

Bistand som kulturkontakt

Thomas Hylland Eriksen

I Nils Chr. Stenseth og Kjetil Paulsen, red.: Afrika, Ad Notam Gyldendal 1995

Afrikas krise skyldes ikke europeernes manglende respekt for kontinentets kulturelle tradisjoner, og bistand vil aldri make å løse Afrikas problemer. God bistand kan likevel sees som en verdifull form for kulturkontakt, og kan også bidra til en positiv utvikling på flere områder. Ethvert vellykket utviklingsprosjekt må imidlertid ta utgangspunkt i ressursene mottakerne allerede besitter. Og disse ressursene er ikke blott og bart av materiell og økologisk art, men i høy grad også av menneskelig, sosial og kulturell art. De varierer fra land til land, fra by til land og fra landsby til landsby.

Dette kapittelet skal handle om bistandsorganisasjonenes forsøk på å bidra til utvikling i Afrika, sett i lys av noen kritiske refleksjoner om kulturkontakt og maktforskjeller. Et første utgangspunkt er at bistand innebærer kontakt mellom representanter for ulike kulturer, med de problemer og misforståelser dette kan innebære. For det andre er det et nødvendig premiss at makten er skjevt fordelt: Det er giveren som setter betingelsene for kontakten, og giveren kan også stenge kranen når mottageren ikke oppfyller sine forpliktelser.

Argumentasjonen som følger er i hovedsak prinsipiell og generell, og er ment å gjelde for all bistand, ikke bare den som er rettet mot afrikanske samfunn.

Reisen

All kontakt mellom mennesker som tilhører ulike samfunn handler i en viss forstand om oss og de andre - om forbindelser over mer eller mindre skarpe kulturelle grenselinjer, og om forskjeller og likheter mellom ulike folkeslag. Det handler også i høy grad om makt;

om makten til å definere virkeligheten, makten til å identifisere hvilke oppgaver som bør løses og hvordan de bør løses, makten til å avgjøre hva slags forhold som skal etableres mellom samfunnene. Endelig handler kulturkontakt om å reise. Ingen krysskulturell kontakt er mulig uten at noen reiser. La oss derfor begynne med å se nærmere på reisen som kilde til varierende grad av innsikt i seg selv og andre.

Når vi reiser, kan det like gjerne være for å utforske oss selv som for å utforske andre. Forøvrig er det mange typer av reiser som overhodet ikke handler om noen interesse for andre folkeslag. Feriereisen, som er den mest utbredte varianten i rike land, handler om avkobling og en forsiktig, kontrollert og midlertidig forandring av omgivelsene. Formålet med turisme er slett ikke å utvide forståelsen av det menneskelige mangfold.

Forretningsreisen er en annen vanlig type reise, som heller ikke har som sitt overordnede mål å bringe den reisende i nærkontakt med fremmed kultur. Snarere tvert imot: Forretningsreisende har gjerne bygget opp omfattende, sinnrike, kostbare murer for å beskytte seg mot slik kontakt. De ferdes på flyplasser, i drosjer, på internasjonale hoteller og konferansesentre, og skåner seg så langt det er mulig for den belastning og utfordring det er å bli konfrontert med noe fremmed og ukontrollerbart.

Når det gjelder bistandsarbeidere og misjonærer, nok en type reisende, er deres relasjon til fremmede samfunn mer komplisert. Ofte tilegner de seg betydelig kunnskap om fremmede samfunnsforhold, skikker og tenkemåter under sine ofte langvarige opphold i fjerne strøk, og mange av dem vender tilbake med dyp innsikt i menneskets mangfoldighet. På den annen side reiser både bistandsarbeidere og misjonærer ut med den tanke at de skal lære lokalbefolkningen noe, ikke primært at de skal lære av dem. De går ut fra at visse av deres egne, kulturelt tilegnede kunnskaper har større "objektiv" verdi enn visse lokale typer av kunnskap. Ofte anser de kunnskap om det fremmede samfunnet ikke som en verdi i seg selv, men kun som et middel til å kunne forandre det

fremmede samfunnet. Ut fra et slikt perspektiv, om ikke nødvendigvis på andre måter, har bistandsarbeidere og misjonærer noe felles.

