en. Det å automatisk akseptere andres tanker gjorde det vanskelig å komme ut av denne tankegangen. For myndighetene var det vanskelig å se kvaliteter i forskningen som ikke tok utgangspunkt i deres teorier, fordi den ikke stemte med det nye materialet fra feltet. Arbeidet var preget av en top-down tilnærming. Den offisielle begrepsbruken som ble brukt i arbeidet, var i seg selv et eksempel på det. Kjennskap til hva som skjedde i feltet var essensielt for å kunne sette i gang endringsprosessen. Det ble viktig å etablere en forståelse av konflikten.

Ideologisk sentrisitet og arbeidet med kvinnelig omskjæringsproblematikk

Ideologisk sentrisitet, dvs. tendensen til å tro at vi vet hva som er best for den andre kan være mye vanskeligere å overkomme enn etnosentrisitet, den tendensen til å vurdere og måle andre samfunn, kultur, verdier, normer eller praksiser ut fra de kulturelle forståelsesrammene som preger ens eget samfunn. De fleste prosjekter som har vært initiert for å bekjempe kvinnelig omskjæring, har fokusert på én-veis-formidling av informasjon om alt det negative ved kvinnelig omskjæring. Det er vanskelig å endre kunnskap eller praksis. Nordhaug (1999) snakket om avsjelingsprosess eller sjeletap. En prosess som er knyttet til ideologisk sentrisitet. Paulo Freire knytter prosessen til makt, først og fremst økonomisk makt. De rike og mektige er subjekter. Deres definisjon av virkeligheten gjelder for alle, den er universell. I denne situasjonen blir de fattige (fattige her i betydningen de som er avhengig av andre) objekter som tar inn i seg, internaliserer, de rikes og mektigeres forestillinger om dem og verden. De rike projiserer sin sannhet på de fattige. De fattige blir roboter i et virkelighetsspill, hvor de er frastjålet sine ord, sitt uttrykk og sin stemme, fordi deres indre verden er fylt med makthavernes bilder. Makten opprettholdes ved hjelp av løgner, myter. Bak evige sannheter utdypes og sementeres maktforholdet. Makten har mange ansikter. Kjernen i et maktforhold er likevel alltid den samme: Det foregår en slags avsjelingsprosess, kollektivt eller individuelt, hvor makten stjeler energi, sjel, og meningsinnhold (Freire, 1999; Norderhaug, 1999). Maktforholdet

¹⁶ Gunnar Randers gjengir dette fra en samtale med Albert Einstein, 1940

oppretholdes ved hjelp av løgner, men også ved troen på løgnene. Snu løgnene ryggen, og makten smuldrer opp. All verdens represalier og motoffensiver vil oppstå når den avmektige begynner å gå veien ut av et maktforhold. Men det første steget er å gjenerobre sin sjel ved å sette egne ord på verden igjen. Å fylle sitt indre, som før var besatt av maktens løgner, med egen sannhet gir egen mening. Veien mot frihet går gjennom det ekte uttrykket (Freire, 1999; Norderhaug, 1999).

Freire ser på de rike som subjekter, de som definerer virkeligheten og holder de fattige fast i en slags marionette-dans der de fattige helt har mistet kontakten med egne verdier og egen mening. Disse tankene reflekterer hva jeg opplevde på feltet, og styrket meg i min posisjon i arbeidet for å forebygge kvinnelig omskjæring. Det var viktig å bringe de ulike stemmene i feltet frem i lyset, særlig stemmer som har vært tiet i hjel. Å ha en egen stemme og la den lyde handler om noe mer enn rikdom eller barmhjertighetsarbeid.

Gjennom arbeidet har jeg mange ganger blitt konfrontert med spørsmålet: «*Rachel hvor står du, er du imot kvinnelig omskjæring eller ikke?*» Alle forventet at jeg skulle svare at jeg fordømte praksisen. Å svare noe annet var vanskelig og ubehagelig. Når jeg ikke kunne si at jeg fordømte praksisen, betydde det også for mange at jeg heller ikke hadde tatt avstand fra den. Var disse spørsmålene en test for å sjekke min konformitet i forhold til norsk lov mot praksisen og det norske samfunn? En slik mangel på konformitet ble møtt med mistanke og sett som en trussel mot Handlingsplan mot kjønnslemlestelse og det norske samfunnet. Å ha et annet syn på hvordan man snakker om kvinnelig omskjæring, gjorde kommunikasjon og forståelse av temaet vanskelig, til og med umulig. Utspillet fra den somaliske kvinnen om at «halvparten av somaliere kjønnslemlester jentene sine», fikk meg til å reflektere mer over min posisjon. Etter hvert kom erkjennelsen av at jeg måtte ta et valg. Et valg mellom å følge Handlingsplan mot kjønnslemlestelse blindt eller holde på min integritet i dette arbeidet både som menneske, afrikansk kvinne og forsker. Valget ble å lytte til min egen stemme og følge min overbevisning i forhold til hva som kunne skape endring. Denne endringen kalte jeg en omvending, og den ble et vendepunkt i mitt arbeid. Jeg måtte ta på alvor og akseptere at ting endrer seg, at mennesker endrer seg, og at jeg måtte forholde meg til et terreng i kontinuerlig endring. Jeg måtte akseptere feltet som det er, at hver av de som er med i dette arbeidet eller berøres av denne problematikken, har personlige grunner og interesser for å delta. Denne aksepten gjorde

meg enda sikrere i mitt valg og styrket bevisstheten om det sosiale og kulturelle ansvaret forskningsarbeidet førte med seg. Valget om å bruke dialog som tilnærming til kvinnelig omskjæringsproblematikk og forebygging av skikken var den riktige veien for meg. Min identitet og rolle som kvinnelig afrikansk forsker ble enda tydeligere. En annen hendelse som fant sted tidlig i forskningsarbeidet, fikk plutselig en mening i lys av Freires tanker.

«Du er ikke takknemlig!» - Gjensidighet i relasjoner

Som ressursperson i det forebyggende arbeid har jeg utviklet samarbeidsrelasjoner med forskjellige institusjoner, organisasjoner og enkeltpersoner, både på nasjonalt og lokalt plan. Forholdet til noen av aktørene har vært anspent og vanskelig. For å klare å håndtere forholdene, har jeg delt erfaringene i samhandling i to kategorier: konstruktive positive erfaringer og konstruktive negative erfaringer. Jeg har på denne måten klart å verdsette alle erfaringer fra de ulike relasjonene. De har alle vært viktige for å få innsikt i de forskjellige kreftene som har skapt dynamikk i feltet, og for å få helhetlig kunnskap om feltet.

Relasjonen til en av samarbeidspartnerne var spesielt utfordrende og vanskelig. I starten var det vanskelig å sette ord på hva som var problemet. Jeg kjente bare et ubehag og et anstrengt forhold til vedkommende. Jeg laget filmen om samarbeid mellom den somaliske kvinnegruppen i Tromsø og kvinneklinikken ved UNN. Samarbeidspartneren var med på å etablere den somaliske gruppen og inviterte meg til å være med i samarbeidet. I slutten av filmen ble denne samarbeidspartneren takket på lik linje med de andre som hadde bidratt.

I et nytt oppdrag fra Sosial- og helsedirektoratet laget jeg et nettbasert undervisningsopplegg som fulgte med filmen. I dette undervisningsmaterialet ble ikke samarbeidspartneren takket. Jeg anså ikke at det var nødvendig ettersom hun ikke hadde vært direkte involvert i prosjektet. Da jeg var ferdig spurte samarbeidspartneren om hun kunne få en kopi av materialet, noe hun selvfølgelig fikk. Noen dager senere kom hun til meg for å snakke om undervisningsmaterialet. Hun spurte om hun også skulle ha vært nevnt i dokumentet. Jeg svarte at jeg ikke hadde vurdert å føre henne opp på takkelisten ettersom hun ikke hadde vært direkte involvert i prosjektet. Et annet spørsmål hun tok opp i forhold til undervisningsmaterialet, var tittelen til en annen samarbeidspartner. Jeg beklaget at det ikke var brukt korrekt tittel.

I samarbeidet mellom den somaliske kvinnegruppen og Kvinneklinikken ved UNN ble det holdt flere møter i Kirkens bymisjons lokaler. Jeg var ikke involvert i valg av møtelokale og hadde mange spørsmål knyttet til denne beslutningen. Hvorfor fant møtene sted på denne institusjonen? Hva er denne institusjonen? Er den en religiøs institusjon, og hva skiller den i så fall fra kirken? Hvem jobber der? Er det kristne misjonærer, prester eller frivillige? Hvilke profesjonelle grupper hører de til? Hvordan skulle de som var med i samarbeidet, forholde seg til de som jobbet i denne institusjonen? Spørsmålene ble stående uten klare svar, både for meg og for de somaliske kvinnene. Uten å kjenne roller og funksjon var det heller ikke lett å avpasse forventningene.

I undervisningsmaterialet refererte jeg til samarbeidspartneren fra Kirkens bymisjon som en frivillig. Fordi den oftest assosieres med en religiøs institusjon, tenkte jeg ikke på at det kunne ligge en forventning om å bruke profesjonelle titler. Dette ble kritisert. Jeg beklaget at tittelen ikke var nevnt og forklarte at dette skyldtes min usikkerhet i forhold til institusjonen Kirkens bymisjon. Etter forklaringene sa samarbeidspartneren videre: «*Du er ikke takknemlig!*»!

Noen uker senere fikk jeg en e-post fra samarbeidspartneren hvor hun skrev at jeg oppførte meg som en arrogant antropolog. Håndteringen av konflikten stoppet her, det ble ingen annen løsning på vår uenighet. Jeg håndterte konflikten ut fra det jeg mente var viktig i forhold til målet om å forebygge kvinnelig omskjæring. På dette tidspunktet hadde jeg ingen annen forklaring enn den emosjonelle reaksjonen jeg hadde mot den paternalistiske holdningen jeg opplevde i forholdet. For å takle konflikten og å kunne fortsette arbeidet med prosjektet valgte jeg å se på hendelsen som en konstruktiv negativ erfaring. I filmen jeg hadde laget var det en liten jente. Hun ble for meg et symbol på alle andre jentebarn som ikke må bli utsatt for omskjæringssmerten. Med dette målet for øyet var det viktig å ikke la konflikter av denne typen ta fokus bort fra arbeidet.

Universitetet som arena for å tenke nytt

Etter at det nasjonale prosjektet for å forebygge kvinnelig omskjæring, OK-prosjektet, var avsluttet ble arbeidet mot kvinnelig omskjæring plassert ved Regionalt ressurscenter for vold, traumatisk stress og selvmordsforebygging. Finansiering av prosjekter knyttet til dette temaet ble også kanalisert gjennom senteret. For meg var det ikke aktuelt med et direkte samarbeid

med Vold og Traumesenteret. Jeg fant det vanskelig å gå inn i samarbeid som kan hende ville koste meg min stemme, eller delta i et samarbeid som ikke skapte rom for en reell gjensidighet. Da jeg tok valget om å følge min egen stemme og min egen vei, var jeg klar over at dette var et kontroversielt valg fordi min tilnærming brøt med den allmenne oppfatningen av hva som var korrekt fremgangsmåte i forhold til kvinnelig omskjæring. Dette var trolig medvirkende årsak til at jeg ikke fikk finansiert doktorgradsstudiet. Uten slik finansiering beholdt jeg min integritet og kunne jobbe selvstendig ut fra egen overbevisning. Gjennom min forankring ved Universitetet i Tromsø hadde jeg en arena som ga rom for å tenke nytt der kravet til konformitet eller lydighet mot et system ikke satte begrensinger for forskningsarbeidet.

I sin artikkel «*The Colonizer/Colonized - Chicana ethnographer: Identity, Marginalization, and Co-optation in the field*» forteller Sofia Villenas (1996) hvordan interesse for hverandres arbeid også skaper begeistring for forskningsarbeid, og at på samme måte gjorde mangel på interesse fra kollegaene at hun mistet drivkraften i forskningsarbeidet. Villenas opplevde også at kollegaene ikke var entusiastiske eller ivrige når hennes tanker eller kunnskap innebar kritiske utfordringer (Villenas, 1996). Dette minnet meg om hvordan jeg opplevde konflikten da min samarbeidspartner påsto at jeg ikke hadde vært takknemlig nok, etterfulgt av påstanden om at jeg var en arrogant antropolog. Ordene fra samarbeidspartneren kom som et slag. Hvorfor takknemlighet og hva er takknemlighet? Hvilken sosial betydning og rolle har takknemlighet i en relasjon? Marianne Gullestads studie av de norske misjonærenes forhold til den lokale befolkningen i Kamerun ble en inspirasjonskilde for å forstå denne hendelsen, og for å forstå hvilke relasjoner som etableres når takknemlighet er premissene for et forhold. Takknemlighet, skriver Gullestad er en måte å gi noe tilbake på som kan bidra til å skape en viss symbolsk balanse i et forhold. Å ikke uttrykke takknemlighet betyr å stå i gjeld til den andre. Å vise takknemlighet kan også tolkes som et underforstått rop om hjelp. Uttrykket for takknemlighet underbygger følelsen av at det er behov for den andre, og at den andre har gjort noe bra. Takknemligheten bidrar slik til å bekrefte gode gjerninger. Den er med på å skape et bilde av at man er en god person, man får et positivt selvbilde. Den nærer og inspirerer ved å bidra til selvmotivering. Dette er en gave som ofte tas for gitt og ikke registreres på ideologisk nivå som en verdi ut over den faktiske handlingen. I en dypere forstand er det en gjensidighet hvor den som bistår og blir takket, også gis en gave i form av et forsterket og positivt selvbilde. (Gullestad, 2007).

Det sterke fokuset på omskårne kvinner som ofre og deres status som flyktninger eller innvandrere innebærer en legitimering av ulike intervensjoner for å «hjelp» kvinnene. Samtidig blir det vanskelig å realisere en reell likhet og gjensidighet. Dette er en situasjon som bidrar til å skape paternalistiske relasjoner i møtet omkring kvinnelig omskjæringsproblematikk. Mulighet for de som mottar hjelpen, til å gå inn i rollen som giver ødelegges ofte ved at giveren ikke tør eller vil ta imot noe tilbake. Ved å frata motparten muligheten til å gjenopprette en likeverdighet ved å yte noe tilbake opprettholdes det ujevne maktforholdet hvor den ene er et offer og en mottaker av hjelp, mens den andre får en overlegen rolle gjennom å ensidig gi (Ibid.). Hvilken relasjon kunne skape rom for en kunnskapsutveksling som ville styrke oss alle, både givere og mottagere i arbeidet mot kvinnelig omskjæring? Som afrikansk kvinne var det ikke så lett å forholde seg til denne asymmetrien i relasjonen.

Delgado-Gaitan (1993) har påpekt at «ethnography of empowerment» er en ramme som gir en bred sosiokulturell premiss og er en mulig strategi for å studere prosesser som tar fra eller gir makt og myndighet til de undertrykte. Denne type etnografi bygger på Paulo Freires ide om bevissthet omkring den sosiale og kulturelle konteksten av undertrykkelse som oppleves. En slik kontekst trenger en konstruksjon av kunnskap gjennom sosial samhandling mellom forskeren og de som er med i forskningen for å bedre hverandres livsvilkår. Forskeren påvirker de som er med i forskningen samt deres omgivelser, samtidig som han/hun selv er påvirket av de som er med i forskningen og av samhandlingens dynamikk (Delgado-Gatian, 1993). I forhold til denne teorien ser jeg at jeg havner i to posisjoner, som afrikansk forsker får begge rollene, en undertykt og en som innehar makt. For å problematisere mitt forhold til de to samfunnene som har vært med i forskningen, har jeg hatt et behov for å reflektere over egen identitet og plass i forskningen, min rolle og mitt ansvar som afrikansk forsker. Dette tenkte jeg ikke på da jeg startet arbeidet. Min posisjon som på mange måter plasserte meg på begge sider, krevde at jeg hadde et avklart forhold til min egen rolle. Hva gikk ansvaret ut på? Hva betydde å være en afrikansk forsker og inneha rollen som tilrettelegger for forebyggingsarbeid? Mens jeg naivt lette etter metoder for å forebygge kvinnelig omskjæring, innså jeg ikke at jeg selv trengte hjelp for å bli styrket i mine valg. Jeg måtte se på egen identitet i forskningskonteksten. Jeg måtte spørre meg selv hvordan jeg som forsker fra Afrika var rammet av min egen

marginalitet, og hvordan jeg medvirket til manipulasjon av min egen identitet slik at jeg i overført betydning deltok i kolonisering og manipulasjon både av meg selv og av kvinnene jeg i utgangspunktet arbeidet for å styrke.

Som forsker var det viktig å se på hvordan mine erfaringer, følelser, ønsker og oppfatninger ble forhandlet og endret. Dette var ikke bare i relasjon til somaliske kvinner, men også i samhandling med en majoritetskultur. Det er i en slik majoritetskultur den dominerende diskurs brukes, og det er her oppfatningen av kvinnelig omskjæring som noe annerledes og som et problem har oppstått. Det er denne problemdiskursen jeg har blitt bedt om å legitimere. Som minoritet, og som innvandrer med en kulturell tradisjon som bygget på mange av verdiene som ligger i omskjæringspraksisen, handlet også dette problemet om min oppdragelse, min familie, mine tanker og mitt folk. I mitt engasjementet der jeg ble en del av en majoritetskultur, var det viktig å ikke la meg fange gjennom å bli marginalisert eller fanget i min egen skyldfølelse.

Når jeg er blitt klar over konsekvensene mine handlinger har og kunne ha, ble jeg nødt til å gjøre noe for å endre situasjonen. Som jeg viste til i kapittel tre handler koloniseringen også om en kulturell kolonisering av sinnet. Dette skjer på en veldig subtil måte, men det er også den verste måten (Fanon, 1952; Said, 1978; Smith, 2012 [1999]; Coulthard, 2014). Majoriteten er ikke alltid klar over denne prosessen og konsekvensene av dette forblir usynlig og ubevisste. For at dekolonisering av sinnet skal skje, er det en rekke aspekter som må tas hensyn til. Marcelo Dascal har listet noen av disse aspektene som jeg finner nyttig å nevne her: For det første at koloniseringen gå fullstendig bort fra sin eksisterende oppfatning av verden. Ingen høyere verdi kan lenger tillegges ens egen praksis. Videre at den koloniserte gjenvinne sin opprinnelige positive, ukoloniserte oppfattelse av verden, gjennom å fjerne alle spor etter den mentale koloniseringen. Sist, men viktigst at hele systemet, med sine prinsipper, kategorier, måter å argumentere på, verdier, og holdninger forandres (Dascal, 2009; Bue, 2011). Selv om dette er omfattende og krevende tiltak, og at det ikke er sikkert alle diskursene kan fjernes helt og holdent, å sette fokus på strukturell diskriminering er allerede å utfordre det som oppfattes som normalt eller tatt-for-gitt forståelser av mange i samfunnet. Det er blant annet det ansvaret jeg kjenner gjennom forskningsprosjektet og det forebyggingsarbeidet.

