

# JENTENE PÅ STRONDI

Mari Husabø



Masteroppgåve ved Sosialantropologisk Institutt

UNIVERSITETET I OSLO

Mai 2011



## Jentene på Strondi

- born som kompetente sosiale aktører i Dahab, Sinai



© Mari Husabø

2011

Jentene på strondi.

Mari Husabø

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

# Føreord

Ferdig.

Mange må takkast for god hjelp: Harald Beyer Broch for rettleiing og gode råd, Trude for gjennomlesing, ordkutt, kaffi og alt slags prat. Takk til familien for utrøyttelig innsats med rettepenne; mor, far, Olaug faster og Tora, samt Gunnar for grunnleggjande triks med formatering. Takk òg til Toril, for hennar Sylfest-disguise.

Takk til Guro for eit halvt år med egyptisk familieliv, gjennomlesing og diskusjonar både under og etter feltarbeid. Takk òg til resten av Kashory'ane, me kjem snart att.

Takk til Bjarte som tok åleineansvar for heim, hund og unge når det trengtest som mest.

Til sist; jentene på Strondi og alle andre folk i Dahab, utan dykk hadde det ikkje blitt mykje til oppgåve. Også ein takk til medstudentar for eit, trass alt, fint siste år.

Oslo, mai 2011

Mari Husabø



## Samandrag

Oppgåva er skriven på bakgrunn av fem månader feltarbeid, og handlar om ei gruppe beduinjenter i alderen 6 til 18 år som sel armband til turistane i Dahab i Egypt. Hovudarenaen for armbandsalet er Strondi; strandpromenaden i sentrum, og armbandsalet er eit viktig økonomisk bidrag for mange beduinfamiljar. Jentene utviklar og utøver ei rekkje kompetansar, som til dømes språkkunnskapar og krysskulturell innsikt. Rolla som økonomiske bidragsytarar er krevjande, men oppgåva talar for òg å sjå på kva andre aktivitetar tilværet på Strondi byr jentene på. Utan å lata att augo for negative følgjer av turisme og tidleg økonomisk ansvar for born, ynskjer eg å sjå på armbandsalet gjennom ei tilnærming som vektlegg born si deltaking i familiefellesskapet framfor utnytting av born si arbeidskraft i familiekonteksten. Oppgåva argumenterer for at beduinjentene sjølve, som kreative og kompetente aktørar, tek del i konstruksjonen av ein posisjon på Strondi.

Strondi som offentleg arena og beduinjentene sin posisjon der, er hovudfokus for oppgåva. Med eit slikt fokus følgjer og ein del utelatingar, både av andre viktige sosiale arenaer i jentene sitt liv, men òg av stemmene til ei rekkje signifikante andre. Dette atterhaldet pregar oppgåva, og krev omsyn til narrativ meiningsskaping og medvit om feltarbeidaren sine rollar og posisjonar.

Den siste delen av oppgåva tek føre seg dei eldste jentene. I følgje tidlegare litteratur har det vore forbunde med skam for jenter over 13 år å bli sett langsmed på Strondi. Under feltarbeidet møtte eg fleire jenter over 13 år som hadde halde fram med armbandsalet, og eg argumenterer for at desse jentene syner agens gjennom å utfordra, og å forhandla om, dei grensene som er sett på rørslefridomen deira. Denne agensen må ikkje forståast som motstand mot dominansrelasjonar, men heller som ein kapasitet for handling. Ikkje alle beduinjenter syner same agens, og forteljningane til dei eldste jentene var prega av ambivalens. Slike ambivalente haldningar syner at det er omstridde meiningar kring unge kvinner si åtferd, og eg freistar å sjå endringane på Strondi i ljøs av dynamiske tilnærmingar til ære og skam.

Omgrepa aktørar og agens vert nytta for å syna beduinjentene som deltakarar i skapinga av eigne liv og i samfunnet som ein heilskap. Med dette meinest ikkje å oversjå dei maktrelasjonane og strukturane som jentene opererer utifrå, men å kasta ljøs over kreativiteten og handlekrafta som finst nettopp innanfor relasjonane.





# Innhald

<b>FØREORD</b> .....	<b>V</b>
<b>SAMANDRAG</b> .....	<b>VII</b>
<b>INNHALD</b> .....	<b>IX</b>
<b>INNLEIING</b> .....	<b>1</b>
TEORETISKE NØKKELOMGREP .....	4
<b>KAPITTEL 1: BAKGRUNN</b> .....	<b>9</b>
DAHAB .....	9
MZEINABEDUINANE - BAKGRUNN OG IDENTITET .....	10
BUSETJING OG TURISTINDUSTRI .....	11
DET SOSIOGEOGRAFISKE LANDSKAPET .....	13
MARGINALISERTE KVINNER .....	15
DEI IKKJE-KJØNNA BORNA .....	16
<b>KAPITTEL 2: METODE</b> .....	<b>21</b>
INNPASS I FELTEN OG INNSAMLING AV DATA .....	21
FELTARBEID BLANT BORN .....	23
POSISJONERINGAR OG UTFORDRINGAR VED FELTARBEIDARROLLA .....	26
<i>Umm Vilja</i> .....	27
<i>Kvinne i eit kjønnssegregert samfunn</i> .....	29
SPRÅKET .....	30
ETISKE ETTERTANKAR .....	31
<b>KAPITTEL 3: ARBEIDANDE BORN</b> .....	<b>33</b>
ARMBANDSSALET .....	33
BARNEARBEID? .....	36
HIERARKI OG ARBEIDSDELING HJÅ MZEINABEDUINANE .....	38
TRE JENTER PÅ STRONDI .....	42
<i>Layla</i> .....	42
<i>Radiya</i> .....	43
<i>Amira</i> .....	43
<b>KAPITTEL 4: LANDSCAPE OF WORK, LANDSCAPE OF FREEDOM?</b> .....	<b>47</b>
DEN KOMPETENTE SELJAR - «BUY FROM ME!» .....	47
VENSKAPSRELASJONAR SOM SALSSTRATEGI .....	49
"CODE OF HOSPITALITY" .....	52
".. AND THEN WE PLAY." .....	55
"CHILDREN OUT OF PLACE?" .....	59
KLASSE? .....	61
KORT OM BARNDOMSFØRESTILLINGAR .....	62
<b>KAPITTEL 5: GOOD GIRLS</b> .....	<b>65</b>
KREATIV AGENS, FØRESTILTE FRAMTIDER .....	66
<i>Barnepassaren</i> .....	67
MOTSTAND OG ROLLAR I ENDRING .....	69
ÆRE .....	71
<i>"Ikallam innas"</i> .....	74
UTDANNING .....	78
<i>Moderne kvinner, tradisjonelle rom?</i> .....	80
<i>"IF YOU GIVE THE EGYPTIAN THIRTY POUNDS.."</i> .....	83
<b>KONKLUSJON</b> .....	<b>85</b>
<b>LITTERATUR</b> .....	<b>87</b>
<b>ETTERORD</b> .....	<b>91</b>