På dette punktet skiller bistandsarbeiderne og misjonærene seg vanligvis fra nok en hovedgruppe av reisende, nemlig forskerne. Enten de arbeider med naturvitenskap, samfunnsvitenskap eller humanistiske fag, drar forskerne til fremmede strøk for å hente ny kunnskap derfra. Denne kunnskapen må nødvendigvis tolkes inn i deres egen vitenskapelige forståelsesform, og har historisk sett sjelden kommet lokalbefolkningen til gode. Det er for eksempel de færreste kenyanere som har lest en eneste antropologisk studie fra Kenya, selv om det er skrevet flere hundre slike studier. Også her er det altså den reisende, og ikke vertskapet, som setter premissene.

Ingen av disse reisende besøker fremmede folkeslag utelukkende fordi de ønsker å lære noe av dem; i beste fall ønsker de å lære noe til dem, og i verste fall er de slett ikke interessert i kulturforskjeller. Alle de nevnte måtene å reise på bærer på godt og vondt preg av maktforskjeller, der det er "oss" som besøker "dem" og setter betingelsene for vårt besøk. Svært ofte skaper denne typen reiser avhengighet; kontakten medfører lett at de besøkte folkene blir våre klienter; enten i kraft av våre penger, våre overtalelseskunster eller vår kunnskap.

Her må det imidlertid skytes inn at situasjonen ser ut til å være i ferd med å forandre seg i retning av større likeverd. Dels er både misjonærer, bistandsarbeidere og forskere i de rike landene blitt mer oppmerksom på maktforskjellene og kanskje mer selvkritiske; i tillegg (og kanskje viktigst) bidrar nå NGO'er (frivillige organisasjoner) og forskere fra fattige land i stigende grad til å sette dagsorden, både med tanke på bistand og forskning.

Hvor forskjellige er kulturer?

Noen sammenlignende kulturforskere har lagt hovedvekten på den enorme variasjon mellom ulike samfunn i sine analyser, mens andre har forsøkt å finne fellesmenneskelige trekk, universalier. Antropologen Claude Lévi-Strauss har sagt det slik: Den sammenlignende kulturforskningen "har valgt mennesket som sitt studieobjekt, men skiller seg fra de øvrige humanvitenskapene ved å forsøke å gripe sitt objekt gjennom et mangfold av svært forskjellige manifestasjoner" (Lévi-Strauss 1983, min overs.). Man forsøker altså å oppdage fellestrekkene ved å studere forskjeller. Slike allmenne fellesmenneskelige trekk kan være evnen til språk, religion, eller T.S. Eliots "treenighet", fødsel, forplantning og død. Forsøk på å forstå andre samfunn på sine egne premisser, som på ingen måte har preget tidligere tiders kulturkontakt, handler altså både om likheter og forskjeller. For at samhandling overhodet skal være mulig må vi ha noe felles; etter hvert som vi blir bedre kjent, oppdager vi hvor forskjellige vi er.

Sett i et visst perspektiv er forskjellige kulturer svært ulike. Mange folk mangler skrift, abstrakt tidsoppfatning, tro på teknologiske fremskritt og så videre. Begrepet om menneskerettigheter, for å nevne et vanlig eksempel, har vist seg å være en vesteuropeisk oppfinnelse som mangler i de fleste kulturtradisjoner (Renteln 1989). Mange folkeslag er dypt religiøse (tidligere kalte man dem "overtroiske"), og har et helt annet syn på individet, på frihet og ansvar enn vi har.