Den posisjonen jeg inntar vil jeg sammenlikne med den London Edinburgh Weekend Return Group (1980) har kalt, «In and Against the State». Gruppen publiserte boken «In and Against the State» der de inviterte til å stille spørsmål ved selve fremgangsmåten og strukturen av utvikling som en dominerende institusjon. I følge gruppen er dette den eneste måten man kan motstå byråkratisering av det feministiske budskap på, og gjennom dette få et feministisk perspektiv på kunnskap og starte dekoloniseringsprosessen fra innsiden. Utgangspunktet bør være kvinnenenes posisjon. De oppmuntrer feministene til å jobbe «In and Against development». For å komme i posisjon til å forstå hvordan en praksis egentlig er, og ut fra dette kunne stille kritiske spørsmål som kan gi endring, må man komme på innsiden av systemene. Selv om intensjonene i systemer er gode, kan de representere undertrykkende metoder og ha en praksis som bidrar til å opprettholde en ubalanse. Faren med denne strategien er utelukkelse «co-optation», at man blir så grundig innlemmet i systemet at man blir kolonisert – systemets praksis og virkelighetsforståelse adopteres ukritisk. Til tross for denne risikoen er «In and Against development» likevel nyttig og lærerikt. Det er i den første tiden, fra man kommer inn til man er blitt en del av systemet, at man har størst mulighet til å kunne stille nødvendige kritiske spørsmål. Slike spørsmål oppfattes ofte som ubehagelige og brysomme, og systemene har ofte en iboende kraft som trer inn for å motvirke innblanding og forhindre endring (London Edinburgh Weekend Return Group, 1980).

Oppsummering

I dette kapitlet har jeg vist til en prosess der jeg selv har blitt utfordret på mitt ståsted i forebyggingsarbeidet og også i arbeidet med mennesker. Til tross for at jeg hadde et svært bevisst forhold til mitt valg om å bruke aksjonsforskning og være en deltagende observatør, ble jeg nesten slukt av systemet. Gjennom et brennende engasjement for saken var jeg nær ved å miste mitt kritiske blikk og dermed muligheten til å stille de viktige kritiske spørsmålene.

Som forsker er jeg med på å produsere den kunnskapen som trengs for å forebygge kvinnelig omskjæring. Faren ved at jeg var i ferd med å bli «blind» og dermed miste evnen til å stille kritiske spørsmål, var at jeg på denne måten bare ville produsere eller bekrefte gammel kunnskap.

Jeg gikk fra en blind tro på at alt det som fulgte med implementeringen av handlingsplanen, var positivt og bidro til effektiv forebygging av kvinnelig omskjæring, til å bli en forsker som kunne stille kritiske spørsmål fra innsiden. Veien til ny erkjennelse var smertefull, men nødvendig. Hvis jeg ikke hadde møtt motstand, hadde jeg kanskje ikke stoppet opp og skapt rom for å revurdere min posisjon. Det å ha vært igjennom denne prosessen har styrket meg og gjort at jeg har kommet ut med en mer bevissthet. Gjennom å bli utfordret selv ble jeg også bedre i stand til å se andres posisjon i systemet, og jeg har sett betydningen av at mennesker som opptrer innenfor et system, ikke må miste sin handlekraft, sin evne til kritisk tenking og kraften til å stoppe opp når det er nødvendig. På samme måten som jeg har kommet til en ny erkjennelse, er det viktig at de somaliske kvinnene lærer å bruke sin styrke, og at de kan initiere endringer i et system dersom de ønsker det.

Det er en risiko forbundet med at majoriteten tenker at de er tolerante og demokratiske fordi systemet gjør dem til det. Den har en opplest og vedtatt oppfatning av at nordmenn har gode holdninger, at vi ikke diskriminerer og ikke dømmer andre på bakgrunn av stereotype oppfatninger eller fordommer. Fordi den aksepterer dette som en sannhet uten å stille kritiske spørsmål og uten å stoppe opp for å skaffe oss ny kunnskap, forblir den i troen på at den agerer ut fra riktige holdninger og en riktig agenda, mens har i virkeligheten ikke gjort noen vurdering av om det den tror er rett. Uavhengig av om man er i et bra system eller ikke, må man ikke miste troen på at de kritiske spørsmålene er viktige. Samfunnet er i konstant forandring, og et system som ikke utfordres, vil stå fast og komme i disharmoni med verden rundt.

Som forsker og kunnskapsformidler har jeg gjennom den somaliske kvinnegruppen kommet i en posisjon der jeg har fått muligheten til å se systemene fra innsiden, med dets svakheter og styrker. Når jeg så inntar en kritisk posisjon, stiller spørsmål ved det etablerte og ikke kan svare ut fra forventede forestillinger om hva kvinnelig omskjæring er – og hva praksisen representerer – møter jeg motstand. Når jeg møter motstand, må jeg også reagere med motstand. Alternativet er å bli kolonisert – å akseptere systemet slik det fungerer – og gi slipp på muligheten for å få til endring. Gjennom å bli akseptert og få være en del av et system over tid men likevel beholde et kritisk blikk på systemet man er blitt en del av, kan man være en katalysator som setter i gang nødvendige endringsprosesser.

Gjensidig avhengighet mellom kvinner har vært viktig, og jeg ser dette som en del av veien til endring. Jeg er avhengig av å føle tilhørighet i en gruppe der det er aksept for kritiske tanker og rom for en frigjøring der jeg kan være meg selv, der jeg kan bidra – ikke for å bli brukt, men for å være kreativ.

Kapittel 9

HVORFOR ER DET SÅ VANSKELIG Å FOREBYGGE KVINNELIG OMSKJÆRING?

I dette avsluttende kapitlet vil jeg redegjøre for og trekke sammen de ulike forskningsfunnene som jeg gjennomløpende har argumentert frem i denne avhandlingen. I tillegg vil jeg diskutere hvordan denne kunnskapen kan tas i bruk i videre praktisk forebyggingsarbeid.

Arbeidet med forebygging av kvinnelig omskjæring har vært en reise i et mangfoldig landskap. Jeg har beveget meg mellom sosiale og kulturelle felleskap. Jeg har søkt å være samlende i forhold til motsetninger og mangler på kommunikasjon i ulike møter. Møter mellom de kvinner som må bære både den konkrete omskârne kroppen, men og både den ære og den skam som dette innebærer i møte med institusjoner som har svært ulike synspunkt og standpunkt på en praksis som disse kvinnene frivillig og ufrivillig er vevd inn i. Jeg har stått i dette feltet, i disse møtene og i dette arbeidet i en tidsperiode på 10 år. Erfaringene jeg opparbeidet meg i møtet med norske myndigheter, norske helsearbeidere og somaliske kvinner, la grunnlaget for refleksjoner knyttet til etablerte forståelser både av det vestlige perspektivet på kvinnelig omskjæring og de metodevalg som fram til i dag dominerer i bekjempelsen av praksisen. I tillegg har jeg gjennom hele perioden hatt det privilegium å få presentere deler av forskningsarbeidet på arenaer der dialog, kritiske spørsmål og tilbakemeldinger har vært korrigerende og bevisstgjørende. Dette har virket klargjørende i forhold til vanskelige, men viktige valg i prosessen.

Gjennom valg av metode plasserte jeg meg i en situasjon der jeg hadde mulighet til å følge forebyggingsproblemer med kvinnelig omskjæring på ulike nivåer, både på mikro-, meso-, og makronivå. Kontakten som ble etablert med en somalisk kvinnegruppe, ble svært viktig for å forstå samhandlingen og kommunikasjonen mellom de som var målgruppen for forebyggingsarbeidet og de øvrige aktørene. Jeg fikk inngående kjennskap til departementer og direktoraters tilnærming, og gjennom å ta prosjektoppdrag på dette nivået fikk jeg nærkontakt

med styrken som ligger i maktutøvelsen. Mellom disse to nivåene befinner det seg helse- og sosialarbeidere som på ulike måter, skal håndheve lov og regelverk, bidra helse - og sosialfaglig og samtidig være pådrivere i forebyggingen.

Forskningsarbeidet har aldri vært eksternt finansiert eller knyttet til et større forskningsprogram eller forskerfelleskap med klare formål. Forskningsprosjektet har vært utformet, og utspilte seg gjennom alle de ulike møter, med aktører, institusjoner, felleskap og anliggende som blir artikulert i debatten om, og tiltak rettet mot kvinner og omskjæring. Jeg har hatt anledning til å arbeidet i et forskningsløpet, som kan omtales som «fri» forskning. Samtidig er det slik, at jeg også her har stått i en mellomposisjon fordi jobben med filmprosjektet, implementeringen av handlingsplanen og opp-følgingsprosjektet, som hadde en oppdragsgiver og klare formål og rammer, disse prosjektene var i tillegg utgangspunktet for min pågående forskning og den læring som det innebærer. Til tross for at jeg var bevisst min rolle som forsker og hadde teoretisk innsikt i faren for å bli kolonisert gjennom å bli dratt inn i etablerte befestede strukturer, var jeg på et tidspunkt svært nær ved å havne i denne fellen. Oppvåkningen og omvendelsen som fulgte i kjølvannet av erkjennelsen, medførte et tøft valg om å stå alene uten støtte gjennom å være tilknyttet makronivået, og uten stipend eller lønnet arbeid innenfor mitt forskningsfelt. Tidsmessig ble det mer krevende da jeg måtte dele tiden mellom annet lønnet arbeid og forskningen. Faglig sett er det likevel viktig å påpeke at jeg gjennom tilknytningen til Universitet i Tromsø har hatt en friere rolle som forsker der det å utfordre den etablerte oppfatning av kvinnelig omskjæring og forebyggingsarbeidet ikke har vært noen trussel. Å tenke annerledes og kreativt innenfor dette feltet har fordret klare rammer, men ikke kontroll. Det at jeg har valgt å bruke en tilnærming som bryter med den allmenne oppfatningen av hva som er korrekt framgangsmåte i forhold til kvinnelig omskjæring, er ofte blitt oppfattet som en utfordring av den bestående orden. De nye ideene som ble testet ut, fremstod som en prøvelse. Dette har ikke vært enkelt for meg, heller ikke for representanter fra makronivået som har hatt ansvar for forebyggingsarbeidet. Det at arbeidet på denne måten også kom til å løpe over en lengre tidsperiode, har bidratt til at jeg har fått utviklet og testet kommunikasjon gjennom visuelle redskaper og sett viktige positive resultater av dette.

Hovedfunn i forskningen er de store kommunikasjonsutfordringene. Disse utfordringer skapes av de samfunnsmessige og kulturelle faktorer/forhold som er til hinder for kommunikasjon og

utvikling av alternative strategier som kan skape reell dialog mellom to ulike partnere. Dette henger sammen med en tydelig mangel på kulturforståelse mellom aktørene. Jeg har også funnet at begrepsbruk og kulturell tilnærming som framkommer på makronivå, gjenspeiles ned til meso- og mikronivå. Begrepene reproduseres mekanisk uten aktørenes bevisste subjektforhold til begrepene som tas i bruk, med de konsekvenser dette gir både for relasjonen i samhandlinger og for den sosiale situasjonen. Aktører som opptrer på vegne av offentlige eller frivillige instanser, virker uforstående eller uvitende til hvilke holdninger de formidler. De viser for liten selvinnsikt knyttet til kulturforståelse og begrepsbruk i tilnærmingen til kvinnelig omskjæringsproblematikk. Forebyggingsarbeidet som i all hovedsak bygger på en helsefaglig og juridisk tilnærming, blir for smal i det tverrfaglige forskningsfeltet. Det har blitt tydelig for meg at loven og handlingsplanen ikke er tilstrekkelige verktøy. De utgjør en ytre ramme i arbeidet som ikke kan nå hjertet til folk. Alene er de ikke effektive nok for å skape gode praksiser på feltet. Alle disse faktorene skaper kommunikasjonsutfordringer.

Det dominerende offentlig ordskiftet som hinder i forebyggende arbeid

Kvinnelig omskjæring er forbudt ved lov i Norge. Lovforbudet er vedtatt som et virkemiddel i kampen mot omskjæring. Loven gir en nødvendig beskyttelse mot omskjæringspraksis og er en ramme for forebyggingsarbeidet. Jeg har erfart at dette samtidig er et tveegget sverd, fordi det også skaper store kommunikasjonsvansker i dialogen mellom somaliske kvinner, jordmødre og gynekologer. Trusselen om straffeforfølgelse medfører i tillegg at dialog og samhandling forstyrres av frykten for straff, og kriminalisering av de kvinnene som velger å holde fast på praksisen etter at de kom hit.

I avhandlingens tredje kapittel introduserte jeg begrepene normalitet og avvik for å belyse prosesser som leder fram til defineringen av kvinnelig omskjæring som enten normalitet eller avvik. I definisjonen blir det lagt vekt på prosessene som fører fram til at noe blir definert som avvik, og ikke på karakteristikk, attributter eller egenskaper ved noen sosiale grupper eller individer (Morken, 2012). Spector og Kitsuse framhever at det foregår en sosial prosess hvor aktører interagerer under spesifikke kontekstuelle betingelser, og hvor resultatet blir at en praksis defineres som sosiale avvik (Spector, et al., 1977). Med andre ord, avvik skapes ved at noen sosiale grupper i samfunnet lager formelle og uformelle regler som opprettholdes av ulike mekanismer for håndheving, og hvor brudd på regler kan medføre utestenging, ekskludering

og stempling. Det er nettopp dette vi opplever når mennesker fra befolkningsgrupper som praktiserer kvinnelig omskjæring, flytter til Norge der det ikke er noen forståelse for denne praksisen. Myndighetene har definisjonsmakt, både i form av lovgiving, språk, begrepsbruk og gjennom sine handlinger, og setter standard for normalitet. Gjennom håndheving av lovverket, implementering av handlingsplanen mot kvinnelig omskjæring, straffeforfølgelse og krav om konformitet, vises prosessen hvor kvinnelig omskjæring blir konstruert som, eller gjort om til, avvik.

Ethvert samfunn bygger på normer og verdier som er nedfelt i formelle og uformelle retningslinjer og sanksjoner. Gjennom disse reguleringer ordnes og reguleres, men og endres praksiser som fellesskapet oppfatter som uønsket eller straffbart da det griper inn i individuelle eller fellesskapets interesser. Den sekundære effekten av dette lovverket, som er tilpasset en norsk/europeisk normativ standard, er avvisning av det fellesskapet opplever som en uønsket praksis. Det som er utfordrende er at dette oppleves, av kvinnene i dette materialet som en avvisning og dermed ekskludering fra det nasjonale fellesskapet som, jeg argumenterer for, virker mot sin hensikt. Resultatet blir en orientalisering av, ikke bare omskjæring som praksis, men av somalske kvinner og de fellesskap som de tilhører. Det trekkes rett og slett en mistenksomhetens slør ned i, og forstyrrer muligheter for «gode» møter mellom somalske kvinner og de norske myndighetsutøvelser. Konstruksjonen av de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring som «foreldre som lemlester sine barn», rettferdiggjør de tiltak og den moralitet som investeres i kampen mot praksisen. Den bidrar til å legitimere dominansforhold og skaper, det jeg har valg å kalle en nykolonial asymmetri. Som Spivak (1990) har påpekt, er det viktig å ha bevissthet omkring hvordan konstruksjon av kulturer og sosiale relasjoner har en historisk forankring og å kjenne til de implisitte historiske premissene som skaper dominerende virkelighetsforståelse. Slik kan man stille kritiske spørsmål til konstruerte sannheter om verden. Uten denne bevisstgjøringen kan de historiske betingelsene og de lokale kontekstene der disse begrepene ble konstruert, forbli usynlige og glemte. Dette handler om noen grunnleggende fundamentet i relasjon mellom mennesker.

Reproduksjon av myndighetenes språkbruk

Da jeg ble introdusert for forebyggingsarbeidet ble jeg slått at det offentlige ordskiftet var preget av det jeg oppfattet var en fordømmende og krenkende begrepsbruk. Kvinnelig

omskjæring ble uten unntak definert som kjønnslemlestelse. Det å høre personer, som holder offentlige posisjoner, snakker om at foreldre lemlester sine barn, skapte sterke reaksjoner, også i meg. Selv nå, etter ti år, kjenner jeg på en fysisk reaksjon på denne påstanden. Når det brukes stigmatiserende og fordømmende begreper fra offisielt hold i Norge, åpner det opp for en enda sterkere ordbruk i dagligtale og, ikke minst i media. Helsepersonell reproducerer begrepsbruken og forsterker dermed effekten på mikronivå. Dette er ikke en bevisst handling, men noe som framstår som den eneste rette vei, og en nødvendighet.

Begrepet kjønnslemlestelse utgjør en begrensning i forståelse av praksisen og i synet på de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring. For helsepersonell medfører fremmede begreper som «*overgangsritualet*», «*Akoon*» eller «*Dong*» usikkerhet fordi de ikke refererer til en meningsbærende kategori. Begrepene refererer til aspekter som er ukjente, som de ikke identifiserer seg med, men som likevel berører dem. De har i mine eksempler ikke noe begrepsmessig verktøy som kan hjelpe dem til å forstå kulturelle uttrykk og begreper. Dette har ofte resultert i en følelse av å miste kontroll. I en av undervisningsøktene med helsepersonell kom dette sterkt til uttrykk da en av deltagerne i undervisningen sa rett ut at han ikke ville se bilder som viste omskåret kvinnekjønn. Hvordan skulle han takle de levende kvinnene og deres problemer når han ikke engang klarte å se på bildene? Hvordan skulle han forberede seg på et møte som innebærer kommunikasjonsutfordringer og kulturelle utfordringer, samtidig som han ble konfrontert med den levende utgaven av det han ikke klarte å se som et bilde på et lerret? Dersom avreagering og reaksjon får komme til uttrykk i det en kvinne må ha hjelp under en fødsel, vil dette påvirke tillitsforhold og kommunikasjon i den sårbare situasjonen som en fødsel er. De somaliske kvinnene opplevde at de ble dårlig behandlet i møtet med helsevesenet, spesielt ved fødsler. De følte seg ikke trygge på at nordmenn visste hvordan de skulle behandle en omskåret kvinne.

Fremmede begreper skaper kaos i de etablerte grunnleggende forståelseskategoriene. Ved å definere praksisen som kjønnslemlestelse, kan norsk helsepersonell håndtere det ubegripelige og uforståelige gjennom en kunnskapsbasert diagnose. I møte med omskårede eller de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring, gir denne kunnskapsformen et tryggere utgangspunkt for samhandling. For de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring, oppleves begrepet kjønnslemlestelse som noe uforståelig og forvirrende. Min påstand er at

ingen foreldre ønsker å lemleste sine barn. Når somaliske kvinner møter slike påstander, skaper det kulturelle og språklige barrierer som undergraver den nødvendige tillit og åpenhet i kommunikasjonen.