# INNLEIING

Dahab, mars 2010

Sola steiker og det er ein sjeldan vindstille dag. Eg står med vatn opp til knea medan eg følgjer to beduinjenter sin ville lek med dotter mi ute i vatnet. Rundt oss er lufta full av musikken som blandar seg frå dei ulike strandrestaurantane, og det surrar av stemmer på ulike språk. Turistsesongen er på veg til å hente Dahab inn att etter eit par månader med stillstand. *"Hey, how are you?"* høyrer eg plutseleg bak meg. Det er Amira og Amal, to av beduinjentene som plar gå og selje armband til turistane langsmed Strondi. Dei er 17-18 år gamle, rette i ryggen og stolte i blikket. På hovudet har dei begge *hijab*, til liks med dei andre jentene på sin alder. *"Your husband, did he go to buy bread today?"* held Amira fram med eit glis. *"Yes"*, svarar eg. Bjarte, sambuaren min, drog på morgonen for å kjøpa *aysh balladi*, rasjonsbrød, tjue flate leivar for ei krone. I staden kom han heim med tredve brød for førti kroner og ei god historie om den godtruande utlendingen og bondefangeri. Attende på Strondi er det dagens forteljing for beduinjentene. Dei stimlar seg om oss og Amira fortel: *"I saw him. He's crazy. He had thirty pounds, and when the egyptian saw him he said 'come with me' and gave him only thirty bread. If you give the egyptian thirty pounds he take them. Your husband is crazy. I tried to tell him"*. Jentene flirer av historia, tek oppatt høgdepunkta seg i mellom og ler av den dumme nordmannen. *"You would never do this"*, seier Amira til meg, og instruerer meg til å ta handelen sjølv neste gong. *"Men are stupid. They don't know money. Girls are more clever than boys. Next time you go"*.

Turistlivet okkuperer det meste av strandsona i den vesle kystbyen Dahab, som ligg i Sør-Sinai ved Akababukta. Strandrestaurantar som tilbyr litt skugge, noko kaldt å drikke eller ei solseng ligg tett i tett, og frå suvenirbasarane haglar tilboda om varer til *"special price for you my friend!"*. Det er som klypt ut frå ein kva som helst slags reisebrosjyre, om ein legg til litt søppel i gatene og trekkjer frå ein kvit husfasade eller to. Lite vitnar om at byen ein gong var ein tilfluktsstad for mzeinabeduinane i varme sommarmånader, bortsett frå ei samling beduinjenter som går inn og ut av strandrestaurantane for å selja armband og smykke til turistane. Ved fyrste augekast kan ein med vestlege auge sjå dette som eit døme på barnarbeid generert av masseturismen, ein siste freistnad på økonomisk overleving av ei marginalisert gruppe som vert pressa ut i frå sitt opphavlege område. Men ser ein betre etter, ser ein ei gruppe sterke jenter som kan kjøpslå med den skarpaste forretningsmann, helsa på både tysk og italiensk, og gje dei vaksne egyptiske servitørane på

strandrestaurantane ei verbal utfordring i konfrontasjonar dei imellom. Jentene lever heller ikkje opp til biletet av den undertrykte muslimske kvinna, men syner seg som sosiale aktørar med agens, som medvite orienterer seg i eit mangfaldig sosiogeografisk landskap.

Det var desse jentene eg ynskte å sjå på då eg drog på feltarbeid. Den tilsynelatande krysskulturelle kompetansen dei tileignar seg i livet på Strondi, rolla som økonomiske bidragsytarar til familiehushaldet og forhandling av grenser i ein kontekst som er både mangfaldig og i stadig endring. Eg ynskte å sjå kva moglegheiter og avgrensingar det nye tilværet baud på, og om dette var med på å skapa forventingar til, og førestillingar om, ei eventuell ny kvinnerolle.

Oppgåva byggjer på eit fem månader langt feltarbeid våren 2010, og undersøker korleis beduinjentene som kreative aktørar er deltakande i konstruksjonen av posisjonen sin på Strondi. Strondi er berre ein av fleire sosiale arenaer der jentene deltek, og syner soleis berre ein del av kvardagen og dei mangfaldige relasjonane dei inngår i. Trass dette atterhaldet kan det reduserte fokuset syna noko interessant; at jentene meistrar å agera innanfor, og til dels manipulera, råmene for arenaen dei deltek på. Eg argumenterer for å sjå jentene på Strondi ikkje som passive offer for barnarbeid, men som kompetente sosiale aktørar som brukar dugleikane og kompetansane til å oppnå gode resultat i salet, men òg til å forhandla om rollane sine.

Med dette meiner eg ikkje å oversjå at jentene er ein del av visse strukturar og underordna visse maktrelasjonar, men syna dei som *både* avgrensa av strukturane, *òg* handlande innanfor og ovanfor desse. Forhandlinga om rollar og posisjonar kan utfordra dei eksisterande strukturane, eller somme tider vera med på å vedlikehalda dei. Målet med oppgåva er å koma vekk frå dei dikotome forståingane som eg tykkjer har dominert mange slike studiar – anten er jentene/kvinnene frie, eller så er dei det ikkje. I den nyare litteraturen eg har lese kring kjønn og kvinnerolla i Midtausten, slik som Baxter (2007), Crivello (2008) og Mahmood (2001), synest det å vera større rom for mangfald, motsetjingar og ambivalens, og det er litt av denne både-og tankegangen eg har ynskt å få fram.