Mange av disse kulturforskjellene hører imidlertid i økende grad fortiden til. I vår egen tid er avstandene mellom oss og dem følgelig på flere måter blitt mindre. En del kulturforskjeller er utjevnet gjennom modernisering og teknologisk utvikling, og moderne kommunikasjonsmidler har krympet verden ned. For bare femti år siden var en reise til Øst-Afrika - som Hemingways berømte safari - en dristig ekskursjon inn i det mørke fastland; i dag er den bare marginalt mer eksotisk enn en fergetur til Kiel. Verden

fremstår ikke lenger som fremmed og eksotisk slik den gjorde det for bare femti år siden; den er av-fortryllet, for å bruke Max Webers uttrykk, og kloden har i mangt og meget skrumpet kraftig inn. Avstanden mellom ulike kulturelle tradisjoner er mindre enn noen gang, både i tid og rom. I tillegg finnes det i dag virkelig globale politiske spørsmål; spørsmål som ikke angår en folkegruppe eller et land eller en region, men som angår hele verden. De globale miljøproblemene er nok det mest åpenbare eksempelet, men verdens folk er i dag så nært sammenknyttet at også andre forhold har verdensomspennende relevans. Gulf-krigen og nedsmeltningen av atomreaktoren i Tsjernobyl ble for eksempel diskutert med bekymring over hele verden. Og når oljeprisene stiger eller synker, merker alle verdens land konsekvensene. Vi er med andre ord i samme båt, og en erkjennelse av denne situasjonen er et godt utgangspunkt for kontakt på tvers av kulturelle grenser. Vi har felles interesser med yanomamö-indianere, russere og kenyanere i å forhindre krig og økologisk katastrofe, og på et slikt grunnlag kan det være umåtelig viktig for oss å ha kontakt, samarbeide og utveksle synspunkter med dem.

Kulturell kolonisering

Det er alltid en intim sammenheng mellom den type konkrete kontakt man har med fremmede folk og de begreper man utvikler om dem. Under slaveriet (fra ca. 1550 til 1839) var sukkerproduksjonen og slavehandelen svært viktige for Europas økonomi. Europas kollektive selvbilde var derfor avhengig av at man opprettholdt et markant skille mellom seg selv og de "svarte djevlene" som holdt hjulene i gang ved å jobbe gratis. Etter å ha tapt Napoleonskrigene ville Frankrike heller beholde sukkerøya Guadeloupe enn isødet Québec. Så viktig var altså sukkeret i Europa, og i to hundre år var den lille koralløya Barbados det viktigste tannhjulet i det britiske koloniale maskineri. Slike økonomiske forhold kan bidra til å forklare hvilke stereotypier som ble utviklet om svarte mennesker - de ble ansett for å være hardføre og av natur hardt arbeidende, men deres behov var beskjedne og enhver utdanning ville forderve dem. Dette var imidlertid også en tid da begreper om menneskerettigheter og likeverd begynte å spre seg i dannede sjikt,

og de første "vitenskapelige" rasistiske teoriene ble følgelig utviklet i en periode da slaveriet var ideologisk truet i Europa og trengte legitimering. Dermed ble det fastslått én gang for alle, på "vitenskapelig" grunnlag, at "negre" av natur var overtroiske, promiskuøse og dypest sett barnslige.

En annen strømning fra den senkoloniale periode har satt et dypere preg på bistandstenkning og misjon. Den viktorianske doktrinen om The White Man's Burden og dens franske variant, la mission civilisatrice, går ut på at barbarene eller naturfolkene kan læres opp til å bli mer siviliserte; de beste av dem kan endog bli évolués ("utviklede"). Produksjonen av svarte franskmenn, som fremdeles foregår i stor skala i Afrika og Karibien, er et typisk resultat av denne ideologien. Blant annet gjennom studiestipender, støtte til franskspråklige kulturtiltak og organisasjonen av fransktalende land, La Francophonie, arbeider Frankrike mer målrettet enn noe annet land for å skape lojalitet til fransk kultur i disse områdene. Misjon og bistand har tradisjonelt forutsatt en doktrine av denne typen, som altså går ut på at "barbarene" og de "primitive" vil ha godt av å lære noe av oss.