Under forskningsarbeidet har jeg sett at det er svært vanskelig å etablere nødvendig likeverd i møtene mellom de somaliske kvinnene og representanter for det norske samfunnet. I avhandlingen arbeides dette frem, i analysen av filmprosjektet der somaliske kvinner og norske helsearbeidere samarbeider uten at de klarer å etablere forståelse for hverandres synspunkter eller utfordringer. Kommunikasjonen blir ikke en reell toveis prosess, både fordi det er språklige utfordringer, men også fordi man ikke har forståelse for hverandres kulturelle utgangspunkt for samtalen. Det kommer fram at helsefagarbeidere oftest ikke forstår omfanget eller betydningen av kvinnelig omskjæring ut over det fysiske inngrepet. Når de somaliske kvinnene tar opp sine problemstillinger, blir de ikke forstått. Et eksempel er den situasjon som oppstod da de somaliske kvinner forsøkte å få dialog rundt måten de åpnes på ved en fødsel, der fremgangsmåten hadde stor sosial og kulturell betydning. De norske samarbeidspartnerne forstod ikke at spørsmålene hadde betydning ut over de rent fysiske, medisinske aspektene. De somaliske kvinnene ville ikke forstå redselen for det ukjente som de norske opplevde, heller ikke norsk medisinsk praksis med kun å åpne på venstre side når det ikke er nok åpning for at barnet skal komme ut. I dette møtet var mangelen på kommunikasjon av kultur et hinder for forståelse mellom aktørene og dermed for muligheten til å bevege praksisene i retninger som er til beste for kroppene som fortsatt må bære disse inngrep.

Begrep skaper feil bilde

Nettopp i samtaler og møter som de jeg refererer til ovenfor, kommer et annet slør eller en annen barriere til syne. I den interne kommunikasjonen mellom de somaliske kvinnene snakker de om disse praksisene, og de inngrep i kroppen som disse innebærer og representerer styrke og stolthet. De uttrykker seg, vis a vis andre kvinner som sterke og tydelige kvinnefigurer. Når de blir omtalt i media eller i forhold til kvinnelig omskjæringsproblematikk, blir de i stor grad behandlet som en gruppe, som utsettes for overgrep. De plasseres i en offerrolle og i en kontekst av kvinneundertrykking. Det stilles ikke spørsmål ved den undertrykking som ligger i å ta dette perspektivet og framstiller kvinnene som hjelpetrengende offer for sin egen kultur. Selv om kvinnene selv er stolte over hvem de er, blir de presentert som offer. Når den ene parten

definerer den andre som et offer, har man allerede forrykket maktbalansen, og likeverdigheten i partsforholdet er borte. Dialog mellom parter som ikke har et likeverdig forhold, er vanskelig, og med et så sensitivt tema som kvinnelig omskjæring blir dette en ekstra tøff utfordring. Den sterkeste parten er ikke så opptatt av å lytte, men har et sterkere fokus på å formidle og belære. Når den som defineres som en svakere part i dialogen, faktisk ikke er svak og ikke identifiserer seg som en svak part, oppstår det en tydelig irritasjon som blokkerer mottagelighet for det som formidles. Dette kommer også tydelig fram i forskningsmaterialet (se kapittel 5). Mangelen på gjensidig kulturforståelse og kulturformidling blir en barriere.

Harmonisering eller stigmatiering

I håndtering av kvinnelig omskjæring har likestilling og menneskerettigheter blitt brukt som et universelt argument i forebyggingsarbeidet. Rettighetenes universelle gyldighet blir understreket, og premisset om universalitet blir begrunnet i det faktum at de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring befinner seg i Norge, eller at de landene de kommer fra har ratifisert de internasjonale konvensjonene (jf. kap. 7). Problemet er hvordan oppfatninger og forståelse skapes. Hvis likestillings og menneskerettighetenes språk skal ha betydning, må det være basert på felles erfaringer.

Som eksempel kan jeg vise til Magnonkanw-folkegruppen i Mali der innsatsen for å gjøre slutt på praksisen fra regjeringer, frivillige organisasjoner og private initiativer har hatt begrenset effekt (Diallo, 2004). Likestilling eller kvinners menneskerettigheter i Vestens feministiske argumenter vektlegger kvinnenens lave status i patriarkalske samfunn. I en feministisk teori er kvinnene, konen, den underordnet halvdel av et par. Hos magnonkanwene, har konene høyere sosial status og større autonomi enn det antatt av feministene. Kvinnene forsvare omskjæring fordi de mener at skikken hegner om kvinners makt i samfunnet. Verdier som frihet, kontroll og selvstendighet har ingen tradisjon som kvinne-ideal. Det har vært motstand mot en likestilling som betyr fornektelse av kvinnelig identitet og roller. Dette uttrykker redsel for at moraliteten i samfunnet skal komme til å brytes ned. I stedet har det vært ønske om et bedre alternativ til likestilling som vil åpne døren for maktfordeling mellom sosiale grupper når det gjelder kjønn, alder, og sosio-økonomisk status (Diallo, 2004 ss. 185-188).

Det blir vanskelig å overføre kjønnsrelaterte fordeler knyttet til likestilling fra en vestlig kontekst til et samfunn med andre sosiale institusjoner eller en helt annen samfunnsorganisering. Når likestilling og menneskerettigheter pålegges uten hensyn til den kontekstuelle virkelighet, fungerer de som påvirkningsinstrumenter som kan virke ydmykende; og genererer tilbaketrekning og bitterhet fordi det produserer og/eller vedlikeholder eksisterende maktmessige relasjoner mellom minoritet og majoritet. Å innføre prinsippet om like rettigheter forutsetter felles erfaring og en avgrensning av ulikhetenes rekkevidde, og det er nødvendig å tenke på hvilke institusjoner som hjelper eller motvirker denne utviklingen. Det som ofte tas for gitt i reaksjonene, er at det autonome individ har vokst fram historisk sammen med en serie moderne institusjoner. Igjen ser vi at mangelen på gjensidig kulturforståelse og kulturformidling blir en barriere.

Kompleksiteten kompliserer kommunikasjon

Kvinnelig omskjæring utføres av kvinner og oppleves av kvinner. Den dikotome diskursen plasserer dem dermed både i rollen som kriminelle og offer for de samme handlingene. En av Spivaks argumenter er at diskursen har etablert, og fortsetter å reprodusere «Vesten - og resten» og der «*who get's to speak*» blir svært betydningsfullt. Tendensen til «å snakke for» eller «å snakke om» somalske kvinner tenderer mot å produsere dem som «de underordnede», det vil si uttrykke en manglende evne til å la de underordnede snakke for seg selv. Når de underordnede snakker, tolkes deres tale enten gjennom vestlig eller makthavernes logikk, noe som lett kan ende opp med å usynliggjøre de underordnedes budskap. Alternativt snakker Vesten om de underordnede, altså en representasjon av hvordan de er, eller burde være, gjennom en vestlig forståelse av verden (Spivak, 1988). Denne representasjonen mener Spivak usynliggjør de underordnedes mulighet til å bli hørt på egne premisser og ut fra sin egen logikk om verden. Oppfatningen og framstillingen av omskårede kvinner som offer og kriminelle illustrerer godt Spivaks poeng. Spivaks spørsmål: «Kan de underordnede tale», kan i denne sammenheng handle om å rette oppmerksomhet på at den underordnede ikke kan uttrykke seg med autoritet uten at forholdet mellom kunnskap/makt som konstruerer den underordnede i første omgang endres (Ibid.).

Kommunikasjonsutfordringene jeg viser til, handler både om språk, paradokser, motsetninger og komplekse tegn som gir tilværelsen mening og sammenheng i aktørenes livsverdener. Alle

disse faktorene skaper kulturelle og språklig barrierer som undergraver den nødvendige tilliten og åpenheten i kommunikasjonen. De viser hvor handikappede aktørene kan være overfor utfordringer i forebygging av praksisen. Disse kulturelle og språklige hindringene kan sammenlignes med fysisk funksjonshemming. Aktørenes handlingsmuligheter og rekkevidde reduseres. Selv om det var lagt til rette for møtepunkter mellom de ulike gruppene gjennom konferanser, seminarer, interkulturelle aktiviteter og samhandlingsarenaer eksemplifisert gjennom den somaliske kvinnegruppen og norsk kvinneklinikk, ser man at murene og barrierene jeg viser til svekker interaksjonen mellom partene. Det skapes få reelle kommunikasjonsmuligheter i møtene, og det tredje rommet trer ikke fram. Dermed blir forebyggingsarbeidet redusert til formidling av informasjon om lovverket og Handlingsplan mot kjønnslemlestelse. Å formidle slik informasjon fører imidlertid ikke til kommunikasjon mellom partene. Med kommunikasjon mener jeg spontan, utstrakt meningsutveksling, forståelser og utdyping av temaer og spørsmål man er opptatt av, og som i neste omgang fører til kunnskap.

Arbeidet med å forebygge kvinnelig omskjæring krever et kontinuerlig arbeid med maktrelasjoner mellom de som tradisjonelt har praktisert omskjæring og de som jobber med å forebygge praksisen. Å arbeide med maktrelasjoner er å arbeide med respekt og gjensidighet i forholdet. Uten denne forståelsen er det fare for at forebyggingsarbeidet hviler på forestillinger om medfølelse, nestekjærlighet eller om felles menneskelighet eller gjensidig avhengighet som ikke nødvendigvis tar opp spørsmål om makt, ulikhet og urettferdighet.

Tillit og premiss for god kommunikasjon

Et viktig grunnlag for min argumentasjon er den relasjonen som utviklet seg mellom meg som forsker og den somaliske kvinnegruppen. Forholdet ble preget av gjensidighet og respekt, men dette kom ikke av seg selv. Under vanskelige diskusjoner var de somaliske kvinnene svært bevisst på hvem som var til stede. I starten kom det utsagn som «*vær forsiktig, Rachel er tilstede*». Etter flere år utviklet det seg et tillitsforhold der kvinnene kunne si «*Rachel er her, men vi kan snakke likevel, hun er en av oss*». Gjennom å være så tett på gruppen så jeg at kvinnene i enkelte situasjoner protesterte heftig på å bli tildelt en offerrolle. De brukte kroppsspråk og mimikk som tydelig ga uttrykk for dette. Jeg opplevde også at de direkte saboterte situasjoner der det var lagt til rette for samhandling, og at dette var en konkret reaksjon

på rollen de fikk. Jeg tolket det også som en direkte protest mot måten de generelt ble behandlet på.

Dette er bare en del av bildet. I situasjoner der de kunne oppnå fordeler gjennom å bli sett som innvandrere med hjelpebehov, gikk de villig inn i rollen som den svake part. For meg ble dette et dilemma som var utfordrende for arbeidet og forholdet til gruppen. Et bidrag til å utjevne maktbalansen og forhindre at det er mulig å hoppe mellom holdninger ut fra gevinsten som tilbys, er å ansvarliggjøre alle partene i samarbeidet – også de somaliske kvinnene – som gjennom sin offerrolle på mange måter slapp å stå til ansvar. Likebehandling innebærer også at man kan stille krav.

Det er naturligvis fristende for norske parter, som normalt har et maktovertak, å se bort fra de somaliske kvinnenenes kontekst og insistere på at de skal handle innenfor en norsk virkelighet. Dette gjør det vanskelig for dem som fremmede å delta i samhandling. Det som skjer er at de gjøres om til klienter, folk som er avhengig av en annens virkelighet for å oppnå sine rettigheter i samfunnet. For å unngå en slik situasjon er det viktig å ta kvinnenenes kontekst på alvor selv om man ikke nødvendigvis er tvunget til å gjøre det. Dette innebærer kritisk engasjement og ikke passiv aksept av det som blir sagt om dem. Det er her Spivaks ideer om avlæring får sin plass. Hun snakker om å lære og å avlære, lære å lytte, lære å lære og lære å nå ut eller engasjere seg med den andre (Spivak, 1999). Kvinnene blir viktig motparter, spesielt der eurosentrisme hersker, men dette blir vanskelig uten møtet med Vesten eller med majoriteten som har makt, og uten samarbeid på kryss av sosiale, kulturelle og geografiske grenser.

Kulturelle premisser i kommunikasjon

Forebygging av kvinnelig omskjæring i Norge er iverksatt av norske myndigheter. Det er den norske parten som opplever og definerer problemet. Dersom problemet kan sammenlignes med en stein som ligger i veien – kan steinen fjernes og problemet er borte. I et helhetlig perspektiv representerer steinen noe mer. Den kan sees som en del av et fundament i en annen kultur. Hvis løsningen er å fjerne steinen, fjerner man en del av fundamentet – og skaper ubalanse, utrygghet og hull – kulturelle hull. Kulturelle hull i en kultur skaper uthuling og undergraving, beskrevet i kapittel tre som kulturell anomi. For mennesker i eksil er kultur viktigere og en større del av tryggheten i livet. Å krevne at de skal være med å grave slike hull er derfor ekstra utfordrende.

Men i en systemisk tenking, der det ikke bare er en enkel årsak og virkning, består livet av uendelig mange punkter som henger sammen. I et slikt perspektiv kan man se på kvinnelig omskjæring som en maske i et strikkesøy. Det blir som å ta en strikkes genser og klippe bort en maske uten å erstatte den med noe nytt. Hele genseren vil rakne! Ved å totalt fjerne ett punkt kan et helt system gå i oppløsning.

For de fleste som innvandrer til Norge med en slik kulturell skikk i bagasjen, er problemstillingen og den norske problemformuleringen mer eller mindre ukjent. I eksilkonteksten opplever de også omskjæring som problematisk, men de har en helt annen vinkling på problemet. Hvordan skal de få sine døtre omskåret når dette er forbudt ved lov i Norge? Hvordan skal de få et verdig liv i Norge når det norske helsevesen ikke er villig til å lukke dem etter en fødsel? På samme måte som problemstillingen er støtende for dem som praktiserer skikken, virker deres problemstillinger vanskelige å forstå for nordmenn. De som opplever og definerer problemet, eier bare opplevelsen av det. Handlingene og holdningene som skaper problemet, eies av en annen gruppe. De som opplever problemet som en utfordring har dermed ikke makt til å få en reell endring. De må først «selge inn» sin forståelse for å kunne overtale den andre part til å bidra til en løsning. Paradokset i dette er at begge partene eier et problem der løsningen ligger hos motparten. Begge er med andre ord gjensidig avhengig av hverandre for å løse problemene. Er det mulig å skape et rom for forhandling?

Mat som et medierende redskap

I forskningsarbeidet fant jeg få situasjoner der det var en gjensidig nysgjerrighet og åpenhet rettet mot partenes kultur. En av de få situasjonene som åpnet opp for kulturutveksling og forståelse, var samhandling rundt mat. De somaliske kvinnene sa i klartekst at de ønsket å lære om norsk mat. I den somaliske kvinnegruppen oppdaget de at deres barn hadde tatt interesse for norsk mat, og at de valgte norsk mat framfor somalisk mat. Ikke bare tatt de interesse for norsk mat, men de forelsket seg i norske pølser! Pølser inneholder ofte svinekjøtt. Det er vanskelig å finne halal-pølser. Likevel serverte kvinnene pølser til barna. Når kvinnene er villige til å gå på akkord med sine tradisjoner og regler knyttet til mat, gjennom å servere pølser til sine barn (det er ikke halal, og de har heller ikke full kontroll på det øvrige innholdet) sier det noe om hvor langt de er villige til å strekke seg for det de har mest kjær, sine barn.

Mat som fenomen eller konsept ble en katalysator i kommunikasjonen. Det var ikke selve maten som var mest interessant, men hva den gjorde med situasjoner og relasjoner mellom de forskjellige aktørene. Den skapte gjensidig nysgjerrighet og åpenhet rettet mot de to partenes kultur. I samhandlingen forsvant fokuset på kulturelle og sosiale ulikheter. I noen situasjoner gikk oppmerksomheten på de oppgavene som skulle utføres, matlagingen. Kvinnelig omskjæring ble ikke en utfordring eller en mur mellom aktørene. Maten ble et symbol for samhandling og åpenhet. Den ble et tema som skapte nysgjerrighet og forbauselse gjennom spørsmålet: "Hvordan kan norsk mat forebygge kvinnelig omskjæring?" Her fikk maten folk til å tenke utenfor boksen og den ble nøkkel til en tilnærming. Den vanlige norske tilnærmingen i forebyggingsarbeidet er å gå rett på tema kvinnelig omskjæring, gjerne ved å først påpeke lovforbudet og avvergelsesplikten. Ved å gå så direkte på omskjæringsproblematikk går man inn i et farlig minefelt som skaper avstand og som umiddelbart bygger murer som blir tilnærmet umulig å rive ned eller komme rundt i det videre arbeidet. Med andre ord er det fare for å mislykkes før man egentlig har kommet i gang.

Det spesielle med omskjæring, sammenlignet med andre sensitive tema er trusselen som ligger i sanksjonene. Disse sanksjonene har flere nivå. Norge har innført et lovforbud med en strafferamme på opptil åtte år. Det setter en ytre ramme for hvor mye de som praktiserer skikken kan si, og det setter også kriterier for i hvilke situasjoner de tør å uttrykke faktiske meninger i. I tillegg kommer redsel for sosiale sanksjoner. Denne frykten oppleves, ut fra min erfaring, som verre, fordi trusselen er så tydelig tilstede i hverdagen. De sosiale sanksjonene opptrer både internt i gruppen som praktiserer skikken, og generelt mellom dem og det norske samfunnet. Innenfor egne rekker er utestenging fra et sosialt fellesskap en reell trussel. Denne trusselen forsterkes gjennom at de er i en eksilkontekst der det sosiale fellesskapet er sårbart og på mange måter erstatter de familierelasjonene de ville hatt i hjemlandet. Ute i møtet med samfunnet kommer mistenkeliggjøringen inn som en sosial sanksjon. Ubehaget forsterkes gjennom den medieskapte oppfatningen av kvinnelig omskjæring og av foreldrerollen. De fremstilles som foreldre som gjennom en bevisst handling skader og lemlester sine døtre. Den norske oppfatningen av kvinnelig omskjæring inkluderer en betydelig kvinneundertrykking (Arnfred, 2004), der kvinner plasseres i en offerrolle. En slik rolle er stigmatiserende i seg selv, og den stemmer ikke med gruppens egen oppfatning av seg og sin kultur.

Samhandling rundt mat skapte et forhandlingsrom hvor det var mulig å snakke om forskjellige temaer, til og med sensitive tema. Mat ble et medierende redskap i møtet mellom de somaliske kvinnene og det norske samfunnet eller i samhandling mellom ulike aktører i forebyggingsarbeidet. Medieringsbegrepet i aktivitetsteori anvendes for å belyse hvordan kulturelle redskaper overfører ressurser til personene som bruker dem (Vygotsky, 1978 sitert i de Lange 2014). Engeström framhever at mediert handling innebærer en gjensidig prosess hvor både aktørene og kulturen påvirkes. Medierende redskap gir handlingene en retning i kraft av det potensialet som knytter seg til dem, og de overfører historisk og kulturelt utviklet kunnskap til nye brukere. Prosessen former både individet og gjenskaper og former omgivelser¹⁷ (Säljö, 2004; de Lange, 2014). Som medierende redskap ble mat en døråpner i den låste situasjonen i kommunikasjon omkring kvinnelig omskjæring. I samhandlingssituasjoner hvor mat ble en del, enten som fenomen eller som konsept, opplevde jeg fraværet av orientalismen eller orientaliserende holdninger og forståelse. Den la til rette for en mer åpen prosess der aktørene ikke gikk i skyttergravene med gjensidige fordommer og stereotype oppfatninger om den andre. Den skapte trygghet og åpenhet som er en nødvendig plattform for å kunne snakke om så vanskelige og konflikt- /kontrastfylte tema som omskjæring. Den åpnet muligheter for å etablere et felles rom hvor utveksling og forhandling av ideer kunne finne sted.