Jentene som sel armband er ei samansett gruppe med omsyn til alder. Dei yngste jentene eg vart kjend med var berre seks-sju år og nykomarar i armbandssalet. Dei eldste jentene på Strondi er ”*seventeen, maybe eighteen*”, og slett ikkje born lenger. Trass i atterhalda som finst kring å nytta alder som parameter for utvikling, har eg delt opp jentene i to grove alderskategoriar, under og over 13 år. Dette er ikkje ei deling beduinjentene sjølve nyttar, men ei baserer dels på eigne observasjonar og dels på tidlegare litteratur om emnet. I denne litteraturen har inngongen til kjønnsmoden alder markert eit vasskilje for beduinjentene med omsyn til rørslefridom og soleis opphaldet på Strondi. Det er òg viktig å merkja seg at oppgåva handlar om ei utvald gruppe jenter,

og ikkje om beduinjentene i Dahab som ein heilskap.<sup>1</sup> Jentene i mi skildring er jenter som var på Strondi om lag kvar dag under feltarbeidet, og eg kallar dei "faste" seljarar. I kapittel 6 vil eg òg skildra ei gruppe jenter som hadde vore faste seljarar, men som no er vekke frå Strondi.

I kapittel 1 gjev eg eit kort oversyn over Dahab og mzeinabeduinane sin historiske bakgrunn. Inntoget av turismen har ført til store endringar for beduinane, og det er dei nye rollane til jenter og unge kvinner som er hovudfokus i denne oppgåva. I kapittel 2 gjer eg greie for metode og feltarbeid blant born, og dveler litt ved dei posisjoneringane og utfordringane eg, som fyrstereisande feltarbeidar, opplevde som skilsetjande. I kapittel 3: "Arbeidande born", vil eg skildra armbandsalet i ljøs av ulike forståingar av born og arbeid. Eit politisk prega perspektiv der born sitt arbeid vert sett i høve til verdiskaping og utnytting av arbeidskraft, famnar ikkje åleine om kvardagen til beduinjentene. I staden argumenter eg for at armbandsalet kan sjåast på som eit framhald og ei tilpassing av born si naturlege deltaking i familiefellesskapet. Dagane langsmed Strondi inneheld fleire aktivitetar ved sida av armbandsalet, og i kapittel 5: "Landscape of Work, Landscape of Freedom?" argumenterer eg mot Aziz (2001), som hevdar at Strondi står for eit alvorstyngta landskap for jentene, eit landskap dei ynskjer seg vekk frå. Eg etterlyser ei tilnærming til armbandsalet og jentene på Strondi som både anerkjenner dei utfordringane og problemstillingane den nye rolla som økonomiske bidragsytarar i familien byr på, og opnar for Strondi som ein sosial arena der jentene kan tileigna seg dugleikar, kjennskapar og erfaringar dei ikkje har hatt tilgong på før.

Dei eldste armbandseljarane representerer ei endring. Ved å forlenga opphaldet på Strondi utfordrar dei førestillingar kring kva som er sømeleg åtferd hjå delar av samfunnet kring seg, og denne endringa er tema for kapittel 6: "Good Girls". I dette kapitlet argumenterer eg for at dei eldste jentene syner agens gjennom å forhandla om grensene for eigen rørslefridom og åtferd. Gjennom både å skildra jenter som held fram med å gå på Strondi, og jenter som har trekt seg attende til heimen, freistar eg å syna at det finst omstridde, komplekse og ambivalente meiningar om kva som sømer seg for dagens unge mzeinakvinner. Sidan det utvida armbandsalet er eit nytt fenomen, og ikkje skildra i tidlegare litteratur, vert denne delen av oppgåva meir utprøvande. Eg vonar at kombinasjonen av eldre litteratur ikring ære og skam, samt nyare og meir dynamiske tilnærmingar til æresomgrepet og kvinner si utøving av agens kan gje meining til endringane som går føre seg på Strondi i Dahab.

---

<sup>1</sup> Truleg er det fleire beduinjenter i alderen 6-18 som ikkje sel armband enn som gjer det. Dette sluttar eg meg til utifrå observasjon og folketeljingar.

Ved å retta merksemda mot armbandseljarane som kompetente sosiale aktørar med agens, målar eg eit tidvis svært idyllisk bilete av beduinjentene sin livssituasjon og moglegheiter. Eg har slik valt vekk ei tilnærming som fokuserer på dei negative følgjene av turismen, slik som marginalisering av kvinnene, det tunge økonomiske ansvaret jentene vert ilagde og eventuell påverknad på samhald, familierelasjonar og tradisjonelle verdiar i tidlegare stammesamfunn. Desse tilnærmingane hadde vore like naturlege, om ikkje meir, i studiet av born- og kvinnerollar hjå mzeinaene i desse tider av endring. Valet mitt har vore medvite. I møtet med jentene på Strondi, stemde ikkje biletet av dei marginaliserte jentene, og undervegs i feltarbeidet var det mangfaldet og motsetjingane som opptok meg, heller enn resignasjon og motløyse. Etter å ha lese Kristensen (2006), som gjorde feltarbeid blant armbandseljarane i 2004, fekk eg inspirasjon til å sjå på jentene som kompetente aktørar med eit potensiale til å påverka sin eigen livssituasjon. Eg ynskjer ikkje med dette å undervurdera maktrelasjonane og hierarkia jentene er ein del av, men vonar i staden å opna for at desse relasjonane, posisjonane og kodane ikkje er statiske, men omstridde, i stadig forhandling og endring. For andre tilnærmingar til mzeinabeduinane og jenter og kvinner si rolle, sjå Lavie (1990), Gardener (2000) og Aziz (2000, 2001).