Produksjonen av avmektighet og kulturell avhengighet hos "de andre", som henger sammen med en slik ideologi, er til denne dag et gigantisk kulturelt problem hos de koloniserte folkene. I et essay med tittelen "Negeren og Hegel" beskriver Frantz Fanon (1972 [1952]) svarte folks idealer og drømmer som er skapt i dialektikk med deres hvite herrer; et par tiår senere skrev den kenyanske forfatteren Ngugi wa Thiong'o Decolonising the Mind (1978), hvor han viser at afrikanske intellektuelle ikke har andre kategorier å tenke med enn dem de har lært av kolonisatorene, som lærer afrikanerne at de sannsynligvis er mindreverdige. Store deler av den samlede afrikanske skjønnlitteratur kan leses som forsøk på å forsone seg med eller overskride denne typen mindreverdighetskompleks.

Når de kulturelle aspektene ved bistand kommer på tale, er denne typen undertrykkelse -

den mentale imperialismen - kanskje den mest gjennomgripende typen maktbruk. Den virker ydmykende og paralyserende, og lærer afrikanere at de ikke kan få til noen verdens ting uten "den hvite manns" hjelp. Dersom hensikten med bistand skal være å bidra til selvhjulpen utvikling på egne premisser i mottagerlandene, er det all grunn til å ta slike faktorer på alvor. Trass i at den kulturelle påvirkningen fra Afrika til Europa også har vært betydelig og har tatt seg kraftig opp i de seneste årene, blant annet innen populærmusikkens verden, er det ingen tvil om at mindreverdighetskomplekset i sør er sterkere enn det i nord.

Tenkemåter innen bistanden

La oss derfor se nærmere på tankegangen som ligger til grunn for bistand, for så å kunne antyde om den er forenlig med et mål om at utvikling må skje på mottagernes premisser (se også Larsen 1989).

Det burde være tydelig at bistand handler minst like mye om "oss" som om "dem". I bistandsdebatten heter det implisitt "Hva kan vi gjøre for dem?", en språkbruk som avslører en paternalistisk holdning som i mange år lå til grunn for all bistand. For dersom giveren ikke har nødvendige kunnskaper som mottageren mangler, vil bistand som sådan synes å være unødvendig. Og dersom norsk bistandspolitikk utelukkende tok sikte på å utjevne forskjellene mellom rike og fattige land, ville det kanskje ha vært andre virkemidler som fungerte mer effektivt enn å sende ingeniører og fredskorpssere til den afrikanske bushen.

Imidlertid må det også forutsettes at bistanden rent faktisk tar sikte på å forandre aspekter ved samfunnene den er rettet mot, og i utgangspunktet er det mulig å identifisere tre ideologiske tendenser i bistandsmiljøene mht. hvordan slik forandring kan være mulig.

Det teknokratiske paradigmet går i enkelhet ut på at kunnskapsoverføringen går i én retning, at det finnes én eller noen få veier til det gode liv, og at "vi" forvalter den. Innenfor en slik tenkemåte blir ikke kulturforskjeller ansett som relevante, ettersom utviklingen betraktes som rent "vitenskapelig" og er således uavhengig av lokal kultur.

Misjonærparadigmet er en mild variant av den teknokratiske tankegangen. Det innebærer at biståeren selv kan oppnå en type frelse gjennom å hjelpe fattige og undertrykte (og ev. omvende dem til sin religion). Denne tenkemåten finnes i mange former, og i norsk bistandspolitikk fremtrer den ofte som en sosialdemokratisk misjonsiver.

Dialogparadigmet går på sin side ut på at bistand må skje gjennom gjensidig forståelse og tilpasning mellom giver og mottager. Offisielt bekjenner de fleste bistandsorganisasjoner seg i dag til en variant av denne ideologien, men som vi skal se nedenfor, kan den være vanskelig å omsette til praksis.

Det er åpenbart at vellykket bistand tar utgangspunkt i, og nyttiggjør seg, ressurser som allerede finnes hos mottagerne. Dette prinsippet kan komme i konflikt med såvel den teknokratiske tenkemåten som misjonærideologien, og det synes følgelig som om dialogparadigmet er det beste. Samtidig må biståerne selv komme med et bidrag til dialogen (de må stille krav til mottakerne, som det heter); de kan med andre ord ikke støte misjonæren eller teknokraten i seg ut i det ytterste mørke uten å miste ethvert perspektiv på sin virksomhet. Det må likevel understrekes at ethvert bistandsprosjekt må ta utgangspunkt i en dialog dersom man vil unngå at mottakerne blir avmektige klienter.