Mangfoldet som energetisk engasjement

Min påstand om at partene ikke har tilstrekkelig kunnskap om hverandres kultur, er gjennomgående i avhandlingen. Denne kunnskapen er ikke lett tilgjengelig. Som jeg har nevnt tidligere, ble det treffende uttrykt gjennom utsagnet «*Du kan lese mye om Norge i bøker, men i bøkene lærer du ikke om nordmenn*». Dette er et felles problem som jeg selv har kjent på kroppen. Det har heller ikke vært lett å tilegne seg riktig kunnskap om både Somalia og det somaliske folk. Likevel er dette et grunnleggende behov for å forstå hverandre i kommunikasjon og samhandling. Betydningen av å etablere det tredje rommet i møtepunktene mellom aktørene kan ikke understrekes sterkt nok. Dette ble enda tydeligere i undervisningsøktene, gjennom øvelser for å forstå nøkkelbegrepene i en interkulturell samhandlingssituasjon.

¹⁷ De Lange refererer her til boken til Cole, M., Engeström, Y. og Vasquez, O. (1996): *Mind, Culture, and Activity. Seminal papers from the laboratory of comparative human cognition.*

Mens mat var et viktig medierende redskap i eksemplet jeg refererte til tidligere, ble andre medierende midler brukt i undervisningsøktene og møter som fant sted særlig på kvinneklinikken. Der ble tegning og andre fysiske objekter viktig for kommunikasjon mellom de forskjellige aktørene. En effektiv kommunikasjonen fant sted fordi deltakerne hadde felles oppgaver å løse. De hadde noe å kommunisere om selv om de hadde motstridende interesser eller syn på hvordan oppgaven skulle løses. Å ha noe felles å kommunisere om, ble utgangspunktet for å lære om hverandres kontekst, for å forstå hvorfor den andre oppfører seg forskjellig fra en selv.

Læringen var i stor grad avhengig av to faktorer. Den ene var forholdene under problemløsningsprosessen, og den andre var hva som foregikk før denne starter. Det var viktig å identifisere dilemma ved de problemene de stod overfor. Ulike løsningsforslag ble diskutert i gruppene. De ulike aktørene bidro med sine synspunkter. Motsetninger skapte en behovstilstand og analysen av motsetningene var avgjørende for læringen. Klarlegging av behovet for opplæringen, utgjorde grunnlaget for løsningsforslagene som ble framsatt. Aktørene lærte om kompleksiteten ved praksisen og samhandling omkring den i den situasjonen de stod overfor. Kompleksiteten hadde å gjøre med det å inngå i et nytt kulturelt felt. Læringen foregikk når forutsetninger for aktiviteten endres og forutsetninger og antakelser kan bekrefte.

Tegningen av begrepene kultur, kvinnelig omskjæring osv. var læringsobjektet. Ved å plassere læringsobjektet i kjernen og la samarbeidet handle om å utvikle en felles forståelse av hvordan objektet kan forstås, studeres, forbedres og utvikles, samlet alle seg rundt det felles læringsobjektet. I dette lyset kan "det tredje rom" forstås som et mulighetsrom hvor aktørene kontinuerlig styrkes gjennom egne aktiviteter. Det å ha konkrete og felles objekter å analysere var viktig for å legge til rette for god utveksling av erfaringer, diskusjoner og samarbeid som var til gjensidig nytte for partnerne. I aktivitetene ble det lagt til rette for at partnerne inngikk mer likeverdige relasjoner til hverandre og at de måtte ha felles ansvar for det de skulle utvikle sammen – læring. Målet med aktivitetene var å invitere aktørene inn i det "tredje rommet" hvor de ulike kulturelle kunnskapsformene kunne integreres slik at de ikke fremstår som to separate, ulike og til dels motstridende kunnskapskilder. Møteplassen lettet læringen. Mangfold, forhandling om meninger og de verktøyene som ble benyttet hadde innvirkning på endring og på læringsprosessen.

Regjeringens Handlingsplan mot kjønnslemlestelse av 2002 og 2008-2011 er rettet mot forebygging av praksisen. Den inneholder eller formidler ingen vurdering eller diskusjon knyttet til kulturforståelse. Den kan påstås å være fordømmende i sin uttrykksform, og dette påvirker på meso- og mikronivå. I min undervisning fikk deltakerne gjennom tegningen avdekket og bevisstgjort holdningene og begrepsbruken de uttrykker i arbeidet med å forebygge kvinnelig omskjæring. De ble konfrontert med det de selv har lagt fram, noe som gjorde dem i stand til å se seg selv utenfra. De ble bevisste på hva de formidlet (holdninger) og hvordan de formidlet (begrepsbruk). Dette ga dem bedre grunnlag for å gjøre valg i sin tilnærming til problematikken. Hvilke holdninger ønsket de å formidle? Hvilke begrep var det lurt å bruke? Hver situasjon, hver bruker, og hver aktivitet krever en egen vurdering i forhold til hvordan man skal kommunisere, og hvilken kulturforståelse som kreves.

En utfordring noen blant helsepersonell har presentert fremkom slik: «Når de har formidlet at kvinnelig omskjæring er forbudt, så stopper samtalen. De vet ikke hvordan samtalen skal gå videre. De andre nikker og har heller ingenting å si». Et av Spivaks mest kraftfulle temaer er å avlære sine privilegier som tap (Spivak, 1990). Påbudet om å avlære betyr å arbeide seg kritisk tilbake i sin historie, sine fordommer, sine lærte og tillærte svar og responser som nå synes automatisert (Becher, 2008). I disse øvelsene vokste innsikt i og forståelse av seg selv, andre, og av omverdenen fram i det aktørenes ytringer med sitt iboende meningspotensiale ble respondert på og besvart av andre. Kommunikasjon mister sitt utviklingspotensial når den reduseres til overføring av informasjon og instruksjoner. Det som så ut til å skape energi og framdrift i gruppen, var når de klarte å samarbeide om et felles læringsobjekt. Læringsobjekt var begrepene de skulle tegne for å bli bevisst eget og andres ståsted (jfr. kapittel 6). Motsetninger mellom dem bar i seg endringspotensiale - både i form av individuell læring og utvikling av forebyggingspraksis. I det aktørene lærer noe nytt, starter denne læringsprosessen i en motsetning mellom det de kunne og det de ikke mestret.

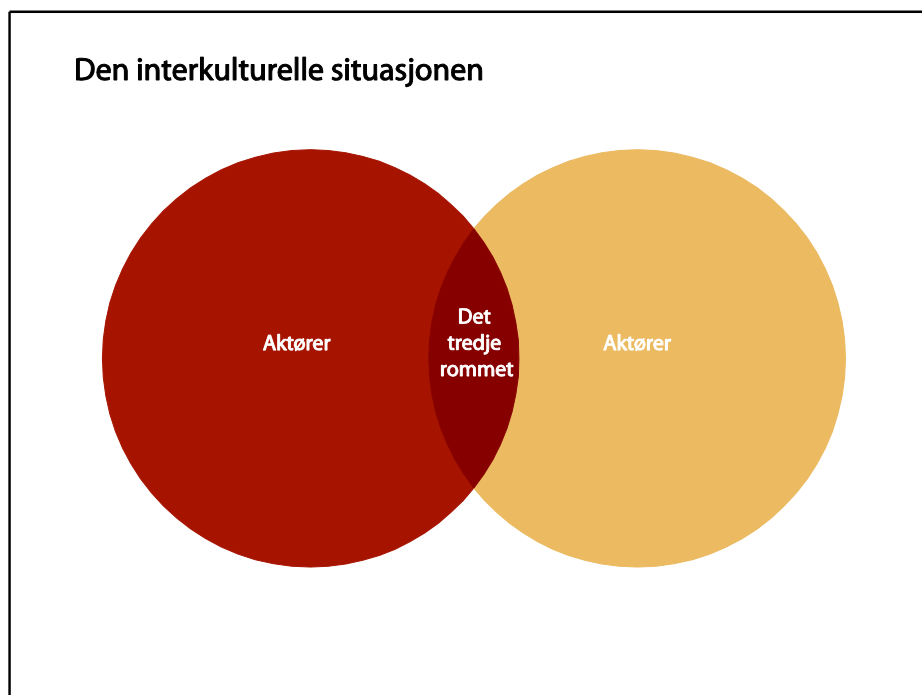
Bregrepene *hybriditet* og *det tredje rommet* synliggjør mulighetene som ligger i tettere samarbeid mellom det som fremstår som adskilt. I det tredje rommet går partene ut av sitt eget kunnskapsfelt og inn i et nytt – som de må skape i fellesskap (Breidlid, 2013). Prosessen er utfordrende. Den enkelte må ikke bare gi opp noe av sitt eget, men de må også sette seg inn i

andres måte å tenke og handle på, og være åpen for at det faktisk er mulig å skape noe nytt sammen. Det blir viktig å avklare hva man skal holde på, hva man kan renonsere på og hvorfor det nye fremstår som bedre enn det man legger bak seg. Det handler om sammen å få til best mulig dialog og samhandling mellom de forskjellige aktørene eller partene. I eksemplet om "møter" mellom somaliske kvinner og norsk helsepersonell/kvinneklinikken trer det tredje rommet fram. I samtalen rundt demonstrasjonsdukke, åpnet det seg en mulighet for samtale rundt temaet som hadde vært fastlåst i mange måneder. Det ble skapt et forhandlingsrom for de somaliske kvinnene, jordmødrene og gynekologen. I denne situasjonen ble taus kunnskap uttalt. Det som var tatt for gitt måtte forklares for personer som ikke skjønnte hvorfor det var opplagt. Begge parter ble tvunget til å sette ord på sine praksiser og hvorfor de handlet som de gjorde, og ble dermed mer bevisst den historiske og kulturelle sammenhengen der aktivitetene foregikk.

Det tredje rommet som en modell for det forebyggende arbeidet

Betegnelsen det tredje rommet ble brukt for å beskrive samhandlingsprosesser mellom de forskjellige aktørene i forebyggingsarbeidet. I kapittel tre fremhevet jeg at kvinnelig omskjæringsproblematikk har skapt en interkulturell situasjon som mange må forholde seg til. Interkulturell kommunikasjon er blitt en utbredt opplevelse for mange. Alle som daglig berøres av dette problemet, deltar i interkulturell kommunikasjon selv om de ikke alltid fullt ut anerkjenner det eller er klar over det. Som et resultat blir kulturelle normer og sosial samhandling som tas for gitt, satt på prøve (Djesa, 1998; Turner, 2011).

Ideen om et tredje rom viser at det er mulig å ta i bruk mange ulike kunnskapskilder når man skal gjøre verden forståelig for seg selv og andre. Det tredje rommet fungerer som et møtested og en nøytral grunn hvor aktører med bakgrunn fra ulike kunnskapskulturer lager noe nytt i fellesskap. Ingen kultur er statisk, og nytenking blir mulig når det bestående utfordres – enten gjennom eksterne forstyrrelser eller som et resultat av indre spenninger. I figuren under viser jeg til den interkulturelle situasjonen med det tredje rommet som forhandlingsrom. Firkanten representerer den interkulturelle situasjonen. Aktørene som berøres av problematikken representeres med sirklene. Interseksjonsfeltet av sirklene representerer det tredje rommet som er forhandlingsrommet.



Figur 6: Interkulturell situasjon og det tredje rommet

Det tredje rommet kan ses på som et ideal, et sted hvor kommunikasjonen og den kulturelle læringen skjer. Det er i læringsprosessen som aktørene gjennomgår, at deres refleksjonsgrunnlag endres. Å skape et nytt, felles rom for læring er krevende. Det er utfordringer knyttet til det tredje rommet. Det som foregår er en dynamisk og kontinuerlig skapende prosess som ikke er forutsigbar. Derfor er det ikke alle som ønsker å komme inn i eller å bli værende i det tredje rommet. Endringsprosessen i det tredje rommet varierer for hvert enkelt individ, og den er avhengig av individets motivasjon, engasjement og vilje til å gå inn eller til å være i det tredje rommet. I et av møtene, etter tegning av begrepet kultur, reagerte en av deltakerne og sa: «Hvis somaliske kvinner ikke kan forholde seg til min profesjonelle kompetanse, så har jeg ingenting annet å tilby dem. Den kulturelle forståelse er ikke del av min plikt». Det å bevege seg ut av sin komfortsone og inn i et felt som er uklart, usikkert og hvor mye er ubestemt- er et arbeid som ikke bare tar tid, men også energi. Til tross for møtet, er det ikke en selvfølge at det tredje rommet trer fram. Endringen er avhengig av motivasjon, engasjement og vilje til å gå inn i dette rommet.

Aktører i det tredje rommet

Det tredje rommet er ikke en statisk modell. Siden aktørene hele tiden er i bevegelse, endrer det tredje rommet karakter hele-tiden. Ved å se på de forskjellige aktører i forebyggingsarbeidet i forhold til dette idealet eller det tredje rommet som modell, vises det et varierende bilde av de som er med i det forebyggende arbeidet. Myndighetene er premissleverandører, og blir derfor viktige aktører i forebyggingsarbeidet. Med lovverket og handlingsplanen legger de premissene og rammen for forståelse av praksisen og arbeidet for å forebygge den. Det er få i denne gruppen som kommer inn i det tredje rommet. Bildet er varierende når det gjelder helsepersonell. Det skjedde endringer blant helsepersonellet. Mange i denne gruppen sto først fast i kommunikasjonen med rammen myndighetene hadde lagt rundt forebyggingsarbeidet. Ved å innføre en ny tilnærming førte dette til endring i gruppen som deltok i forskningsprosjektet. Noen kom helt inn i det tredje rommet, andre forble helt ute, og andre igjen gikk fort inn og så ut igjen. Det samme gjaldt de somaliske kvinnene. Noen snudde seg vekk fra det tredje rommet, andre hadde et kortvarig opphold der, mens andre igjen ble lengre i rommet.

Som en kvinnelig og afrikansk forsker har jeg ut fra min bakgrunn og faglige interesse, tilstrebet å stå i det tredje rommet i tilnærmingen til kvinnelig omskjæringsproblematikk. I møtet med dem som berøres, har jeg prøvd ut nye tilnærminger for å få til kommunikasjon og forståelse. Ved å prøve og feile lærte jeg til slutt av mine erfaringer. Forskningsresultatet i form av avhandlingen er enda ikke gitt tilbake til deltakerne i forskningen. Men hele arbeidet har vært avhengig av tilbakemelding fra de berørte for å kunne utvikle kunnskap og forståelse og komme med forslag til å forebygge praksisen. Jeg ble i tillegg oppsøkt av somaliske kvinner som ville vite hvorfor integreringsprosjektet med sine aktiviteter ble lagt ned, når det fortsatt var stort behov blant nye flyktinger og innvandrere. Det betyr at integreringsprosjektet opplevdes som viktig for gruppen selv. Jeg ble også oppsøkt av datteren til en av de somaliske kvinnene som hadde valgt omskjæring som tematikk i sin utdanning som sykepleier. Hun ville intervju meg om metodetilnærmingen i mitt arbeid, og ønsket å vite om jeg kunne være veilede dersom hun skulle skrive om temaet. For meg er dette små, men viktig tegn på at det foregår en diskusjon i den somaliske gruppen, og at de opplever det som nyttig å engasjere seg i problematikken.

Styrke og begrensning i egen tilnærming

Jeg vil nå påpeke styrker og begrensninger i min tilnærmingen til forebyggingsarbeidet. Det at arbeidet kom til å løpe over en lengre tidsperiode, har bidratt til at jeg har fått utviklet og testet kommunikasjon gjennom visuelle redskap, og sett viktige positive resultater av dette. Styrken i tilnærmingen var at jeg fikk jobbe med forskjellige utfordringer og problemer knyttet til kulturell forståelse og kommunikasjon gjennom forskningsarbeidet. Undervisningsoppleggene bygde på erfaringer fra tidligere grupper utfordringer. Som forsker har jeg stått for kontinuitet i denne utviklingsprosessen. En begrensning som kan nevnes, er at øvelsene fant sted i en klasseromskontekst og ikke i et praksisfelt. Tilbakemelding på opplegget har vært i form av evaluering fra deltakerne. Det at opplegget er blitt inkludert i undervisningsplanen for jordmor- og helsesøster- utdanning peker likevel på dens nytteverdi. En annen begrensning er at tilnærmingen kan brukes på mikro- og mesonivå, mens en liknende prosess vanskelig kan kjøres på makronivå. Endringer på mikro- og mesonivå kan imidlertid påvirke makronivå i sin tur. Det blir en motsatt prosess i forhold til lovverket og handlingsplanene som representerer en top-down prosess. Prosessen som ble satt i gang på mikro og meso nivå representerer en bottom-up prosess.

Forebyggingsarbeidet hviler på to pilarer: lovverket og handlingsplanen, med andre ord det juridiske og det medisinske. Avhandlingen har vist betydningen av to andre pilarer: kulturforståelse og kommunikasjon som representerer det antropologiske og det pedagogiske. Mitt forskningsarbeid har funnet sin konklusjon, og en vei videre kan være å følge en fast gruppe i en lengre periode for å se effekten av en tilnærming som hviler på fire pilarer, der kulturforståelse og kommunikasjon i forebyggingsarbeidet tillegges like stor eller større vekt enn lovverk og handlingsplan. Det er etter mitt syn her muligheten for et mer effektivt og helhetlig forebyggingsarbeid finnes.

Avsluttende bemerkninger

I avhandlingen har jeg vist til forskjellige hindringer som gjør forebygging av kvinnelig omskjæring vanskelig. Jeg har vist til faktorer som har skapt både kulturelle og språklige barrierer som igjen undergraver nødvendige tillit og åpenhet i kommunikasjonen. Gjennom forskningen har jeg sett at begge parter kan være åpne for endring forutsatt en rett

tilnæringsmåte der det er rom for forståelse og likeverd mellom partnerne. Hele arbeidet kan oppsummeres i «å bane vei til endring».

Samfunnet i dag utvikler seg raskt, endringer skjer, og selv enkeltmøter kan medføre påvirkning i de somaliske kvinnegruppene. På denne måten kan en person som er med på et av mine kurs, ta med seg lærdom om kultur og interkulturell kommunikasjon i møter i sitt videre yrkesliv. De blir tryggere i sitt arbeid og møter utfordringene på en ny måte. I denne endringsprosessen spiller helsepersonell en viktig rolle. De er de viktigste agentene i det holdningsskapende arbeidet fordi det er de som ofte møter den praktiserende gruppen i sitt daglige arbeid. I sitt arbeid vil slike helsearbeidere bli fyrtårn som kan gi retning både for sine kollegaer og for det norske systemet som helhet. Ved at de har kunnskap og holdninger som gjør dem i stand til å kommunisere omkring praksisen og det forebyggende arbeidet, ser jeg at det er håp om å lykkes med å forhindre at jenter blir omskåret. Gjennom de medierende redskapene blir de bevisst eget ansvar i reproduksjon av et arvet begrepsapparat.