## **Teoretiske nøkkelomgrep**

Mykje av data til denne oppgåva byggjer på samtalar med beduinjentene, og ei merksemd om narrativar og narrative konstruksjonar som meiningsskapande både for einskildindivid og grupper har vore naudsynt. Ved å fortelja historiar situerer jentene seg sjølve i den røynda dei lever i, og skapar meining både av seg sjølve og samfunnet som ein heilskap (McNay 2000). Narrativ er den mest elementære menneskelege måten for kommunikasjon og meiningsskaping, hevdar Smith i boka *Moral, Believing Animals* (2003:81). Mennesket ikkje berre skapar narrativar, men vert og skapt av narrativar. Slik er forteljingane frå beduinjentene med på å skapa røynda dei lever i. Gjennom å framstilla seg sjølve og handlingane på Strondi som ”gode” i sine narrativ til meg, legitimerer dei handlingane og gjev dei meining. Jentene plasserar seg i høve til grensene og strukturane i samfunnet kring seg, og freistar somme tider å trekkja opp nye grenser. ”Narratives (..) always have a point, are always about the explanation and meaning of events and actions in human life, however simple these may be.” skriv Smith (2003:65). Gjennom å understreka seg sjølve og sine handlingar som moralske til meg, gjer jentene òg ei utveljing basert på deira forståingar av meg og mine verdiar.

Eg brukar i oppgåva omgrepa aktør og agens (agency), for å syna jentene som handlande og

kreative individ. Aktøromgrepet hentar eg frå nyare barneforskning, mellom anna frå sosiologane James, Jenks og Prout (1999). Med dette vil eg sjå borna som deltakande og sjølvforvaltande, og ein diskusjon ikring barndomsførestilingar kjem i kapittel fire. I diskusjonen kring born og arbeid i same kapittel trekkjer eg på Rogoff og hennar tilnærmingar i boka ”*The Cultural Nature of Human Development*” (2003). Samankoplinga av så vidt ulike teoriar kring barndom meiner eg gjev eit teneleg omgrepsapparat i analysa av armbandseljarane i Dahab. Der aktøromgrepet brukt på born kan synast noko generaliserande og teoretisk, opnar Rogoff for eit meir relasjonelt og kontekstuel syn på barndom.

Omgrepet *agens* nyttar eg mest for å syna dei eldste jentene sin kapasitet til å verka inn på eige liv og ta del i skapinga av den sosiale røynda. *Agens*, *human agency*, brukt på denne måten er meint å gje merksemd til korleis einskildindivid og grupper gjennom handlingane sine kan oppnå nye samband og gå i nye retningar, utan likevel å oversjå at handlingane går føre seg i historisk forma strukturar og prosessar (Barnard og Spencer 2002:595). ”(..) the set of capacities inhering in a subject – the abilities that define its modes of agency – are not the residue of an undominated self that existed prior to the operations of power, but are themselves the product of those operations.”, skriv Mahmood (2001:210). *Agens* i denne tydinga er altså ikkje eit synonym for motstand mot dominansrelasjonar, men heller ein kapasitet for handling. Ein vidare diskusjon kring kvinneleg *agens* vil eg koma attende til i kapittel 6, der eg hevdar at dei eldste jentene på ulike måtar forhandlar, utfordrar og held ved like posisjonen i lokalsamfunnet.

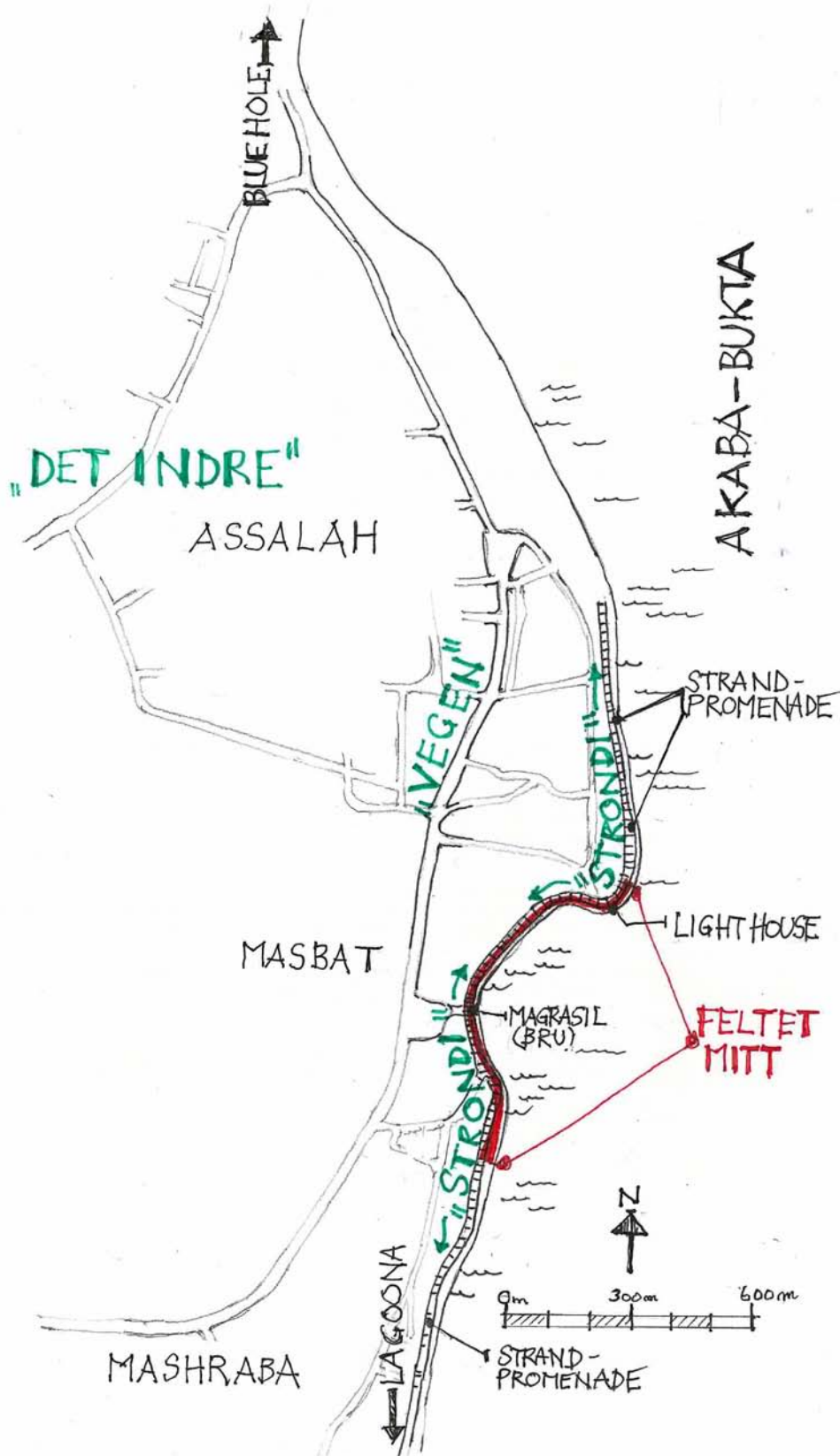
I store delar av analysa trekkjer eg på Abu-Lughod (1999, 2008) sine skildringar frå Awlad ’Ali-beduinane i Vestørkenen i Egypt. Som Abu-Lughod peiker på, finst det store skilnadar mellom desse beduinane og beduinane på Sinai, og eg meiner ikkje med mine samanlikningar å oversjå desse. Likevel finst det likskapar, både i kraft av tradisjonen for nomadisk jordbruk og av å vera minoritetar i det egyptiske storsamfunnet. Abu-Lughod skildrar korleis Awlad ’Ali omtalar seg sjølve som ”arabarar” og ikkje ”egyptarar” som folka i Nildalen (1999:44), ei sjølvidentifisering eg kjenner att frå mzeinabeduinane. Samanlikningane mellom mzeinaene og Awlad ’Ali, samt med mellom anna Abu-Rabia-Queder sine skildringar frå Negev-beduinane i Palestina, er altså ikkje meint å vera absolutte.