Uansett hva motivene for bistand måtte være, skal virksomhetens ytterste mål være å bruke norske penger til å forandre bestemte trekk ved fattige samfunn. Det springende punkt, og det mest interessante spørsmålet, vil her dreie seg om hvilke trekk det anses som ønskelig å forandre, og kanskje med hvilken rett "vi" anser "oss" som de rette til å

overtale afrikanerne til å gjennomføre slike forandringer. Her vil de tre "ideologiske paradigmenene" skissert ovenfor kunne havne i konflikt med hverandre, ettersom de representerer ulike syn på hvilken rolle lokale kunnskaper og lokal kultur bør ha i utviklingsprosjekter. Samtidig er de ikke nødvendigvis gjensidig uforenlige, men utgangspunktet må være en dialog med lokalbefolkningen dersom man ønsker at utviklingen skal foregå innenfra og nedenfra - ikke utenfra og ovenfra.

Hva ønsker "vi" å tilføre?

Dette spørsmålet er en variant av spørsmålet om hvorfor europeere overhodet driver med bistand. For å sette det på spissen, vil jeg svare at all bistand på godt og vondt er varianter av kulturimperialisme ettersom virksomheten innebærer en målrettet, planlagt kulturkontakt som tar sikte på å forandre det kontaktede samfunnet (og, i enkelte tilfeller, avsendersamfunnet). Idealet om dialogen kan med andre ord ikke strekkes så langt at man mister seg selv; sagt på en annen måte, er det langt fra ønskelig at man blir så god til å lytte at man mister evnen til å snakke. Biståerne må altså ikke bare "kjenne seg selv"; de må også tro på verdiene de er målbærere av.

Det har vært vanlig å innvende at all kulturimperialisme, eller eventuelt kulturell påvirkning, er moralsk klanderverdig og at det beste ville være å la Afrika i fred. En slik innvending faller ved nærmere undersøkelse på sin egen urimelighet: Afrikanske samfunn får langt fra være i fred uansett, og den kontakten, eller kulturimperialismen, som uttrykkes gjennom bistanden er bedre enn mye annen kontakt, ettersom den tar sikte på å gi mottagerne større selvstendighet i sine liv. Noen av de sentrale verdiene som preger norske bistandsmiljøer, kanskje spesielt i NORAD, er etter min erfaring disse:

Ingeniørideologien, som litt flåsete kan oversettes med læren om hvordan man øker sin kredittverdighet hos Verdensbanken, eller læren om hvordan man øker sin BNP, er så hegemonisk i samfunnsplanlegging over hele verden at det er vanlig å glemme at den er

en ideologi: den fremtrer snarere som en vitenskapelig lære om hvordan verden ser ut. Det er imidlertid gode grunner til å vurdere en slik teknokratisk tenkemåte som en ideologi. For når et bistandsprosjekt slår feil i Afrika, skyldes det ikke nødvendigvis at de innfødte er uvitende og korruperte; årsaken kan like gjerne skyldes at biståerne har "glemt" å tilpasse sine oppskrifter på utvikling til lokale forhold - de har i så fall unnlatt å gå i dialog. Dette har vi gang på gang sett eksempler på i bistandens historie.

Dersom den teknokratiske tenkemåten skal beholdes, må man iallfall vite hva den går ut på, og at den rent faktisk er en ideologi om fremskritt og kontroll over naturen som er blitt utviklet i Europa i moderne tid. I jakten på det gode liv er både mål og midler kulturelt skapt, og de varierer sterkt. Vi kan ikke uten videre utelukke at det for eksempel er mulig å ha et like verdifullt liv om man lever i 45 år som om man lever i 80 år, og man kan heller ikke uten videre betrakte kvinner i arabiske land som undertrykte dersom de selv mener at de ikke er det.