Ut fra forskningsarbeidet vil jeg konkludere med at det er viktig å jobbe på flere plan. Det må jobbes opp mot de berørte gruppene, og mot helsepersonell og det må samtidig skje en utvikling på makronivå. Her tenker jeg på arbeidet med utdanning av helsepersonell. Handlingsplanen og arbeidet som initieres på makronivå ser ikke ut til å ha et bevisst kulturperspektiv - begrepsbruk og holdninger gjenspeiler et postkolonialistisk perspektiv. Begrepene definerer de som tradisjonelt har praktisert kvinnelig omskjæring innenfor et normalitets/avvikende perspektiv.

Innsatsen og ressursbruken knyttet til forebyggingsarbeidet er betydelig. Man kan stille spørsmål ved dette, sett opp mot det begrensede antall praktiserende som befinner seg i Norge. Etter mitt syn kan dette forsvares blant annet fordi forebyggingsarbeidet som foregår gjennom norske helsearbeideres møte med praktiserende grupper, kan sees i en større sammenheng. Innvandrergupper (sett som diaspora) har kontakt og en viss innflytelse overfor sitt hjemland, og gjennom å få til holdningsendringer hos de som bosetter seg i Norge, har dette overføringsverdi og "smitteeffekt" inn i miljøer i hjemlandet. I dag står vi igjen overfor store utfordringer i forhold til nye bølger av flyktninger. Kunnskap, kompetanse og ferdigheter som utvikles, har overføringsverdier i andre krysskulturelle situasjoner.

Det er viktig å fortsette arbeidet med forebygging av kvinnelig omskjæring, men for å lykkes, kreves det en tilnærming som ikke bare hviler på medisinske og juridiske perspektiver. Det tredje rommet må skapes, og det er nødvendig å anerkjenne verdien av kulturen som ligger i riten. I norsk forståelse av utfordringen oppfattes dessverre møtet med en ny kultur litt for ofte som et uønsket tillegg som man ikke forstår. Forebygging vil derfor naturlig bestå av å fjerne ubehaget, det nye tillegget, eller kulturen, og gjenopprette en behagelig overflate uten motstand/ubehag. Men dersom man tar perspektivet til kulturen som eier handlingen, ser det annerledes ut. Den praktiserende gruppen opplever nødvendigvis ikke noe problem ved sine handlinger. Når handlingene fjernes, skapes et savn, et hull, en mangel i deres virkelighet – og de kan frykte å bli sittende fattigere tilbake. Hva blir forebygging i dette perspektivet? Nordmenn – eller vestlige kulturer får tilfredsstilt hele sitt behov gjennom dagens tilnærming til forebygging. De fjerner det de opplever som problem. For de som utsettes for denne forebyggende aktivitet/handling, vil opplevelsen av å tape kultur eller identitet kunne oppleves som en trussel. Det er derfor naturlig at det er stor motstand – og det er forståelig at det er vanskelig å lykkes ut fra en tilnærming som hviler på to pilarer. Forebyggingsarbeidet må endres slik at det hviler på fire pilarer: lovverk, handlingsplan, kulturell forståelse og kommunikasjon. Dette understreker betydningen av tverrfaglighet i tilnærming til og forebygging av, praksisen. Tverrkulturelt samarbeid blir, sammen med behovet for å skape nye, kreative løsninger stadig viktigere.

Det er vanskeligere å komme med konkrete forslag til hvordan man skal unngå skjevheter i maktbalansen mellom partene, blant annet fordi eksilkonteksten skaper en ubalanse i seg selv. Gjennom å ta et oppgjør med begrepsbruken knyttet til kvinnelig omskjæring, og ved å velge ord som ikke er støtende, kan man gi forebyggingsarbeidet en bedre start. For å få til endring i begrepsbruk bør endring initieres fra overordnet hold. For å belyse dette, vil jeg peke på endringen i begrepsbruk innenfor en annen del av helsevesenet der man bestemte seg for å etablere en bedre balanse i forholdet mellom klient og hjelper gjennom å la begrepet «bruker» erstatte «klient». En funksjonshemmet som går på talerstolen og foreleser for helsepersonell, vil yte en tjeneste. Når personen går ned av talerstolen og har behov for hjelp i sitt dagligliv, blir vedkommende en bruker av tjenester. Rollene skifter mellom aktørene uten at personen stivner i en stigmatisert rolle. En tilsvarende gjennomgang av ord og begrepsbruk knyttet til

kvinnelig omskjæring vil kunne påvirke samhandling mellom aktørene, og man kan unngå noen av de murene som oppstår i dialogen.

Forskningen i denne avhandlingen har tjent til å problematisere verdier og normer som preger dagens tenkesett og det underliggende maktforholdet. Begreper og teorier brukt i avhandlingen har bidratt til å klargjøre og forstå kompleksiteten i problemet kvinnelig omskjæring og å styrke, avkrefte og revidere verdier og normer som forebyggingsarbeidet bygger på. På ett nivå handler avhandlingen om å synliggjøre stemmene til de praktiserende kvinner/folkegrupper eller de som ikke har definisjonsmakt. Men problemstillingen i avhandlingen handler om mer enn kjønnsrelasjoner. Det handler om maktrelasjoner i møtet mellom forskjellige kulturer. Jeg opplevde at teoriene og begrepene jeg valgte å bruke ble rikere for meg ettersom jeg anvendte dem i analyse og forståelse av de spørsmålene jeg fokuserte på.

Gjennom min forskning har jeg satt fokus på og forsøkt å utfordre vestens holdninger og begrepsbruk i forebyggingsarbeidet. Dette kan være med å åpne for ny debatt, nytt og mindre ensidig mediefokus og ny forståelse knyttet til tematikken. De klare funn jeg har gjort, som viser utfordringene ved at man ikke vektlegger kulturforståelse og kommunikasjon i forebyggingsarbeidet, bør etter mitt syn føre til endring i tilnærmingen til forebygging av kvinnelig omskjæring på alle nivå. I myndighetenes planverk må større tverrfaglighet og endret begrepsbruk vektlegges. Helsepersonell må gjennom sin utdanning få kunnskap og erfaring knyttet til kulturforståelse og interkulturell kommunikasjon. I møtet mellom kulturer, der forebyggingsarbeidet utføres, vil en slik endring kunne bidra til at noen av de hindringene som oppleves i forebyggingsarbeidet i dag, kan møtes på en bedre måte. Det er mitt håp at jeg gjennom min forskning har bidratt til et nytt blikk på forebyggingsarbeidet, og at min forskning kan bidra til forebygging der praksisen endres uten at et folk opplever det som om de frarøves deler av sin tradisjon og kultur, eller i verste fall sin sjel.

Referanseliste

- Abdullahi, Zarah. 2010.** Synet på kvinnelig omskjæring i eksil. [red.] Nina Foss. *Omskjæring. Stopp*. Oslo : Cappelen Akademisk Forlag, 2010, ss. 133-142.
- Achebe, Chinua. 1964.** *Arrow of God*. Oxford : Heinemann (African Writers Series), 1964.
- Adler, P. 1987.** Culture shock and cross-cultural learning experience. [red.] L.F. Luce og E. C. Smith. *Toward internationalism: Readings in cross-cultural communication*. Cambridge, MA : Newbury, 1987, ss. 24-35.
- . **1975.** The transnational experience: An alternative view of culture shock. *Journal of Humanistic Psychology*. 1975, Vol. 15, ss. 13-23.
- Ahmadu, Fuambai. 2000.** Rites and Wrongs: An Insider/Outsider Reflects on Power and Excision. [bokforf.] B. & Hernlund, Y. Shell-Duncan. [red.] Bettina Shell-Duncan og Ylva Hernlund. *Female "Circumcision" in Africa: Culture, Controversy, and Change*. London : Lynne Rienner Publishers, 2000, ss. 283-312.
- Ahmed, Leila. 1982.** Western ethnocentrism and perceptions of the harem. *Feminist Studies*. 1982, Vol. 8, ss. 521-34.
- Altern, Inger og Holtedahl, Lisbet. 1995.** Kunnskap om oss og andre. *Norsk antropologisk tidsskrift*. 1995, Vol. 6, 1, ss. 4-22.
- Alvesson, Mats og Deetz, Stanley. 2000.** *Kritisk samhällsvetenskaplig metod*. Lund : Studentlitteratur, 2000.
- Alvesson, Mats og Sköldberg, Kaj. 2008.** *Tolkning och reflektion. Vetenspaefilosofi och kvalitativ metod*. Lund : Studentlitteratur, 2008.
- Andersen, Camilla Eline. 2002.** *Verden i barnehagen. Dekonstruksjon i lys av postkolonial teori: en etnografisk undersøkelse fra en barnehageavdeling*. Oslo : Høgskole i Oslo, 2002. HiO-hovedfagsrapport. 18.
- Andersen, L. K. 2009.** Debattinnlegg om kjønnslemlesting. *Tidsskrift for Den norske legeforening*. 2009, Vol. 3, 3, ss. 206-207.
- Anderson, L. 1994.** A new look at an old construct: Cross-cultural adaptation. *International Journal of Intercultural Relations*. 1994, Vol. 18, ss. 293-328.
- Andreotti, Vanessa de Oliveira. 2011 a.** *Actionable postcolonial theory in education*. New York : Palgrave Macmillan, 2011 a.

- Andreotti, Vanessa og Meneses de Souza, Lynn Mario. 2008.** Translating theory into practice and walking minefields: Lesson from the project 'Through Other Eyes'. *International Journal of Development Education and Global Learning*. 2008, Vol. 1, 1, ss. 23-36.
- Arango, Bob. 1984.** "On Becoming A Social Scientist" by Shulamit Reinharz: A Critical Review. *Interdisciplinary Studies*. 1984, Vol. 3, ss. 127-137.
- Arnfred, Signe. 2004.** Re-thinking Sexualities in Africa: Introduction. *Re-thinking Sexualities in Africa*. s.l. : Almqvist & Wiksell Tryckeri AB, 2004.
- Asante, Molefi Kete, Miike, Yoshitaka og Yin, Jing, [red.]. 2008.** *The Global Intercultural Communication Reader*. New York and London : Routledge, 2008.
- Austveg, Berit. 2005.** Kulturforståelse, migrasjonskunnskap og rasismeforståelse. Helsetjeneste for innvandrere 1975-1988. [red.] N. Alhberg, A. Aambø og I. Gihle. *Utfordringer innen helse og omsorg blant minoriteter. Tilbakeblikk og erfaringer*. NAKMIs skriftserie om minoriteter og helse, 1/2005. Oslo : NAKMI - Nasjonal kompetanseenhet for minoritetshelse, 2005.
- Babatunde, Emmanuel. 1998.** *Women's rites versus women's rights: a study of circumcision among the Ketu Yoruba of South Western Nigeria*. Trenton : Africa World Press, 1998.
- Bakhtin, Mikhail. 1986.** *Speech Genres and Other Late Essays*. Austin : Texas University Press, 1986.
- Bateson, Gregory. 1979.** *Mind and Nature: A Necessary Unity*. London : Wildwood house, 1979.
- Becher, Aslaug Andreassen. 2008.** Å sette normalitet på prøve arbeid med minoritetsforeldre og barn. *Tidsskriftet FoU i Praksis*. 2008, Vol. 2, 2, ss. 25-42.
- Becker, Howard S. 1973.** *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. New York : Free Press, 1973.
- Bellah, R. 1975.** *The broken covenant: american civil religion in time of trial*. New York : Seabury Press, 1975.
- Benhabib, S. 1986.** *Critique, norm, and utopia: A study of foundations for critical theory*. New York : Columbia University Press, 1986.
- Bennett, J. 1977.** Transition shock: Putting culture shock in perspective. *International intercultural communication annual*. 1977, Vol. 4, ss. 45-52.
- Berger, Peter og Luckmann, Thomas. 1984.** *The social construction of reality: a treatise in the sociology of knowledge*. Harmondsworth : Penguin, 1984.

- Bergson, Henri. 1971.** *Latteren*. [overs.] Eva Wyller. Oslo : Tanum forlag, 1971.
- Bhabha, Homi. 1990.** *Nation and narration*. London : Routledge, 1990.
- . 1994. *The Location of culture*. London and New York : Routledge, 1994.
- Bjørnsrud, Halvor. 2005.** *Rom for aksjonslæring: Om tilpasset opplæring, inkludering og læreplanarbeid*. Oslo : gyldendal akademisk, 2005.
- Boddy, Janice. 1989.** Womb as Oasis: The Symbolic Context of Pharaonic Circumcision in Rural Northern Sudan. *American Ethnologist*. 1989, Vol. 9, ss. 682-98.
- Boyle, Elizabeth Heger. 2002.** *Female Genital Cutting. Cultural Conflict in the Global Community*. Baltimore : Johns Hopkins University Press, 2002.
- Breidlid, Anders. 2013.** *Education, Indigenous Knowledges, and Development in the Global South*. London : Routledge, 2013.
- Breivik, Jan-Kåre. 1997.** *Å leve i eksil: identitetsproblemer og morlaske dilemmaer i norsk*. [Bergen] : Migrasjonslitteratur, 1997.
- Brière, Eloïse A. 2005.** Confronting the Western Gaze. [bokforf.] Obioma Nnaemeka. *Female Circumcision and the Politics of Knowledge. African women in imperialist discourses*. s.l. : Praeger Publishers, 2005.
- Brunk, Anne. 2008.** Et selvstændigt Grønland? Koloniale erfaringer i selvstændighedsdebatten. København : Afdeling for Eskimologi og Arktiske Studier. Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier. Humanistisk Fakultet. Københavns Universitet, 2008.
- Bue, Line Iren. 2011.** Kan du sende meg hudfargen? *Første Steg*. 2011, 2, ss. 38-40.
- Burton, Arthur. 1969.** *Encounter: the theory and practice of encounter groups*. San Francisco : Jossey-Bass, 1969.
- Bårnes, Vibeke Bårdsdatter. 1991.** *Dølakultur som delkultur: kontinuitet og endring hos ei østnorsk innvandrerbefolkning i indre Troms*. Hovedoppgave i samfunnsvitenskap/sosialantropologi. Tromsø : Universitetet i Tromsø, 1991.
- Canguilhem, Georges. 1989.** *The Normal and the pathological*. New York : Zone Books, 1989.
- Chilisa, Bagele. 2012.** *Indigenous research methodologies*. Los Angeles : Sage Publication, 2012.
- Christie, Michael og Verran, Helen. 2014.** The Touch Pad Body: A Generative Transcultural Digital Device Interrupting Received Ideas and Practices in Aboriginal Health. *Societies*. 2014, 4, ss. 256-264.

- Clastres, Pierre. 1974.** *La Société contre L'État: rechreches d'anthropologie politique.* Paris : Éditions de Minuit, 1974.
- Clifford, James. 1983.** On Ethnographic Authority. *Representations.* 1983, Vol. 2, ss. 118-146.
- Conrad, Peter og Schneider, Joseph W. 1980.** *Deviance and medicalization, from badness to sickness.* St. Louis : Mosby, 1980.
- Coulthard, G. 2014.** From Wards of the State to subjects of Recognition? Marx, Indigenous Peoples, and the Politics of Dispossession in Denendeh. [bokforf.] A. Simpson og A. Smith. *Theorizing Native Studies.* Durham : Duke University Press, 2014.
- Dahl, Øyvind. 2001.** *Møte mellom mennesker. Interkulturell kommunikasjon.* Oslo : Gyldendals Akademiske, 2001.
- . **2003.** *Møter mellom mennesker. Interkulturell kommunikasjon.* Oslo : Gyldendal Akademisk, 2003.
- Dascal, Marcelo. 2009.** *On Colonizing and decolonizing minds.* Tel Aviv : Tel Aviv University, 2009.
- Davison, J. 1996.** *Voices from Mutira: Change in the Lives of Rural Gikuyu Women, 1910-1995.* s.l. : Boulder, Co: Lynne Rienner, 1996.
- de Lange, Thomas. 2014.** Aktivitetsteori og læring. [bokforf.] Janicke Heldal og Wittek Stray. *PEDAGOGIKK- en grunnbok.* Oslo : Cappelen Damm AS, 2014, ss. 162-178.
- . **2014.** Aktivitetsteori og læring. [bokforf.] Janicke Heldal Stray og Line Wittek. *Pedagogikk- en grunnbok.* Oslo : Cappelen Damm Akademisk, 2014.
- De Los Reyes, Paulina og Mulinari, Diana. 2005.** *Interseksjonalitet - kritiska reflektioner över (o)jämlighetens landskap.* Stockholm : Liber, 2005.
- Delgado-Gatian, Concha. 1993.** Researching change and changing the researcher. *Harvard Educational Review.* 1993, Vol. 63, ss. 389-411.
- Deloria, V. Jr. 1991.** Commentary: Research, redskins, and reality. *American Indian Quaterly.* 1991, Vol. 15, 4, ss. 457-469.
- . **1980.** Our new research society: Some warnings for social scientists. *Social Problems.* 1980, Vol. 27, 3, ss. 265-272.
- Denzin, Norman K. og Lincoln, Yvonna S. 2000.** *Handbook of Qualitative Research.* Thousand Oaks : Sage, 2000.

- Diallo, Assitan. 2004.** Paradoxes of Female Sexuality in Mali. On the Practices of Magnonmaka and Bolokoli-kela. [bokforf.] Signe Arnfred. *Re-Thinking Sexualities in Africa*. Uppsala : Nordiska Afrikainstitutet, 2004, ss. 173-194.
- Djesa, Rachel Issa. 2002.** *Striden om Skriften. Fra misjonær og proselytt, til antropolog og informant*. Hovedoppgave i sosialantropologi. Utgitt sammen med filmen *Missionaries & Power*. Tromsø : Universitetet i Tromsø, Institutt for sosialantropologi, 2002.
- . **1998.** *A Trip to the White People's Jungle*. Film. Visual Anthropology, University of Tromsø, 1998.
- . **2000.** *Missionaries & Power: the history of an intellectual Dii*. Film. Visual Anthropology, University of Tromsø, 2000.
- . **2004.** *Så langt har vi kommet... dialog rundt kvinnelig omskjæring*. Film. Visuelle kulturstudier, Universitetet i Tromsø, 2004.
- DuPlooy, Shirley. 2006.** Female Initiation: Becoming a Woman Among the Basotho. *Masters of Social Science*. Bloemfontein, South Africa : University of the Free State, May 2006.
- Durkheim, Emile. 1978.** *Selvmordet: en sosiologisk undersøkelse*. [overs.] Halvor Roll. Oslo : Gyldendal, 1978.
- Edgerton, Robert B. 1989.** *Mau Mau: An African Crucible*. New York : The Free Press, 1989.
- Egge, Christian. 2007.** *Frihetens vilkår: samtaler om verdier i det flerkulturelle samfunn*. Oslo : Flux Forlag, 2007.
- Eide, Elisabeth. 2006.** Lengselen etter det normale. [red.] Thomas Hylland Eriksen og Jan-Kåre Breivik. *Normalitet*. Oslo : Universitetsforlaget, 2006, ss. 49-71.
- Eide, Elisabeth og Simonsen, Anne Hege. 2014.** *Å se verden fra et annet sted. Medier, Norskhet og fremmedhet*. s.l. : Cappelen akademisk forlag, 2014.
- Eide, Elisabeth. 2005.** Turist i en annen virkelighet. [bokforf.] Elisabeth Eide og Anne Hege Simonsen. *Å se verden fra et annet sted. Medier, norskhet og fremmedhet*. [Oslo] : Cappelen, 2005, ss. 111-137.
- Eikeland, Olav. 1996.** Aksjonsforskningens felt og utfordringer. [red.] Olav Eikeland og Knut Fossestøl. *Kunnskap og handling: aksjonsforskningens metodologiske og vitenskapsteoretiske status: rapport fra en nordisk konferanse: Voksenåsen hotell, Oslo, 10.-12. oktober 1995*. Oslo : Arbeidsforskningsinstituttet, 1996, ss. 3-12.
- El Dareer, Asma. 1982.** *Woman, Why Do You Weep? Circumcision and Its Consequences*. London : Zed Press, 1982.