*Oversynskart: Sinaihalvøya med delar av Egypt elles*

*Kjelde: Geographic Guide, Maps of Africa*





Kartskisse: Delar av Dahab med markering av feltet



## KAPITTEL 1: BAKGRUNN

Eg gjev i dette kapitlet ei kort skildring av Dahab og den historiske bakgrunnen til mzeinabeduinane. Vidare tek eg føre meg nokre av følgjene fleire okkupasjonar saman med auka deltaking i turistindustrien har hatt for identitetsskaping og sosiale og økonomiske roller. Busetjinga og turiststraumane har hatt store følgjer for vaksne beduinkvinner sin rørslefridom. Mange born, særleg jenter i alderen seks til atten år, har fått nye roller som økonomiske bidragsytarar til familiehushaldet, mellom anna gjennom sal av armband til turistane. Eg presenterar òg Aziz (2001) si tredeling av det sosiogeografiske landskapet i Dahab, som eg kjem til å nytta i denne avhandlinga. Ho definerer tre åtskilde einingar med til dels store kulturelle skilnader, som stemmer godt med mine egne observasjonar. Ved å nytta denne tredelinga, vonar eg å halda skildringa og analysen ryddig og oversiktleg.

### Dahab

Dahab ligg på austkysten av den sørlege Sinai-halvøya, klemmt inne mellom den fjellrike Sinaiørkenen og Akababukta. Klimaet er turt, vegetasjonen er sparsam, og det meste av jorda er ueigna til kultivering. Tidlegare var Dahab ein oase for beduinane i regionen. Dit kom dei om seinsommaren for å fiska og nyta havbrisen medan dei venta på daddelhausten (Marx 1999). Utover hausten drog dei attende til fjella lenger inne i landet, og den faste busetjinga fekk ein fyrst på 1970-talet, då eit tjuetals beduinshushald vart verande att etter sumaren (ibid.).

I 2010 er røynda ei heilt anna. Dahab har gått frå å vera ein sesongavhengig leirplass til å bli ein populær feriedestinasjon for både utanlandske og innanlandske turistar, og turistnæringa genererer hovudparten av arbeidsplassane i byen. Dei fyrste turistane til Dahab var israelske soldatar som nytta området til rekreasjon, og heilt fram til byrjinga av 2000-talet var dei israelske turistane i fleirtal (Aziz 2000:32). Medan Dahab, med rykte som ein "hippiestad" med låg terskel både for narkotiske stoff og nakenheit, tidlegare tiltrekte seg ryggsekksturistar på lågt budsjett, er det no vorte ei monaleg endring i turistmassen. Byen er vorte ein del av styresmaktene si satsing på turisme i Sør-Sinai, og talet besøkjande aukar raskt. Fastlands-Egypt er truga av overfolking, og den arbeidskrevjande turistsektoren i Sør-Sinai byr på ei god moglegheit til å avlasta dei folkerike områda kring Nildalen. Målet til styresmaktene er å trekkja til saman tre millionar egyptarar til Sinai (Aziz 2000). Tilflytting til Sinai vil i sin tur skapa auka etterspurnad etter varer og tenester

lokalt. Medan majoriteten av innbyggerane i Dahab tidlegare var beduinar frå mzeinastamma, har talet på arbeidsmigrantar frå Nildalen og utlandet no i stor grad utnummerert mzeinaene.