Samfunnsmoral, det vil si lojalitet til et abstrakt fellesskap som er større enn slektsgruppen, er også en sentral verdi, som kanskje hører inn under en misjonerende tenkning heller enn en teknokratisk. Fremme av en slik moral har vært dominerende i skandinavisk bistandsideologi, der man i tyve år forsøkte å bidra til å bygge et samfunn mer eller mindre av svensk type i Tanzania, som skulle være preget av omfattende velferdsordninger, en sterk stat med høy legitimitet hos innbyggerne og et sterkt innslag av sentralplanlegging i økonomien. Når ideologiske programmer av denne typen har slått feil, har det vært vanlig å skyldes på mottagerne. I vår egen bistandshistorie har moralistiske reaksjoner mot korrupsjon og nepotisme følgelig et stort antall opprinnelig idealistiske bistandsarbeidere og -prosjekter på samvittigheten: skuffelsen over at afrikanerne ikke uten videre oppførte seg som europeiske sosialdemokrater kan nemlig være tung å bære når man ikke er skikkelig forberedt på at de er forskjellige fra oss selv. Hadde bistandsarbeiderne sett denne ideologien som et produkt av vår kultur og vårt samfunn, ville det ha blitt vanskeligere å bli skuffet over at afrikanere tenker mer på

familien og mindre på staten enn de gjør selv. Erfaringene fra de nyindustrialiserte landene i Øst-Asia viser forøvrig også at det ikke er nødvendig å ha en sosial organisasjon av vesteuropeisk type for å bli et vellykket land i Verdensbankens øyne.

Politisk demokrati av vesteuropeisk type, med særlig vekt på deltagelse nedenfra, er også et viktig mål for norsk bistand. Menneskerettigheter og utjevning av klasseforskjeller er sentrale stikkord her; "kvinneorienteringen" har også i perioder stått sentralt.

I løpet av de aller siste årene har også idealer om kvinnerettet og fattigdomsorientert bistand, samt idealer om bærekraftig utvikling, altså utvikling som ikke utarmer det økologiske ressursgrunnlaget, preget norsk bistandsideologi, men disse temaene skal vi la ligge i denne sammenheng (jfr. Stenseth og Hertzberg 1992 om bærekraftig utvikling). Det som her må understrekes, er at de strategier som utvikles i forbindelse med bistand er knyttet til en bestemt historisk situasjon og til giversamfunnets verdier og prioriteringer: de er verken naturgitte eller universelle. Dette er tydelig i og med at strategiene og målene for bistanden forandrer seg i takt med ideologiske konjunkturer i giversamfunnet (jfr. Tvedt 1989). En slik maktforskjell er trolig uunngåelig i bistandsprosjekter; i siste instans er det giveren som bestemmer.

Det neste skrittet i argumentasjonen skal bestå i en gjennomgang av mulige metoder for å oppnå målene, samt i hvilken grad de oppfyller kravet om at bistand må ta utgangspunkt i lokale ressurser om den skal være effektiv.

Utviklingssamarbeid - med hvem?

I radikale bistandskretser snakker man nå heller om utviklingssamarbeid enn om utviklingshjelp. Tanken er her at mottagerne selv skal være med på å definere hvordan midlene skal brukes. Men hvem er mottagerne? I mange tilfeller blir de i praksis landenes byråkratier, som domineres av "eksperter". Problemene med å gjennomføre et virkelig

samarbeid om sosial og kulturell endring, kan følgelig skyldes at "eksperter" på begge sider av forhandlingsbordet er fanget i teknokratisk vanetenkning, og at de derfor er ute av stand til å oppdage de menneskelige ressursene som finnes i lokalsamfunnet som skal motta bistanden.

Nå er det imidlertid heller ikke alltid slik at en forståelse av det aktuelle lokalsamfunnet er tilstrekkelig for å løse denne typen problem. Det er blant annet lett å se at det finnes kulturforskjeller som oppleves som moralske forskjeller, altså ulike syn på hva som er riktig og galt. Dette kan gjelde synet på politisk deltagelse, kvinnens posisjon i samfunnet, sosial rettferdighet eller utjevning, korrupsjon, arbeidsdeling og behandlingen av barn.