- El Saadawi, Nawal. 2005.** Imperialism and Sex in Africa. [bokforf.] Obioma Nnaemeka. *Female Circumcision and the Politics of Knowledge. African women in imperislist discourses.* s.l. : Praeger Publishers, 2005.
- . **1980.** *The hidden face of Eve: women in the Arab world.* [overs.] Sherif Hetata. London : Zed Press, 1980.
- . **1997.** *The Nawal El Saadawi Reader.* s.l. : Palgrave Macmillan, 1997.
- Elden, Max og Levin, Morten. 1991.** Cogenerative learning: Bringing participation into action research. [bokforf.] William Foote Whyte. *Participatory Action Research.* s.l. : Sage, 1991.
- Ellingsæter, Anne Lise. 1999.** Patriarkatet. Teori og Kritikk. [red.] Fredrik Engelstad. *Om makt : teori og kritikk.* Oslo : Ad notam Gyldendal, 1999, ss. 151-173.
- Enerstvedt, Regi Theodor. 1995.** *Critique of the concept of normalization as a basis for dignity of Life: and three related contributions.* Oslo : Falken Forlag, 1995.
- Engebretsen, Martin. 2005.** *Den forståelige nyhet.* Kristiansand : IJ-forl, 2005.
- Engebritsen, Ada Ingrid og Fuglerud, Øivind. 2009.** *Kultur og generasjon: tilpassningsprosesser blant somaliere og tamiler i Norge.* Oslo : Universitetsforlaget, 2009.
- Engelstad, Fredrik. 2010.** *Maktens uttrykk: kulturforståelse som maktanalyse.* Oslo : Universitetsforlaget, 2010.
- Engeström, Yrjö. 1999.** Activity theory and individual and social transformation. [bokforf.] Y. Engeström, R. Miettinen og Punamäki. *Perspectives on Activity Theory.* Cambridge : Cambridge University Press, 1999, ss. 19-38.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2006.** I de enøydes land. [red.] Thomas Hylland Eriksen og Jan-Kåre Breivik. *Normalitet.* Oslo : Universitetsforlaget, 2006, ss. 9-23.
- . **1989.** Innledning: Hvor mange sykehussenger? *Hvor mange hvite elefanter? Kulturdimensjon i bistandsarbeid.* Oslo : Ad Notam, 1989, ss. 9-16.
- . **1994.** *Kulturelle veikryss: Essays om kreolisering.* Oslo : Univesitetsforlaget, 1994.
- Eriksen, Thomas Hylland og Sajjad, Torunn Arntsen. 2006.** *Kulturforskjeller i praksis. Perspektiver på det flerkulturelle Norge.* Oslo : Gyldendal Akademisk, 2006.
- Ermine, Willie, Sinclair, Raven og Jeffery, Bonnie. 2004.** The Ethics of Research Involving Indigenous Peoples. Report of the Indigenous People's Health Research Centre to the Interagency Advisory Panel on Research Ethics. *160 - 10 Research Drive, Regina, SK S4S 7J7.* Saskatoon, SK : Indigenous People's Health Research Centre, 2004.
- Fanon, Frantz. 1952.** *Peau Noire, Masques Blancs.* France : Editions de Seuil, 1952.

- Feiring, Marte og Solvang, Per Koren. 2013.** Rehabilitering mellom medisin og samfunnsfag - feltanalytisk skisse. *Praktiske Grunde - Nordisk tidsskrift for kultur og samfunnsvidenskap*. 2013, Vol. 7, 1-2, ss. 73-84.
- Fire, Armetis. 2006.** Recommendations to enhance the educational Experience of Aboriginal Social Work Students. *Critical Social Work. An Interdisciplinary Journal dedicated to social justice*. 2006, Vol. 7, 2.
- Fisher, Walter. 1992.** Narration, reason, and community. [red.] R. H Brown. *Writing the social text*. New York : Aldine de Gruyter, 1992, ss. 199-217.
- Flo, Kari. 2010.** Kvinnelig omskjæring og helsemessige konsekvenser. [red.] Nina Foss. *Omskjæring. Stopp*. Oslo : Cappelen Akademisk Forlag, 2010, ss. 23-37.
- Foucault, M. 2000.** The subject and power. [red.] J. D. Faubion og P. Rabinow. *Michel Foucault: Power*. New York : The New Press, 2000, ss. 326-348.
- Freire, Paulo. 1970.** Cultural Action and Conscientization. *Harvard Educational Review*. September 1970, Vol. 40, ss. 452-477.
- . **1999.** *De undertrykte pedagogikk*. [overs.] Sissel Lie. Oslo : Ad Notam Gyldendal, 1999.
- French, Marilyn. 2011.** *Kvinner*. [overs.] Kari Kemény. Oslo : Aschehoug, 2011.
- Froestad, Jan, Solvang, Per og Söder, Mårten. 2000.** *Funksjonshemming, politikk og samfunn*. Oslo : Gyldendal Norsk Forlag, 2000.
- Gadamer, H. G. 2002.** *Truth and method*. New York : Continuum, 2002.
- Gandhi, Leela. 1998.** *Postcolonial Theory. A critical Introduction*. New York : Columbia University Press, 1998.
- . **1998.** *Postcolonial Theory. A Critical Introduction*. New York : Columbia University Press, 1998.
- Gibb, Jack R. og Gibb, Lorraine M. 1969.** Role Freedom in a TORI Group. [red.] Arthur Burton. *Encounter: The Theory and Practice of Encounter Groups*. San Francisco : Jossey-Bass, 1969, ss. 42-57.
- Gilman, Sander L. 1999.** "Barbaric Rituals". [red.] Susan Moller Okin. *Is Multiculturalism Bad for Women*. Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1999, ss. 53-58.
- Giroux, H. 1992.** *Border crossings: cultural workers and the politics of education*. New York : Routledge, 1992.
- Giudicelli-Delage, Geneviève. 1990.** "Excision et droit pénal". *Droit et Cultures*. 1990, Vol. 20, ss. 201-211.

- Go, Julian. 2006.** Postcolonial Theory. [bokforf.] Brian S. Turner. *The Cambridge Dictionary of sociology*. Cambridge : Cambridge University Press, 2006, ss. 452-454.
- Goffman, Erving. 1992.** *Vårt rollespill til daglig. En studie i hverdagslivets dramatikk*. [overs.] Karianne Risvik og Kjell Risvik. Oslo : Pax Forlag, 1992.
- Gollaher, David L. 2000.** *Circumcision: A History of the World's Most Controversial Surgery*. New York : Basic Books, 2000.
- Grue, Lars. 2006b.** *Funksjonshemning, retorikk og forståelse*. Dokumentasjonssenterets skriftserie 01/06. Oslo : Nasjonalt dokumentasjonssenter for personer med nedsatt funksjonsevne, 2006b.
- . **2006a.** Normalitetens oppfinnelse. Bidrag til en forståelse. [red.] Thomas Hylland Eriksen og Jan-Kåre Breivik. *Normalitet*. Oslo : Universitetsforlaget, 2006a, ss. 25-47.
- Gruenbaum, Ellen. 2001.** *The Female Circumcision Controversy: An Anthropological Perspective*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2001.
- Grönvik, Lars. 2007.** *Definitions of Disability in Social Sciences: Methodological Perspectives*. Digital Comprehensive Summaries of Uppsala Dissertations from the Faculty of Social Sciences. Uppsala : Acta Universitatis Upsaliensis, 2007.
- Gullestad, Marianne. 1999.** Antropologisk kunnskap for hvem? Moderne virkeligheter og utfordringer for sosialantropologien. *Norsk antropologisk tidsskrift*. 1999, Vol. 10, 2, ss. 81-97.
- . **2002.** *Det norske sett med nye øyne: kritisk analyse av norsk innvandringsdebatt*. Oslo : Universitetsforlaget, 2002.
- . **1999.** Kunnskapsregimer. Debatten om de nasjonale strategier. [red.] Erik Rudeng. 1. Oslo : PAX, 1999, ss. 208-216.
- . **2007.** *Misjonsbilder. Bidrag til norsk selvforståelse*. Oslo : Universitetsforlaget, 2007.
- . **2006.** Reconfiguring Scholarly Authority. Reflections Based on Anthropological Studies in Norway. *Current Anthropology*. 2006, Vol. 47, 6, ss. 915-931.
- Gylseth, Shanti. 2001.** Metoder og presentasjonsform i Kadrasaken. *Semesteroppgave i journalistutdanningen ved Høgskolen i Oslo*. 2001.
- Hakvåg, Magnus. 2006.** Hva er et problem? *Hakvaag.blog.no*. [Internett] 13 august 2006. [Sitert: 14 9 2011.] http://hakvaag.blogg.no/130806125635_hva_er_et_problem.html.
- Hale, Sondra. 2005.** Colonial Discourse and Ethnographic Residuals: The "Female Circumcision" Debate and the Politics of Knowledge. [bokforf.] Obioma Nnaemeka. *Female*

Circumcision and the Politics of Knowledge. African women in imperialist Discourses. s.l. : Praeger Publishers, 2005.

Hall, Stuart. 2003. Representation Meaning and Language. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices.* London : Sage and The Open, 2003, ss. 15-29.

—. **2003.** *Representation: Cultural Representations and signifying Practices.* London : Sage Publications Ltd, 2003.

Hancock, Ange-Marie. 2005. Overcoming Willful Blindness: Building Egalitarian Multicultural Women's Coalitions. [bokforf.] Obioma Nnaemeka. [red.] Obioma Nnemeka. *Female Circumcision and the Politics of Knowledge: African Women in Imperialist discourses.* London : Praeger, 2005, ss. 245-274.

Hassan, Ahmed. 2009. Somalia. *PowerPoint-presentasjon på seminar om kvinnelig omskjæring, arrangert av Flyktningtjeneste, Tromsø kommune.* 2009.

Hellesnes, Jon. 2001. Sosial konstruktivisme i vitskapsteorien. *Nytt norsk tidsskrift.* 2001, Vol. 18, ss. 132-149.

Helman, Cecil G. 2007. *Culture, Health and Illness.* London : Hodder Arnold, 2007.

Helsedirektoratet. 1987. Ottawacharteret om helsefremmende arbeid. 1987.

Herman, S. og Schield, E. 1960. The stranger group in cross-cultural situation. *Sociometry.* 1960, Vol. 4, ss. 165-176.

Holtedahl, Lisbet. 2011. *Ecritures visuelles en sciences sociales en miroir. Une rencontre franco-norvégienne.* Rapport fra konferanse i Paris 22.-24. november 2011. Tromsø : Universitetet i Tromsø, 2011.

—. **1998.** Formidling som verktøy i kundskabetablering: Eksempler fra Tromsø og Kamerun. [red.] Bjarne Hodne. *Kulturstudier. Kulturforståelse, kulturbrytning, kulturpolitikk.* Kulturstudier nr 1. Oslo : Program for kulturstudier, Norges forskningsråd, 1998, ss. 193-218.

hooks, bell. 1994. *Teaching to Transgress.* New York : Routledge, 1994.

Horton, Myles og Paulo, Freire. 1990. *We make the Road by Walking. Conversations on education and Social Change.* Philadelphia : Temple University Press, 1990.

Hosken, Fran P. 1993. *The Hosken report: genital and sexual mutilation of females.* Fourth edition. Lexington : Women's International Network News, 1993.

Høgmo, Asle. 1998. *Fremmed i det norske hus. Innvandreres møte med bygdesamfunn, småby og storby.* Oslo : Ad Notam Gyldendal, 1998.

- Iversen, E. 2002.** Konstruktive tiltak. [Internett] 2002. [Sitert: tirsdag september 2015.] Forebygging.no/ordbok.
- Jackson, M. 2009.** Where thought belongs: An anthropological critique of the project of philosophy. *Anthropological theory*. 2009, Vol. 9, 3, ss. 235-251.
- Jakobsen, Knut A. 2003.** Matrgayaparvanasraddha: Pilegrimsferd. Sidhpur for å gi frelse til avdøde mødre. *CHAOS. Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier*. 2003, 39, ss. 49-58.
- Jensen, Iben. 1998.** *Interkulturel kommunikation i komplekse samfund*. Frederiksberg : Roskilde Universitetsforlag, 1998.
- Jenssen, Toril. 2000.** *Formidling i fokus: visuell antropologi som redskap for en analyse av refleksive prosesser i det moderne mediesamfunnet*. Avhandling dr.polit. Tromsø : Det samfunnsvitenskapelige fakultet, Universitetet i Tromsø, 2000.
- Johannessen, Øystein Lund. 2012.** Hvem er jeg i den pedagogiske settingen? Om profesjonsrolle, rolleforventninger, relasjoner og selvbylde i det flerkulturelle samfunnetperen. *Powerpoint-presentasjon*. Stavanger : Senter for interkulturell kommunikasjon, 2012.
- Johansen, Elise B. 2006.** Smerte påført i kulturens navn: omskårede kvinners erfaringer i eksil. [red.] Harald Grimen og Benedicte Ingstad. *Kulturelle perspektiver på sykdom og helse*. Oslo : Universitetsforlaget, 2006, ss. 187-213.
- Johansen, R. Elise B. 2005.** *Fra kunnskap til handling. Håndbok om kvinnelig omskjæring for helse- og sosialarbeidere, pedagoger og ansatte i mottak*. [Oslo] : OK-prosjekt 2005, 2005.
- Kalleberg, Rangvald. 1992.** *Konstruktiv samfunnsvitenskap: en fagteoretisk plassering av "aksjonsforskning"*. Oslo : Institutt for sosiologi, Universitetet i Oslo, 1992. Rapportserie 24.
- Keesing, Roger M. 1981.** *Cultural anthropology: A Comtemporay Perspective*. Holt : Rinehart and Winston, 1981.
- Kenyatta, Jomo. 1938.** *Facing Mount Kenya: The tribal Life of the Gikuyu*. London : Secker & Warburg, 1938.
- Kesic, Vesna. 2002.** Muslim women, Croatian women, Serbian women, Albanian women ... [red.] Dusan I. Bjelic og Obrad Savic. *Balkan as metaphor: Between globalization and fragmentation*. Cambridge, Mass : MIT Press, 2002, ss. 311-322.
- Kim, Young Yun. 2001.** *Becoming Intercultural: An Integrative Theory of Communication and Cross-Cultural Adaptation*. Thousand Oaks : Sage Publications, 2001.

- Kintner-Duffy, Victoria L., et al. 2012.** The Changers and the Changed: Preparing Early Childhood Teachers to Work With Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender families. *Journal of Early Childhood Teacher Education*. 2012, Vol. 33, 3, ss. 208-223.
- Kjus, Yngvar. 2004.** *Karneval i kringkastingen: en studie av humorprogrammet Åpen Post med utgangspunkt i karnevalets formspråk*. Hovedoppgave i medievitenskap. Oslo : Universitetet i Oslo, 2004.
- Klepp, K. I, og Thuen, F. & Wilhelmsen, B. U. 1995.** *Ungdom for helse. Fra teori til praksis i helsefremmende arbeid med ungdom*. Oslo : Kommuneforlaget, 1995.
- Klepp, K. I., Aarø, L. E. og Rimpela, M. 1997.** *Ungdom, samfunn og helse*. Oslo : Universitetsforlaget, 1997.
- Klepp, K.-I. 1997.** rusmiddelforebyggende arbeid. [red.] K. -I. Klepp & L. E. Aarø. *Ungdom, livsstil og helsefremmende arbeid*. andre utgave, 1997, ss. 110-125.
- Knudsen, Christiana Oware. 1994.** *Female Circumcision in Developing Ghana. The Falling Dawadawa Tree*. s.l. : Intervention Press , 1994.
- Koso-Thomas, Olayinka. 1987.** *The circumcision of women: a strategy for eradication*. London : Zed Books, 1987.
- . 1987. *The Circumcision of Women: A Strategy for Eradication*. London : Zed Books, 1987.
- Kramvig, Britt. 2006.** *Finnmarksbilder*. Avhandling dr.polit. Tromsø : Institutt for planlegging og lokalsamfunnsforskning, Det samfunnsvitenskaplige fakultet, Universitetet i Tromsø, 2006.
- Lâm, Maivân. 1994.** "Feeling Foreign in Feminism". *Signs: Journal of Women in culture and Society*. 1994, Vol. 19, ss. 865-93.
- Landry, Donna og Maclean, Gerald. 1996.** *The Spivak Reader*. London : Routledge, 1996.
- Lane, Sandra D. og Rubinstein, Robert A. 1996.** Judging the Other: Responding to Traditional Female Genital Surgeries. *The Hastings Center Report*. 1996, Vol. 26, 3, ss. 31-40.
- Lanier, Kirsten Olson. 2001.** The Teaching Philosophy of bell hooks. The Classroom As A Site for Passionate Interrogation. *Paper Presentation at American Educational Research Association*. Seattle, WA : ERIC, 2001.
- Larsen, Tord. 1989.** Kultur og utvikling. [bokforf.] Thomas Hylland Eriksen. [red.] Thomas Hylland Eriksen. *Hvor mange hvite elefanter? Kulturdimensjon i bistandsarbeidet*. Oslo : Ad Notam, 1989, ss. 19-25.