## Mzeinabeduinane - bakgrunn og identitet

Mzeinastamma er den største i stammealliansen Towara i Sør Sinai, og talde i 1990 fem tusen medlemmer (Lavie 1990). Offisielle tal frå 1996 oppgjev at det i 1996 var 1648 beduinar i Dahab (Aziz 2000), men tala er truleg noko høgare no, gitt ein naturleg auke i folkesetnad på 2,5% årleg og tilflytting (St. Katherine.net 2010a). I følgje Lavie har mzeinabeduinane ikkje hatt noko kjerneterritorium, og har tradisjonelt definert området sitt til stort sett heile Sør-Sinai (1990). Sinaihalvøya har i lange tider vore eit viktig område både grunna si geografiske plassering og religiøse tyding, og har ei rekkje gonger vore okkupert av ulike stormakter.<sup>2</sup> Frå 1950-talet fram til 1989, då heile Sinai offisielt var returnert til Egypt, var området ein politisk kasteball mellom Egypt og Israel. Den ustabile politiske historia i regionen har hatt store følgjer for beduinane, som har vore prisgjeve dei svært ulike interessene til okkupasjonsmaktene (Aziz 2001, Lavie 1990). Medan det israelske synet på Sinai og beduinane i følgje Lavie i stor grad var prega av ei romantisering av den bibelske nomadiske idyllen, er dei egyptiske styresmaktene interesserte i å absorbera beduinane til ein homogen nasjonal tradisjon (Lavie 1993). Dei særmerkte skikkane og tradisjonane til beduinane, som under den israelske okkupasjonen vart grundig dokumenterte og brukte i skapinga av ein israelsk nasjonal tradisjon, er ikkje ynskte den postkoloniale nasjonalstaten Egypt (ibid).

Donald Cole (2003) hevdar at både tydinga av ordet, og meininga av å "vera beduin" er i endring. Medan å vera beduin tidlegare var sterkt knytt til ein særskilt leveveg, syner det i dag meir til identitet knytt opp mot etnisitet og ei kjensle av tilhøyrslse til ei særskilt gruppe. Den tidlegare levemåten var knytt til økologi og økonomi og krinsa rundt gjeting på ørkenslettene. I dag refererer nemninga "beduin" til ein identitet med feste i arv og kultur (2003:237). Store delar av beduinane i Nord-Afrika og Midtausten, som tidlegare levde som nomadar, har i dag vorte bufaste. Likevel har dei halde på beduinidentiteten sin. Dette gjeld i stor grad og for mzeinabeduinane på Sør-Sinai, og det er med bakgrunn i dette; folk si sjølvidentifisering og -representasjon som beduinar, eg vil nytte kategorien "beduin" i denne oppgåva.

---

<sup>2</sup> Sinaihalvøya er mykje nemnt i Bibelen, mellom anna som åstad for eksodusen, staden der Moses mottok Dei ti boda (Gebel Musa) og flukta til Egypt. Katarina-klosteret, som framleis er i drift, ligg ved Sinaifjellet. Det vart etter segnet grunnlagt i 337 e.Kr., og vert rekna som eitt av dei eldste klostra i kristendomen. Den muslimske hæren som i 641 e.Kr. erobra Egypt og med dette starta spreinga av Islam i Nord-Afrika, kom gjennom Sinai. Halvøya har og vore under osmansk styre, og var ein del av det britisk-kontrollerte Egypt før det vart åstad for konfliktane mellom Egypt og Israel. Også faraoane har sett sine spor i Sør-Sinai, og det er gjort funn av steinstrukturar som truleg stammar frå 4000-3150 fvt. (Discover Sinai 2009).

Mzeinabeduinane har ei lang historie med arbeid ved sida av det nomadiske jordbruket, eit jordbruk som i varierende storleik inkluderte noko dyrka mark, oppdrett av geiter, sauer og kamelar, samt kultivering av daddeloasar og frukthagar i fjella (Marx 1999). Dei drog til marknaden i Kairo med trekol dei hadde framstilt, og selde eller bytte den i andre varer dei ikkje produserte sjølve. Vern og tenester til besøkjande i området, og seinare migrantarbeid for dei skiftande okkupasjonsmaktene, var viktige inntektskjelder for beduinfamiliane (Rabinowitz 1985). Medan mennene var vekke på arbeid, passa kvinnene borna og husdyra, og opprettheldt den nomadiske syklusen. Slik hadde kvinnene ei viktig rolle som bidragsytar til hushaldsøkonomien, og som forvaltarar av dei viktigaste verdiane til beduinane – buskap, land og slektsgruppa (Aziz, 2001:123). På hausten og vinteren oppheldt dei seg ved oasane inne i landet, medan busetjinga om våren vart fastsett ut frå kvar regnet eller eventuelle flaumar hadde vore vinteren før. Somme hushald delte seg i løpet av våren, der somme vart att på ein fast stad, medan resten gjette flokken. Om sumaren trekte hushalda mot kysten, og når tida for innhaustinga nærma seg, samla dei seg i dei store daddeloasane (Rabinowitz 1985, Gardener 2000). Både storleiken på oasane og på flokken varierte alt etter mennene sine utsikter til betalt arbeid - oasane vart særleg viktige i periodar der desse var dårlege (Marx 1999). På midten av 1970-talet talte ein typisk flokk for ein beduinfamilie i Sør-Sinai mellom ti og førti dyr, både sauer og geiter (Gardener 2000). At flokkane var små, skuldast òg den sparsame vegetasjonen og det steinete terrenget i regionen. Til skilnad frå andre arabiske stammar, har det ikkje vore tradisjon for store kamelflokkar blant beduinstammene på Sør-Sinai, men ein eller to vart nytta til transport under flyttinga (Rabinowitz 1985). Lavie har synt korleis det stadige nærværet av folk utanfrå, og å vera avhengig av dei skiftande okkupasjonsmaktene, har gjort det særleg vanskeleg for mzeinabeduinane å definera eit "beduin-sjølvs" (1990:72). "Den andre" som dei skulle definera seg sjølv opp mot endra seg fleire gonger, frå israelar til egyptar, frå jøde til muslim. På same tid skilde altså deira eige levesett seg frå den "ekte beduinen" sitt sjølvforsynte nomadetilvære slik det vart framstilt i det tradisjonelle folkeminnet. Trass i at medlemmene i mzeinastamma identifiserte seg som beduinar, vart avviket frå idealbiletet i følgje Lavie problematisk for mange (1990). Slik summerer ein mzeinabeduin sarkastisk opp paradokset i denne sjølvidentifiseringa: "al-Bedu rahlīn wal-Mzeina shaghalīn" - "medan beduinane er nomadar, er mzeinaene arbeidarar" (ibid.:154).