Fremfor alt er det ikke utenkelig at mottagerne av bistanden har andre ønsker og prioriteringer enn biståerne. For eksempel er det mange tredje verden-regjeringer som ser med ulyst på den vestlige iveren for prevensjon og familiebegrensning. I tillegg er maktforholdene i mottagersamfunnene ofte hierarkiske. Derfor er det ikke nødvendigvis slik at statsapparatet i fattige land "representerer folket", og velmenende tendenser hos biståerne i retning av brukerstyring av bistandsmidler, kan lett føre til at elitene beriker seg uten å investere overskuddet i utviklingsrelaterte prosjekter. I likhet med alle andre samfunn, er også de samfunnene som mottar bistand motsetningsfylte: de er ikke ensartede "fremmede kulturer". Det finnes maktkamper, opposisjon og motstand i ethvert samfunn, og det er i grunnen opp til giveren av bistandsmidler å bestemme hvem han ønsker å støtte. Vil han støtte staten eller opposisjonen, de gamle menn eller kvinnene? Når det blir nødvendig å treffe slike valg, går det ikke bare frem at bistanden innebærer en type kulturimperialisme, men kanskje først og fremst at "dialogmodellen" ikke kan gi noen oppskrift for handling. Først er det nemlig nødvendig å identifisere hvilke grupper i samfunnet man ønsker dialog med, samt å ha en klar forestilling om hva man selv vil bidra med til dialogen.

I en tidligere fase av bistandsdebatten ble det gjerne sagt at utviklingen måtte "være

forenlig med lokal kultur". Jeg har nå argumentert for at det ikke finnes noe slikt som én "lokal kultur": det finnes snarere flere, motstridende tendenser i ethvert samfunn (jfr. Archetti 1986). Som nevnt ovenfor, har dette århundrets globalisering videre medført en viss utviskning av kulturelle grenser, hvor det er blitt like lett å finne enklaver av "afrikansk" kultur i Paris som det er å finne "svarte europeere" i Afrika. Derfor ville det også være misvisende å sette opp en absolutt kontrast, eller motsetning, mellom "oss" og "dem" på bakgrunn av antatte kulturelle forskjeller - selv om det naturligvis også er nødvendig å være oppmerksom på kulturforskjeller i praktisk utviklingssamarbeid.

Bistandens mål er kanskje til syvende og sist å bidra til å gi fattige folk større kontroll med sin livssituasjon, gjennom så forskjellige tiltak som styrking av utdannelsesvesenet, helsesituasjonen, offentlige institusjoner og økonomiske muligheter. Derfor er det nødvendig å utvikle modeller for utvikling som ikke går på bekostning av deres egen forståelse av hva som gjør livet meningsfylt. Det vanskelige spørsmålet dreier seg her om hva som kan forandres og hva som bør beskyttes i et fremmed samfunn, og dette spørsmålet finnes det ikke et endegyldig svar på.

Det er iallfall ikke nødvendig å velge mellom et romantisk syn på tradisjonelle folk som betrakter dem som "verneverdige" og et teknokratisk syn som går inn for beinhard modernisering, koste hva det koste vil. Mellomposisjonen, som går ut på samarbeid over kulturelle grenser, viser at kulturer forandrer seg: at de er dynamiske og kan ta opp i seg ulike elementer og bygge dem inn i eksisterende meningsuniverser. Lønnsarbeid kan for eksempel ganske sikkert være forenlig med tro på forfedreånder og andre religiøse oppfatninger. Det er nemlig ikke sant at mennesker er enten tradisjonelle eller moderne: de aller fleste er "begge deler".

Avsluttende bemerkninger

Bistanden er i dette kapittelet blitt betraktet som en form for kulturkontakt som hovedsakelig går én vei. Dette er en sannhet med modifikasjoner, og jo mer biståerne lærer seg å lytte til lokale ønsker, drømmer og behov, desto sannere vil det være å si at påvirkningen går begge veier også her. Likevel vil jeg avslutte med å minne om at det er langt igjen før man kan snakke om reelt likeverd.