- Lesser, Alexander. 1985.** *History, evolution, and the concept of culture. Selected papers by Alexander Lesser.* [red.] Sidney W. Mintz. Cambridge : Cambridge University Press, 1985.
- Levinas, Emmanuel. 1998.** *Entre nous: On Thinking-of- the- Other.* New York : Columbia University Press, 1998.
- Lien, Inger-Lise. 1986.** *Sosialkontorets plass i innvandrernes problemløsningsrepertoar: delrapport fra prosjektet: sosial omsorg og integrering - to sider av samme sak?* Oslo : Institutt for samfunnsforskning, 1986. Rapport 1986:4.
- Lindstad, Siri. 2005.** Hvem definerer feminisme? *Kilden - Informasjonssenter for kjønnsforskning.* [Internett] 20 04 2005. [Sisert: 14 02 2014.] <http://kilden.forskningsradet.no/c17251/artikkel/vis.html?tid=24621>.
- Lionnet, Françoise. 2005.** Women's Rights, Bodies, and Identities: The Limits of Universalism and the Legal Debate around Excision in France. [red.] Obioma Nnemeka. *Female Circumcision and the Politics of Knowledge.* Westport : Praeger, 2005, ss. 201-211.
- London Edinburgh Weekend Return Group. 1980.** *In and Against the State.* London : Pluto Press, 1980.
- Lugones, María. 2003.** *Pilgrimages. Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions.* New York : Rowman and Littlefield Publishers, 2003.
- Løvås, Jostein. 2001.** Hvem lærte hva av Kadra-saken? *Semesteroppgave i journalistutdanningen ved Høgskolen i Oslo.* 2001.
- MacDougall, David. 1998.** *Transcultural cinema.* Princeton : Princeton University Press, 1998.
- Mackie, Gerrie. 2000.** "Female Genital Cutting: The Beginning of the End". [red.] Bettina Shell-Duncan og Ylva Hernlund. *Female "Circumcision" in Africa. Culture, Controversy, and Change.* Boulder and London : Lynne Rienner, 2000.
- Macklin, Audrey. 2006.** The double-edged sword: Using the criminal law against female genital mutilation in Canada. [red.] R. M. Abusharaf. *Female Circumcision: Multicultural Perspectives.* Toronto : University of Pennsylvania, 2006, ss. 207-223.
- Madsbu, Jens Petter. 2004.** *Realisme og relativisme innenfor sosial konstruktivisme.* Notater 9. Elverum : Høgskolen i Hedmark, 2004.
- Makalou, Kalle og Zohra, Yakoub. 1997.** The Facts. Female Genital Mutilation. *PATH Program for Appropriate Technology in Health.* [Internett] 1997. [Sisert: 5 November 2014.] http://www.path.org/publications/files/path_the_facts_fgm.pdf.

- McLeod, John. 2000.** *Beginning Postcolonialism*. Manchester and New York : Manchester University Press, 2000.
- Mechanic, David. 1989.** *Painful choices: research and essays on health care*. New Brunswick : Transaction Publishers, 1989.
- . **1974.** Social structure and personal adaptation: some neglected dimensions. [red.] David A. Hamburg, John E. Adams og George V. Coelho. *Coping and adaptation*. New York : Basic Books, 1974, ss. 32-34.
- . **1991.** Some modes of adaptation: Defense. [red.] Alan Monat og Richard Lazarus. New York : Columbia University Press, 1991, ss. 337-351.
- Memmi, albert. 1957.** *Portrait du colonisé, précédé par Portrait du colonisateur*. s.l. : Buchet/Chastel, 1957.
- Mernissi, Fatima. 1987.** *Beyond the veil: male-female dynamics in modern Muslim society*. Bloomington, Ind : Indiana University Press, 1987.
- Metcalf, Peter. 2002.** *They lie, we lie: getting on with anthropology*. London : Routledge, 2002.
- Meyer, Julienne E. 1993.** New paradigm research in practice: the trials and tribulations of action research. *JAN (Journal of Advanced Nursing)*. 1993, Vol. 18, 7, ss. 1066-1072.
- Mikkelsen, S. 1999.** Hva er primærforebygging? [Internett] 1999. [Sisert: tirsdag September 1995.] WWW.forebygging.no.
- Mikkelsen, Stein. 2005.** Hva er forebygging? *Forebygging.no*. [Internett] Helsedirektoratet, 2005. [Sisert: 03 09 2015.] <http://www.forebygging.no/Artikler/2007-1998/Hva-er-forebygging/>.
- Mohanty, Chandra Talpade. 2003.** *Feminism without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham : Duke Univeristy Press, 2003.
- Momoh, Comfort. 2005.** *Female Genital Mutilation*. Oxford : Radcliffe, 2005.
- Moos, Rudolf H. 1986.** *Coping with life crisis : an integrated approach*. New York : Plenum Press, 1986.
- . **1976.** *Human adaptation: Coping with life crises*. Lexington, Mass : Heath and Company, 1976.
- Morison, Linda, et al. 2001.** The Long-Term Reproductive Health Consequences of Female Genital Cutting in Rural Gambia: A Community-Based Survey. *Tropical Medicine and International Health*. 2001, Vol. 6, ss. 643-53.

- Morken, Ivar. 2012.** *Normalitet og avvik. Spesialpedagogiske utfordringer - en innføring.* Oslo : Cappelen Damm Akademisk, 2012.
- Morrisette, V., McKenzie, B. og Morrisette. 1993.** Towards an Aboriginal model of social work practice. *Canadian Social Work Review.* 1993, Vol. 10, 1, ss. 91-108.
- Moruzzi, Norm Claire. 2005.** Cutting through Culture: The Feminist Discourse on Female Circumcision. *Critique: Critical Middle Eastern Studies.* 2005, Vol. 14, 2, ss. 203-220.
- Moser, Ingunn. 2006.** Mulighetsbetingelser for normalitet. Teknologi, subjektivitet og kropp i ordningen av funksjonshemminger og funksjonsdyktighet. [red.] Thomas Hylland Eriksen og Jan-Kåre Breivik. *Normalitet.* Oslo : Univeristetsforlaget, 2006, ss. 135-166.
- Muller, Jean Claude. 1993.** Les deux fois circoncis et les Presques excisées. Le cas des Dí de l'Adamaoua (Nord-Cameroun). *Cahiers d'études Africaines.* 1993, Vol. 33, 133, ss. 531-544.
- . **2002.** *Les rites initiatiques des Dii de l'Adamaoua (Cameroun).* Nanterre : Société d'Ethnologie, 2002.
- . **2003.** Les rites initiatiques des Dii de l'Adamaoua (Cameroun). *Compte Rendus. Journal des Africanistes.* 2003, Vol. 73, 1, ss. 180-181.
- MVW. 2011.** Mirroring Visual Writings in the Social Sciences. Towards greater and balanced sharing in knowledge production between different cultures. *Conference 22-24 November 2011 Paris. Organisers: Visual Cultural Studies, Department of Archaeology and Social Anthropology, University of Tromsø and École des hautes études en sciences sociales, EHESS, Direction de l'audiovisuel.* 2011.
- Müller, Olav. 2001.** Først karneval så 40 dagers faste før påske. *katolsk.no - Den Katolske Kirke.* [Internett] Februar 2001. [Sitert: 5 desember 2014.] <http://www.katolsk.no/praksis/syklus/artikler/karneval>.
- Nader, Laura. 1996.** *Naked science: anthropological inquiry into boundaries, power, and knowledge.* New York : Routledge, 1996.
- . **1972.** Up the Anthropologist - Perspectives Gained from Studying Up. [red.] Dell H Hymes. *Reinventing Anthropology.* New York : Pantheon books, 1972, ss. 284-311.
- Nalaaki, Ritah. 2014.** *Knives of Sebei. Women, Ritual and Power. Sabin Perception on Female Genital Mutilation and Advocacy Programs.* Master's theses in Indigenous Studies. Tromsø : UiT The Arctic University of Norway, 2014.
- Ngugi, wa Thiong'o. 1986.** *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature.* London : James Currey, 1986.

- Nnaemeka, Obioma. 2005.** African Women, Colonial Discourses, and Imperialist Interventions. Female Circumcision as Impetus. *Female Circumcision and the Politics of Knowledge. African women in imperialist discourses.* s.l. : Praeger Publishers, 2005.
- Nolen, Amanda L. og Putten, Jim Vander. 2009.** Action research in education: Addressing gaps in ethical principles and practices. *Educational Researcher.* October 2009, Vol. 7, 36, ss. 401-407.
- Norderhaug, Lisbet. 1999.** *Taushetens kultur: Om makt, flyktninger og frigjørende pedagogikk.* Oslo : Kulturbroforlaget, 1999.
- NOU. 1998.** *Det er bruk for alle. Styrking av folkehelsearbeidet i kommunene.* Sosia- og helsedepartementet. Oslo : Statens forvaltningstjeneste, 1998. s. 18.
- Nour, Nawal M. 2006.** Defibulation to treat female genital cutting: effect on symptoms and sexual function. *Obstetrics and Gynecology.* 2006, Vol. 108, ss. 55-60.
- Nursing, Royal College of. 2006.** Female Genital Mutilation. London : WIG 0RN, 2006.
- Nyamnjoh, Francis B. 2014.** Beyond an Evangelizing Public Anthropology: Science, Theory, and Commitment. *On Whose Terms? NFU Conference 1-2 October 2014, UiT The Arctic University of Norway, Tromsø.* 2014.
- Oberg, K. 1979.** Culture shock and the problem of adjustment in new cultural environments. *Toward internationalism: Readings in cross-cultural communication.* Rowley, MA : Newbury, 1979, ss. 43-45.
- Obermeyer, Carla M. 1999.** "Female Genital Surgeries: The Known, the Unknown, and the Unknowable". *Medical Anthropology Quarterly.* 1999, Vol. 13, ss. 79-106.
- Obermeyer, Carla Makhoul. 1999.** Female Genital Surgeries: The Known, the Unknown, and the Unknowable. *Medical Anthropology Quarterly.* 1999, Vol. 13, 1, ss. 79-106.
- Obiora, Amede L. 1997.** Rethinking Polemics and Intransigence in the Campaign Against Female Circumcision. *Case Western Reserve Law.* 1997, 47, ss. 275-378.
- . **2005.** The Anti-Female Circumcision Campaign Deficit. [red.] Obioma Nnaemeka. *Female Circumcision and the Politics of Knowledge.* Westport, Conn : Praeger, 2005, ss. 183-207.
- Oliver, Michael. 1990.** *The Politics of Disablement: a sociological approach.* New York : St. Martin's Press, 1990.
- Pettersvold, Mari. 2015.** Barns demokratiske deltakelse i barnehagen: fordring og utfordring. *Avhandling levert for graden Philosophiae Doctor.* Lillehammer : Høgskolen i Lillehammer, 2015.

—. 2015. Barns demokratiske deltagelse i barnehagen: fordring og utfordring. En kritisk, tolkende studie av vilkår for at barns rett til medvirkning i barnehagen kan realiseres i samsvar med intensjonene. *Doktoravhandling ved Høgskolen*. Lillehammer : Høgskolen i Lillehammer, 2015.

Postholm, May Britt. 2007. Interaktiv aksjonsforskning: forskere og praktikere i gjensidige bytteforhold» i boken FORSK MED! Lærere og forskere i læringsarbeid. *FORSK MED! Lærere og forskere i læringsarbeid*. s.l. : Cappelen Damn, 2007, ss. 12-31.

Quinn, Naomi og Holland, Dorothy. 1987. Culture and cognition. *Cultural models in language and thought*. Cambridge : Cambridge University Press, 1987, ss. 3-40.

Rahman, Anika og Toubia, Nahid. 2000. *Female Genital Mutilation. A guide to Laws and Policies worldwide*. London & New York : Zed Books, 2000.

Rappaport, Roy A. 1971. Ritual, Sanctity, and Cybernetics. *American Anthropologist*. 1971, Vol. 73, 1, ss. 59-76.

Rasmussen, Terje. 2001. *Mediesamfunnets moral*. Oslo : Pax, 2001.

Reinharz, Shulamit. 1979. *On becoming a social scientist*. San Francisco : Jossey-Bass Pub, 1979.

Reser, J. og Barlow, A. 1986. Australian Aboriginal studies: A contemporary research perspective. *Abstract of Native Studies*. 1986, Vol. 3, ss. v-xvi.

Rich, Susan og N.d., Stephanie Joyce. 1997. "Eradicating Female Genital Mutilation: Lessons for Donors". Washington, DC : Washington, D. C., Wallace Global Fund, 1997. s. 12.

Roberts, Rose. 2005. Caught Between Two Worlds: An Aboriginal Researcher's Experience Researching in her Home Community. *Pimatisiwin: A Journal of Aboriginal and Indigenous Community Health*. 2005, Vol. 3, 2, ss. 101-108.

Rogo, Khama, et al. 2007. *Female Genital Cutting, Women's Health, and Development*. Washington, D.C. : The World Bank, 2007.

Ruben, B. D. 1988. *Communication and human behavior*. New York : Macmillan, 1988.

Ruby, Jay. 1991. Speaking for, speaking about, speaking with or speaking alongside. *Visual anthropology review*. 1991, 7, 50-67.

Rudie, I. 1984. *Myk start - Hard landing. Om forvaltning av kjønnsidentitet i en endringsprosess*. Oslo : Universitetsforlaget, 1984.

Ruesch, Jurgen og Bateson, Gregory. 1968. *Communication : the social matrix of psychiatry*. New York : Norton, 1968.

- Sahlins, Marsall. 1964.** Culture and environment: The study of cultural ecology. [red.] Tax Sol. *Horizons in Anthropology*. Chicago : Aldine, 1964, ss. 132-147.
- Said, Edward Wadie. 1978.** *Orientalism*. London and Heley : Routledge & Kegan Paul, 1978.
- Sander, Kjetil. 2014.** Hva er et problem? *Kunnskapssenteret.com*. [Internett] 10 Mai 2014. [Sitert: 6 6 2014.] <http://kunnskapssenteret.com/hva-er-et-problem/>.
- Satir, Virginia. 1991.** *Om å skape kontakt*. [overs.] Jorunn Sjøbakken og Truls Fleiner. Oslo : Aventura, 1991.
- Saur, Ellen. 2007.** Kulturarena med mulighet for dialog? Grotta - En fritidsklubb for mennesker med utviklingshemming. "Målet e vel at vi ska ha det arti, trur æ". *Doktoravhandling for graden philosophia doctor*. Trondheim : NTNU, 2007.
- Schancke, Vegard A. 2005.** *Forebyggende og helsefremmende arbeid, fra forskning til praksis - En Kunnskapsoppsummering med Råd og Anbefalinger*. Narvik : Sosial - og helsedirektoratet, 2005.
- . **2001.** Forebygging - fra teori til praksis. *Artikkel under informasjonsområdet "Metode"*. [Internett] 2001. [Sitert: tirsdag September 2015.] www.forebygging.no.
- Schibbye, Anne-Lise Løvlie. 2002.** *En dialektisk relasjonsforståelse i psykoterapi med individ, par og familie*. Oslo : Universitetsforlaget, 2002.
- . **1998.** Å bli kjent med seg selv og den andre: om selvrefleksivitet og undring i dialektisk relasjonsteori. [red.] Anders J. W. Andersen og Bengt Karlsson. *Psykiatri i endring: Forståelse og perspektiv på klinisk arbeid*. Oslo : Ad Notam Gyldendal, 1998, ss. 163-183.
- Schiefloe, Per Morten. 2003.** *Mennesker og samfunn: innføring i sosiologisk forståelse*. Bergen : Fagbokforlaget, 2003.
- Schuetz, Alfred. 1944.** The Stranger: An essay in social psychology. *American Journal of Sociology*. 1944, Vol. 49, 6, ss. 499-507.
- Shell-Duncan, Bettina og Hernlund, Ylva, [red.]. 2000.** *Female "Circumcision" in Africa. Culture, Controversy, and Change*. Boulder and London : Lynne Rienner, 2000.
- Shields, Carolyn og M., Edwards. Mark. 2005.** *Dialog Is Not Just Talk. A New Ground for Educational Leadership*. New York : Peter Lang Publishing, 2005.
- Shweder, Richard A. 2002.** "What About female Genital Mutilation?" and Why Understanding Culture Matters in the First Place. [red.] Richard A. Shweder, Martha Minow og Hazel Rose Markus. *Engaging cultural differences : the multicultural challenge in liberal democracies*. New York : Russel Sage Foundation, 2002, ss. 216-251.

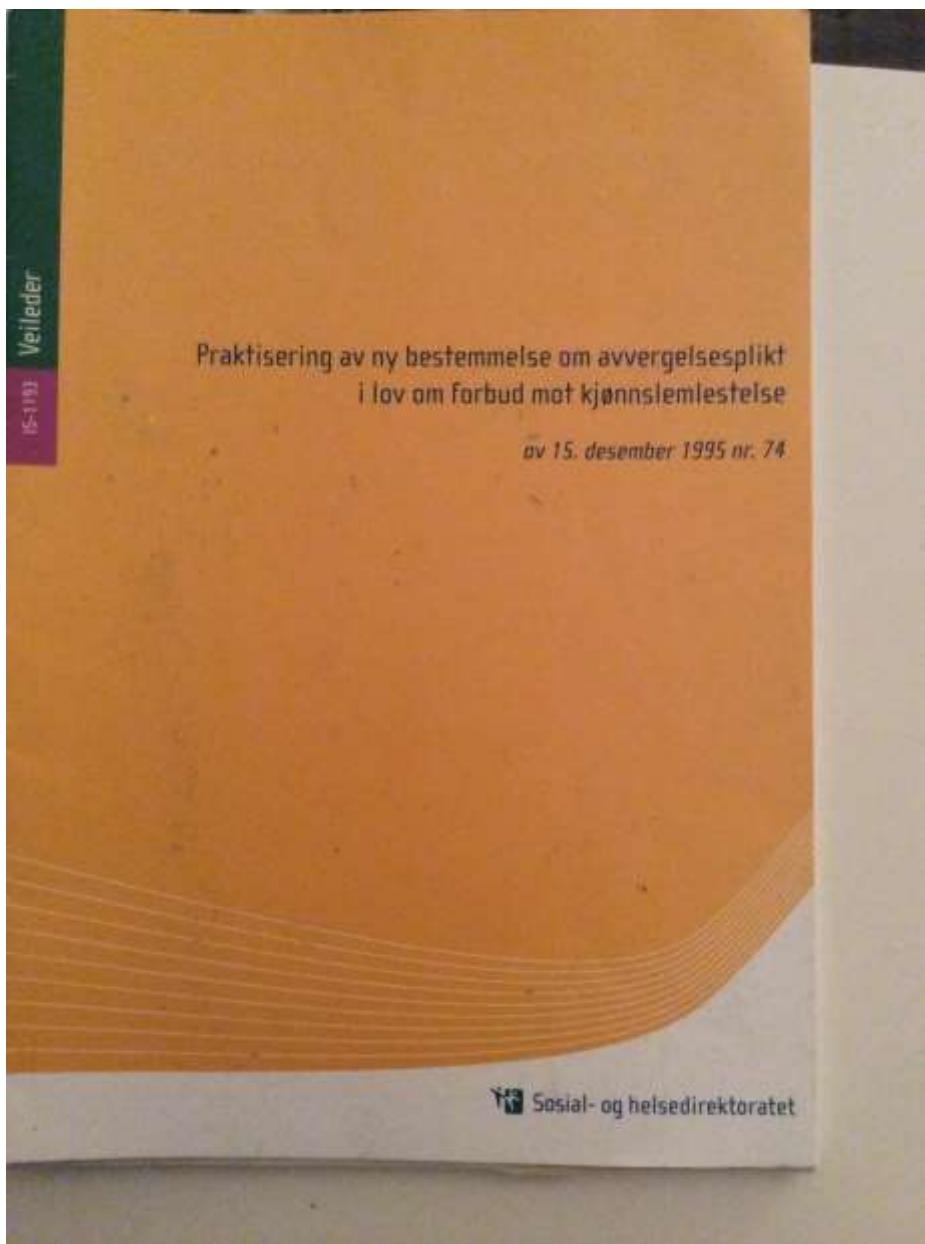
- Simmel, Georg. [1950].** The stranger. [red.] Kurt H. Wolff. [overs.] Kurt H. Wolff. *The sociology of Georg Simmel*. Glencoe, Ill : Free Press, [1950].
- Sinclair, Raven Pelletier. 2003.** Indigenous research in social work: The challenge of operationalizing worldview. *Native Social Work Journal*. 2003, Vol. 5, ss. 117-139.
- Sirnes, Thorvald. 1999.** Alt som er fast, Fordamper? [red.] Siri Meyer og Sirnes Thorvald. *Normalitet og identitetsmakt i Norge*. Oslo : Ad Notam Gyldendal, 1999.
- Smith, Linda Tuhiwai. 2012 [1999].** *Decolonizing methodologies: Research and Indigenous people*. London : Zed Books, 2012 [1999].
- Solem-Aicher, Agnes. 2013.** Hvem har ordet? En narrativ og geopolitisk analyse av utfordringene ved å snakke for den marginaliserte med utgangspunkt i romanene Hva er dette Hva av Dave Eggers og Fuglene under himmelen av Nils Harald Sødal . *Masteravhandling*. Oslo : Institutt for lingvistiske og nordiske studier, Universitetet i Oslo, 2013.
- Solvang, Per. 2002.** *Annerledes: uten variasjon, ingen sivilisasjon*. Oslo : Aschehoug, 2002.
- **2006.** Problematisering, utdefinering eller omfavelse? Om normaliteten. [red.] Thomas Hylland Eriksen og Jan-Kåre Breivik. *Normalitet*. Oslo : Universitetsforlaget, 2006, ss. 167-185.
- **2005.** Sykdom som ressurs. *Skolepsykologi*. 2005, Vol. 40, 4.
- **2000.** The emergence of an us and them discourse in disability theory. *Scandinavian Journal of Disability Research*. 2000, Vol. 2, 1, ss. 3-20.
- Sosial- og helsedirektoratet. 1987.** Helsefremmende arbeid. *Forebygging.no*. [Internett] 1987. <http://www.forebygging.no/Ordbok/F-K/Helsefremmende-arbeid/>.
- Spector, Malcom og Kitsuse, John. 1977.** *Constructing Social Problems*. Menlo Park, Calif : Cummings, 1977.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1999.** *A critique of postcolonial reason: toward a critique of the vanishing present*. Cambridge MA: Harvard University Press. Cambridge : MA: Harvard University Press, 1999.
- **1988.** Can the Subaltern Speak? [bokforf.] C. Nelson og L. Grossberg. [red.] L. Grossberg og C. Nelson. *Marxism and the Interpretation of Culture*. Basingstoke : Macmillan Education, 1988, ss. 271-313.
- **2009.** *Kan de underordnede tale?* [overs.] Maria Essholt Selvik. s.l. : Agora, 2009. ss. 40-103. 1.
- **1990.** *The postcolonial critic: Interviews, strategies, dialogues*. London : Routledge, 1990.