## **Busetjing og turistindustri**

Den veksande turistnæringa, straumen av arbeidsinnvandrarar, og press frå egyptiske styresmakter, har i Sør-Sinai gjort at dei fleste beduinane no er fast busette. Etterspurnaden etter eigedomar har

auka, og dei egyptiske styresmaktene godtek ikkje tradisjonelle prov på eigarskap slik som eit palmetre eller ein brunn. Beduinane må gjera krav på eigedomsretten til land med prov som staten kan akseptera, nemleg eit konkret hus (Marx 1999, Aziz 2001). På same tid er det vorte innført ei rekkje tenester som gjer det attraktivt å busetje seg nær bysenteret, slik som medisinske tilbod, skular og elektrisitet. Med på lasset følgjer ein heil del moderne konsumvarer, som bitt beduinane endå meir til husa sine (Aziz 2001). Økonomien til mzeinabeduinane vorte avhengig av den sårbare turistindustrien, noko fleire bombeåtak i regionen har synt: Den 24. April 2006 gjekk det av tre bomber langsmed Strondi, tjuetre vart drepne og over åtti skadde (Al Jazeera 2006). Åtaka var eitt i rekkja av bombeangrep på Sinai-halvøya; i oktober 2004 eksploderte ein lastebil i byen Taba på grensa mot Israel og fleire døydde og vart skada. Like etter gjekk to bomber av i Nuweiba (mellom Dahab og Taba) og i juli 2005 gjekk det av tre bomber i Sharm el-Sheikh. Alle bombeåtakene var retta mot stadar der turistar oppheldt seg. Størsteparten av dei drepne i åtakene var egyptarar. Egyptiske styresmakter knytte bombene i Dahab til dei andre åtakene i regionen, som var utførte av den islamistisk gruppa *Al Tawhid wa Jihad* (Monoetisme og Jihad) (Asharq Al-Awsat 2006). På folkemunne, og i somme media, vert det hevda at åtakene vart utført av *Al Tawhid wa Jihad* – tilhengarar frå ei beduinstamme nord på Sinai-halvøya, som respons på dårlege levevilkår i denne regionen (Ynetnews 2006, Teague 2009). Bombeåtakene førte til ein kraftig nedgang i turismen, og blant dei fastbuande i Dahab vert hendinga referert til som ”The Bomb”. Også for beduinjentene var dette eit viktig referansepunkt, og dei omtala åtaket som noko negativt som hadde skada ”business”. Også andre hendingar syner det sårbare i å vera avhengige av turistindustrien. Medan eg var på feltarbeid, senka oskeskya seg over Europa etter eit vulkanutbrot på Island. Også nådde aldri verken Nord-Afrika eller Sinai, men det gjorde ringverknadane. Europeiske turistar vart sitjande fast i Egypt på grunn av innstilte flyavgangar, og likeeins kom heller ikkje nye forsyningar med pengesterke og solhungrige turistar til Dahab. 21. april skriv eg i feltnotatane:

Rar stemning i Dahab pga vulkanen og ingen fly. Snakka med Mouna (..) eg spurte om dei hadde selt noko den dagen. (..) seier nei, ho forklarar meg at dei ikkje sel nok ”because the plane don’t leave”. Mykje dei same turistane på hotella, dei kjem seg ikkje heim. På Dahab Heaven (hotell) fortel dei om ”flyktningleirstemming”, folk er urolege, bekymra og redde for å ikkje koma seg heim. Dei fleste turistane på Masbat/Lighthouse har sikkert kjøpt armband allereie og er leie av maset– ”bad business” seier Mouna.

Dette dømet syner óg korleis det å selja armband på Strondi for jentene ikkje berre er ein aktivitet for å skaffa lommepengar, men eit arbeid som er like utsett for konjunkturane i turistindustrien som anna arbeid i Dahab.

## Det sosiogeografiske landskapet

Aziz (2000, 2001) hevdar at kapitalismen er innført i Dahab utan tanke på dei eksisterande sosiale, kulturelle og økonomiske systema. I staden for sosial homogenisering og integrering, har ein difor fått ulike sosiogeografiske landskap som er avgrensa av ei rekkje kulturelle skilnader som omfattar sosiale, moralske, kulturelle og økonomiske tilhøve. Tredelinga til Aziz er grov, og ikkje absolutt, men tener i denne oppgåva som eit råmeverk for analysa:

1) **Strondi** er turistane og dei egyptiske migrantarbeidarane sitt landskap, og krinsar rundt promenaden som går langsmed kysten inne i byen. Her kryr det av dykkarsenter, hotell, campar og basarar som sel suvenirar til turistane. Suvenirane femner om alt frå skjerf frå Saudi-Arabia, via *galabeyar*<sup>3</sup>, krydder og orientalsk parfyme, til pyntegjenstandar masseprodusert i India og Kina. Dei fleste produkta vert marknadsførte som typisk egyptiske, beduinske, eller i det minste med opphav frå Nord-Afrika eller Midtausten. På nedsida av vegen, ned mot Akababukta, ligg strandrestaurantane. Somme av desse er middagsplassar, med innhaldsrike menyar og servitørar i uniform, medan andre har ei meir avslappa atmosfære og vender seg mot dei av turistane som vil snorkla i dei vakre korallreva og etterpå leggja seg på ei solseng med ein nypressa appelsinjus. Vaksne beduinkvinner er sjeldan eller aldri å sjå i denne delen av Dahab. Det er i hovudsak på Strondi beduinjentene sel armband til turistane.