Under en konferanse om global kultur i Lund vinteren 1993, holdt den indisk-amerikanske filosofen Gayatri Spivak et foredrag om "utvikling nedenfra", blant annet med henvisning til lokale utviklingsprosjekter i Algerie som hun var med på å drive frem. Etter foredraget spurte jeg hvordan hun forholdt seg til det faktum at alle organisasjonene og grasrotbevegelsene hun anbefalte støtte til blant annet i Afrika, var "vestlige og moderne" i sin karakter. Spivak svarte: "Du aner ikke hvor ofte vi får høre dette, at alt vi snakker om naturligvis er vestlig. Og du aner ikke hvor lammende det kan være å alltid få høre, uansett hva du foretar deg, hvor langt du enn går, at dette er i grunnen et vestlig initiativ."

Med dette skarpe svaret synes det som om Spivak kritiserer en tankegang som er utbredt blant antropologer og andre som forsker på lokalsamfunn i Den tredje verden, nemlig den kulturellevistiske tenkemåten, som legger stor vekt på at utvikling må være forenlig med lokal kultur. For henne var det viktigere å bidra til utvikling i fattige land enn å passe på at dette skjedde på en måte som var tro mot lokal kultur. Imidlertid fortsatte hun sin kommentar slik: "Heller enn å gi en lang og innviklet formel for hvordan kulturell variasjon bør tas i betraktning, eller å bli en slags gudmor for alle "de andre", så er mitt enkle råd: -Lær dere språk godt!"

Dette perspektivet kan kanskje stå som en tentativ konklusjon på hele diskusjonen.

Utviklingssamarbeid er nemlig en praktisk virksomhet som ingen teori til syvende og sist kan vurdere nytten av. Det er bare ved å delta i felles prosjekter at man vil kunne gjøre seg forhåpninger om å finne ut hvorvidt samarbeidspartnerne klarer å bruke bistandsmidlene for å styrke sin beherskelse av sin egen fremtid. Eksempelet med språklæring illustrerer også hvor i verden makten er konsentrert. Når afrikanere kommer til Norge som flyktninger eller studenter, insisterer vi jo på at de skal lære seg norsk. Når nordmenn reiser til Afrika som bistandsarbeidere, er det imidlertid sjelden noen som insisterer på at de skal lære seg afrikanske språk. Sagt på en annen måte: Enten vi er verter eller gjester, krever vi at de andre skal tilpasse seg vår egen kultur. Denne mekanismen virker psykologisk ydmykende, og kan fungere som et praktisk hinder. For det er ingen grunn til å gå ut fra at norske løsninger på praktiske økonomiske og politiske problemer uten videre kan anvendes utenfor Norge. Som sagt: Vi kan ha godt av å lære oss flere språk, både verbale og kulturelle språk - og ikke bare lære bort våre egne. På sitt beste skaper bistanden muligheter for en slik gjensidig læring.

Litteratur

- Archetti, Eduardo: "Et antropologisk perspektiv på kulturell endring og utvikling." *Internasjonal Politikk*, nr. 4-5, 1986.
- Fanon, Frantz: *Black Skin, White Masks*. London: Paladin 1972 [1952].
- Larsen, Tord: "Kultur og utvikling." I Thomas Hylland Eriksen (red.): *Hvor mange hvite elefanter?* Oslo: Ad Notam 1989.
- Lévi-Strauss, Claude: "L'ethnologue devant la condition humaine." I *Le regard éloigné*. Paris: Plon 1983.
- Ngugi wa Thiong'o: *Decolonising the Mind*. London: Heinemann 1978.
- Renteln, Alison Dundes: *International Human Rights*. London: SAGE 1989.
- Stenseth, Nils Chr. og Karine Hertzberg, red.: *Ikke bare si det, men gjøre det*. Oslo: Universitetsforlaget 1992.

Tvedt, Terje: *Bilder av "de andre". Om utviklingslandene i bistandsepoken*. Oslo:
Universitetsforlaget 1989.