- St.meld. nr. 37. 1992-93.** *Utfordringer i helsefremmende og forebyggende arbeid.* Oslo : Sosialdepartementet, 1992-93.
- Stiker, Henri Jacques. 1982.** *Corps infirme et sociétés. Essais d'anthropologie historique.* Paris : Dunod, 1982.
- Stoller, Fredrick H. 1969.** A Stage for Trust. [red.] Arthur Burton. *Encounter: the theory and practice of encounter groups.* San Francisco : Jossey-Bass, 1969, ss. 69-96.
- Stoller, Paul og Olkes, Cheryl. 1987.** *In Sorcery's shadow: a memoir of apprenticeship among the Songhay of Niger.* Chicago : University of Chicago Press, 1987.
- Stoller, Paul. 1989.** *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology.* Philadelphia, Penn : University of Pennsylvania Press, 1989.
- Stordahl, Vigdis. 1998.** Doing Fieldwork at Home. *Unpublished conference paper.* s.l. : Routledge, 1998.
- Storhaug, Hege. 2003.** *Feminin integrering. Utfordringer i et fleretnisk samfunn.* Oslo : Human Rights Service, 2003.
- Strand, Tormod. 2008.** *Suaads reise: En dokumentar om kjønnslemlestelse.* Oslo : NRK, 2008.
- Sundby, Johanne. 1998.** Hvem skal forme kvinnekroppen? Kultur, kirurgi og konflikt. *Tidsskrift for Den norske legeforening.* 1998, Vol. 118, s. 4194.
- Säljö, Roger. 2004.** *Læring i praksis. Et sosiokulturelt perspektiv.* Oslo : Cappelen forlag, 2004.
- . **2004.** *Læring i praksis. Et sosiokulturelt perspektiv.* Oslo : Cappelen forlag, 2004.
- . **2001.** *Læring i Praksis. Et sosiokulturelt perspektiv.* [overs.] Sigrud Moen. Oslo : Cappelen Akademisk, 2001.
- Taft, R. 1977.** Coping with unfamiliar cultures. *Studies in cross-cultural psychology.* 1977, Vol. 1, ss. 121-153.
- Talle, Aud. 2001.** But it is mutilation. Antropologi og vanskelige temaer. *Norsk Antropologisk Tidsskrift.* 12, 2001, 1-2, ss. 25-33.
- . **2010.** Kulturell og historisk sammenheng. [red.] Nina Foss. *Omskjæring. Stopp.* Oslo : Cappelen Akademisk Forlag, 2010, ss. 39-57.
- . **2008.** *Kvinnelig omskjæring: holdninger og praksis blant somaliske kvinner i Norge og blant omskjærere i Somaliland.* Oslo : Sosialantropologisk institutt, Universitetet i Oslo, 2008.
- . **2003.** *Om kvinnelig omskjæring. Debatt og erfaring.* Oslo : Samlaget, 2003.

- Tanno, Dolores Valencia. 2008.** Ethical Implications of the Ethnic "Text" in Multicultural Communication studies. [red.] Molefi Kete Asante, Yoshitaka Miike og Jing Yin. *The Global Intercultural Communication Reader*. New York and London : Routledge, 2008, ss. 27-36.
- Thorbjørnsrud, Berit og Engebrigtsen, Ada. 1995.** *Norge som flerkulturelt samfunn. Et undervisningsopplegg*. Oslo : Kommunaldepartementet - Utlendingsdirektoratet, 1995.
- Thorbjørnsrud, Berit. 2001.** *Orientalismen - Vestlige forestillinger om Orienten. [Orientalism. Western Conceptions of the Orient 1978]*. [overs.] Anne Aabakken. Oslo : De Norske Bokklubbene As, 2001.
- Tideman, Magnus. 2004.** Like som andra. [red.] Anders Gustavsson. *Delaktighetens språk*. Lund : Studentlitteratur, 2004, ss. 119-136.
- Tierney, John. 2007.** "Circumcision" or "Mutilation"? And Other Questions About a Rite in Africa. *New York Times, TierneyLab*. [Internett] 5 December 2007. [Sisert: 10 11 2010.] http://tierneylab.blogs.nytimes.com/2007/12/05/circumcision-or-mutilation-and-other-questions-about-a-rite-in-africa/?_r=0.
- Tiller, Tom. 2004.** *Aksjonslæring - forskende partnerskap i skolen*. iller, T. (2006). *Aksjonslæring - forskende partnerskap i skolen*. Kristiansand: Høyskoleforlaget. Kristiansand : Høyskoleforlaget, 2004.
- Tonstad, Sigrid og Utstøl, Aase. 2006.** *"Nå er vi trygge!" Erfaringer fra arbeidet i Somalisk kvinnegruppe i Tromsø*. Tromsø : RVTS Nord, 2006.
- Tordsson, Bjørn. 2003.** Friluftslivets vesen sett i lys av begrepene liminalitet og karnevalisme. *Prøveforelesning til dr.scient-graden, Norges Idrettshøgskole*. 2003.
- Toubia, Nahid. 1994.** Female Circumcision as a Public Health Issue. *The New England Journal of Medicine*. 15 September 1994, Vol. 331, 11, ss. 712-716.
- . **1995.** *Female Genital Mutilation. A Call for Global Action*. New York : RAINBO, 1995.
- . **1988.** Women and health in Sudan. *Women of the Arab World: The Coming Challenge*. London : Zed Books, 1988, ss. 98-109.
- Tripp, Aili Mari. 2006.** Challenges in Transnational feminist Mobilization. [red.] Myra Marx Ferree og Aili Mari Tripp. *Global Feminism. Transnational Women's Activism, Organizing, and Human Rights*. New York : New York University Press, 2006, ss. 296-312.
- Turner, Joan. 2011.** *Language in the Academy: Cultural Reflexivity and Intercultural Dynamics*. Bristol : Multilingual Matters, 2011.

- Villenas, Sofia. 1996.** The Colonizer/Colonized Chicana Ethnographer. Identity, Marginalization, and Co-optation in the field. *Harvard Educational Review*. 1996, Vol. 66, 4, ss. 711-731.
- Volpp, Leti. 2000.** Blaming Culture for Bad Behavior. *Yale Journal of Law and the Humanities*. 2000, Vol. 12, Iss. 1, article 3.
- Voss, R. W., et al. 1999.** Wo'Lakol Kiciyapi: Traditional philosophies of helping and healing among the Lakotas: Towards a Lakota-centric practice of social work. *Journal of multicultural Social Work*. 1999, Vol. 7, 1/2, ss. 73-93.
- Vygotsky, L.S. 1978.** *Mind in Society. The development of higher psychological process*. s.l. : Cambridge, Mass & London. Havard Uni. Press., 1978.
- Wade, Lisa. 2009.** Defining Gendered Oppression in U.S. Newspapers: The Strategic Value of "Female Genital Mutilation". *Gender & Society*. 2009, Vol. 23, 3, ss. 293-314.
- Walley, Christine J. 1997.** Searching for "Voices": Feminism, Anthropology, and the Global Debate over Female Genital Operations. *Cultural Anthropology*. 1997, Vol. 12, ss. 405-438.
- White, R. W. 1974.** Strategies of adaptation: An attempt at systemic description. [bokforf.] George V. Coelho, David A. Hamburg og John E. Adams. *Coping and adaptation*. Oxford : Basic Books, 1974, ss. 47-68.
- Wikran, Ann-Evy. 2009.** Kan elevsamtale brukes som verktøy i tilpasset opplæring? *Masteroppgave PED 4390*. Oslo : Universitet i Oslo, Det utdanningsvitenskapelige fakultet, Pedagogisk forskningsintitutt, 2009.
- . 2009. Kan elevsamtale brukes som verktøy i tilpasset opplæring? *Masteroppgave PED 4390*. Oslo : Universitet i Oslo, Det utdanningsvitenskapelige fakultet, Pedagogisk forskningsintitutt, 2009.
- Williamson, Cris. 1975.** The changer and the changed. Birmingham, AL : Wolf Moon Records, 1975.
- Winkelman, Annette. 2009.** *Karnevalisme og systemkritikk i Team Antonsen*. Masteroppgave. Bø : Avdeling for allmennvitenskapelige fag, Høgskolen i Telemark, 2009.
- Wood, Mararet Mary. 1934.** *The stranger : a study in social relationships*. New York : Columbia University Press, 1934.

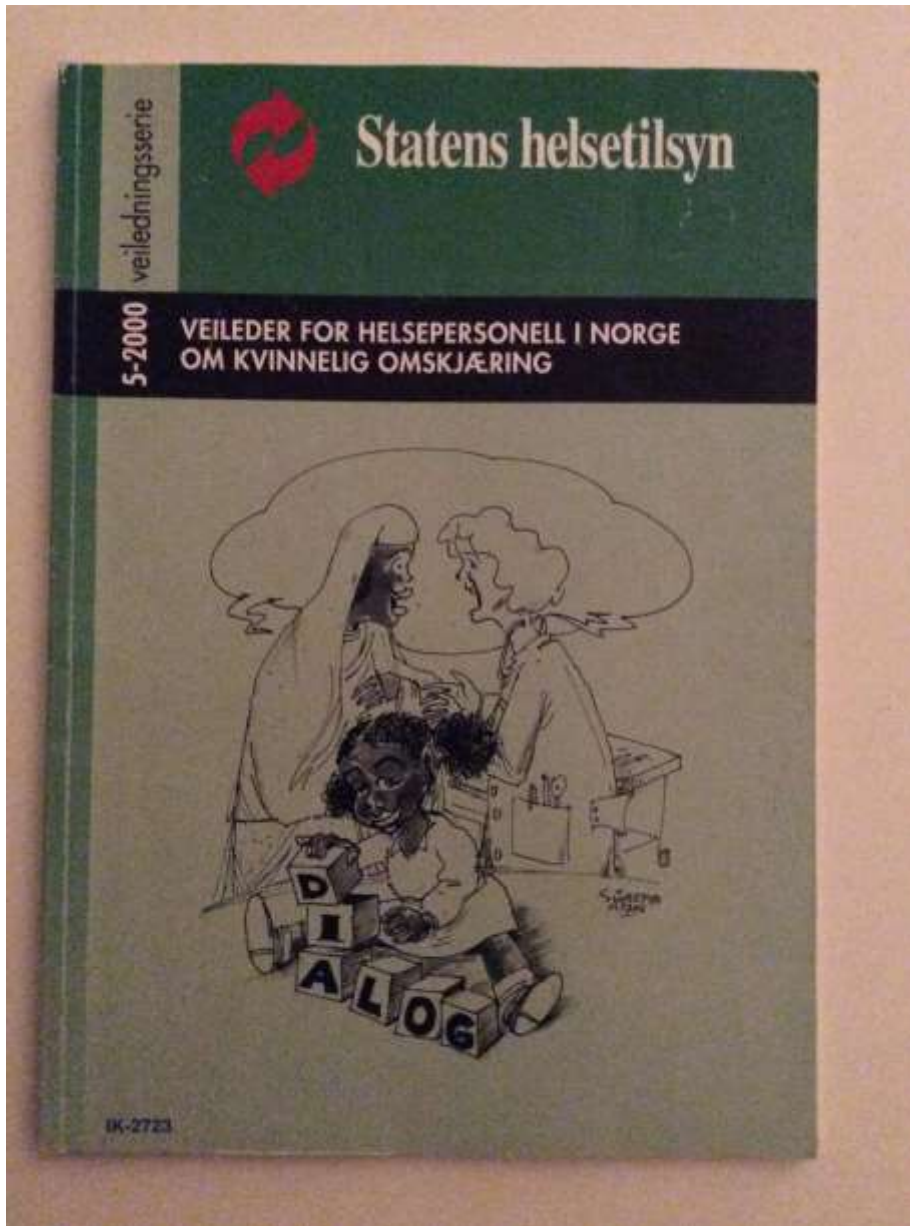
Appendix 1: Praktisering av ny bestemmelse om avvergelsesplikt i lov om forbud mot kjønnslemlestelse



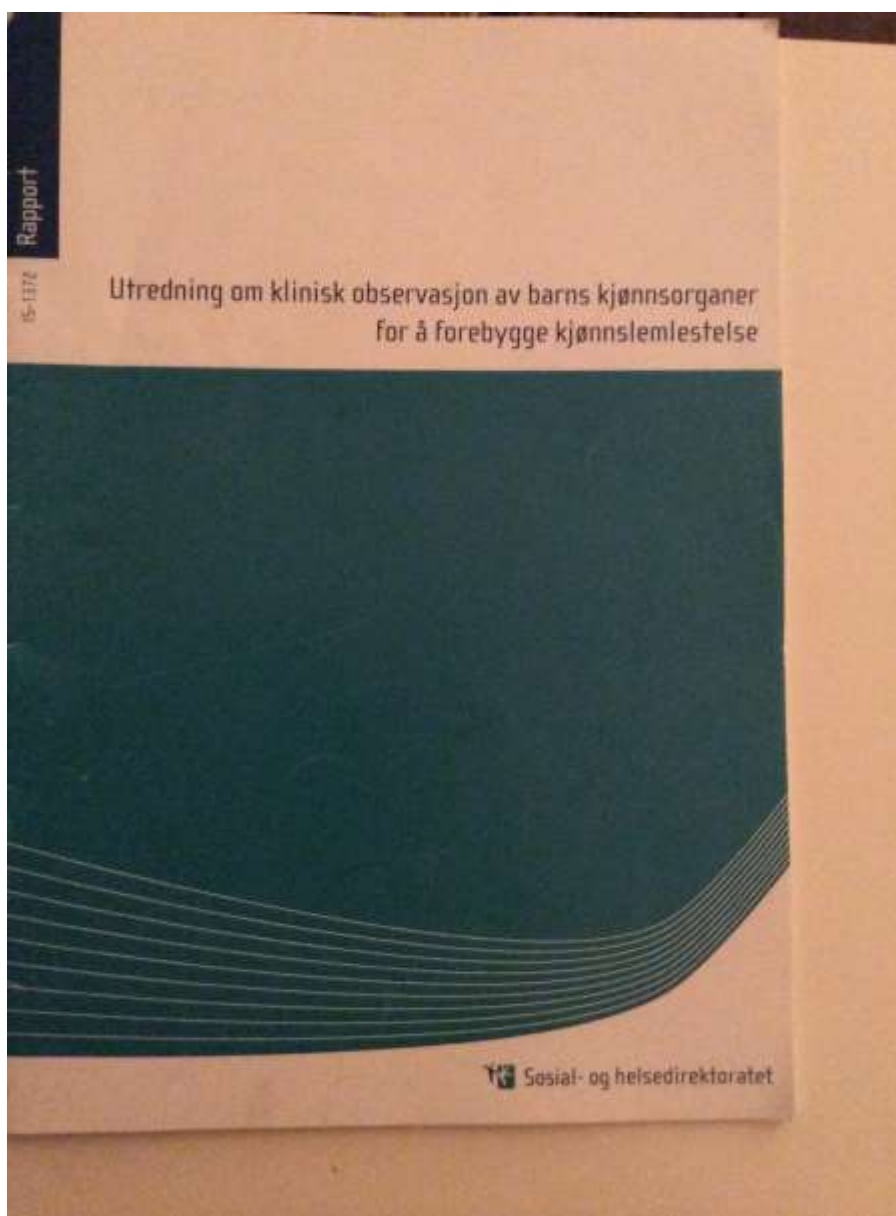
Appendix 2: Regjeringens innsats mot kjønnslemlestelse 2002



Appendix 3: Statens helsetilsyn Veileder for helsepersonell i Norge om kvinnelig omskjæring



Appendix 4: Utredning om klinisk observasjon av barns kjønnsorganer for å forebygge kjønnslemlestelse



Appendix 5: Handlingsplan 2008-2011: Handlingsplan mot kjønnslemlestelse



Appendix 6: Seminar om kvinnelig kjønnslemlestelse: Dialog er viktig



Figur 7: Forskeren holder seminar om kvinnelig omskjæring

Kilder:

http://www.hero.no/Nyheter/Seminar_om_kvinnelig_kjoennslemlestelse_-_Dialog_er_viktig

Appendix 7: Filmen «Så langt har vi kommet ... rundt kvinnelig omskjæring».