2) **Det Indre** er konsentrert om bydelen Assalah, og er der dei fleste beduinane bur. Fleire egyptarar buset seg og i denne delen av byen, særleg etter kvart som det vert meir vanleg for dei mannlege migrantarbeidarane å ta med seg familien til Dahab. Fram til nyleg har dei fleste egyptiske migrantarbeidarane kome til Dahab utan familie. Ofte har det vore ungarar, eller forlova gutar som må tena pengar for å ha råd til å gifta seg, noko som er svært kostnadskrevjande i Egypt (Wikan 2006, Abdella 2007). Dei av migrantarbeidarane som har familie i heimbyen, reiser heller heim på lengre feriar. Dette har med både økonomi og egyptisk familiestruktur og byggeskikk å gjera. Hjø dei migrantarbeidarane eg kjenner, dei fleste frå byar i Nord-Egypt, var det vanleg for nygifte søner å bu saman med foreldra i deira hus, eventuelt byggja ut ein ny etasje på dei smale husa. Slik bur yngre og eldre generasjonar saman, og hjelper kvarandre i det daglege. Somme tider spelar og andre faktorar inn når unge menn bur utan familien i Dahab, nemleg både korte og meir langvarige forhold til kvinnelege europeiske besøkjande.<sup>4</sup> At migrantarbeidarane den siste tida har busett seg meir permanent i Dahab med familien, vil truleg ha store konsekvensar for dynamikken i byen. Fleire familiar skapar trong for skular og andre offentlege institusjonar, utbygging av

---

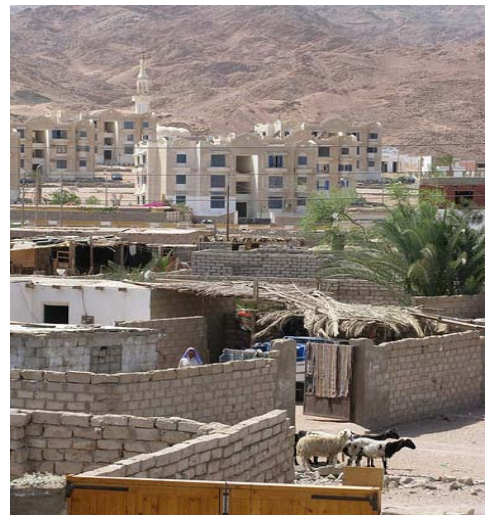
<sup>3</sup> Egyptisk variant av tradisjonell arabisk klesdrakt.

<sup>4</sup> For meir om denne delen av livet på Strondi; seksuelle relasjonar mellom egyptiske menn og utanlandske kvinner, sjå Abdella 2007.

infrastruktur og husvære. Ved fleire høve snakka eg med egyptiske kvinner som nyleg (dei siste to-tre åra) hadde flytt frå store byar i Nord-Egypt til Dahab, og som lovpriste den friske lufta, den gode stemninga og den fredlege atmosfæren. Tilflytting frå fastlands-Egypt, og nært naboskap mellom beduinar og egyptarar kan endra på førestillingane og fordommane som finst mellom dei to gruppene. Også fleire av dei fastbuande utlendingane bur etter kvart i Assalah.<sup>5</sup>

3) **Vegen.** Det siste sosiogeografiske landskapet Aziz (2001) avgrensar er det byråkratiske landskapet som grip inn mellom Strondi og det Indre. Dette omfattar mellom anna den offentlege skulen, politi og helsevesen.

Beduinane er soleis i stor grad pressa vekk frå Strondi og ut i periferien av Dahab (det Indre) både reint fysisk, men og innan turistindustrien (Aziz 2000). Medan dei under den israelske okkupasjonen ofte sjølve dreiv verksemdene som retta seg mot turismen, er dei no i større grad underlagde egyptiske eller utanlandske sjefar. Framleis er det mange beduinar som driv med kamel- og ørkensafari, men ofte er dei innleigde omvisarar for selskap eigde av andre. Mange beduinar køyrer drosje eller fraktar utstyr for dykkarsentera, og nokre leiger ut tomteareal til meir eller mindre vellukka føretak. Mykje av landet er likevel selt frå beduinar til egyptiske eller utanlandske investorar, og blant beduinane vert det ofte snakka om at ein i starten av ”landkapløpet” selde attraktive tomter til ein altfor låg pris i høve til marknadsverdien i dag. Eigedomstvistar er vanlege, og skuldingar om ureint spel kjem frå både beduinane og egyptiske kjøparar.



*To sosiogeografiske landskap: Strondi (t.v) og det Indre (foto: ukjend/\*Lisa\*flickr.com)*

---

<sup>5</sup> Stranda i Assalah var den opphavlege sumarbusetjinga for mzeiane, men er no ein del av den utvida strandpromenaden.



## Marginaliserte kvinner

Dei fysiske og sosiale endringane har hatt stor innverknad på kvinnene si rolle. Busetjinga og den auka deltakinga i turistøkonomien gjer at dei gradvis har mist rolla som økonomiske bidragsytarar. På grunn av tilstadeveret av fleire mannlege migrantarbeidarar frå Nildalen, saman med turistar frå verda over, er rørslefridomen til kvinnene sterkt avgrensa. Nykomarane har ikkje dei same reglane for samhandling mellom kjønna som beduinane, og kjenner ikkje til dei sosiale kodane og kulturen som ligg til grunn (Aziz 2000). Mzeinaene har tradisjonelt hatt strenge kodeksar ikring *purdah*<sup>6</sup> og kvinner si ærbarheit (Lavie 1990). Tidlegare var vernet av kvinnene bygd på semje om omgang mellom kjønna, og ein hadde sams forståing for sanksjonane ved overskriding av grensene. Trass i at dei egyptiske migrantarbeidarane som muslimske<sup>7</sup> arabarar har mange av dei same religiøse og kulturelle referansane som mzeinabeduinane med omsyn til kjønnsrollar og åtskiljing, finst det og store skilnadar.<sup>8</sup> Abu-Lughod syner frå Awlad Ali- beduinane korleis deira felles identitetskjennele vert krystallisert i motsetnad til egyptarane, 'who are lumped together as "the people of the Nile Valley'." (1999:44). Denne motsetnaden er kjenneteikna av ei rekkje aspekt, men for Awlad 'Ali kjem egyptarane si moralske underlegne stilling mellom anna til synes i den slappe handhevinga av seksuell åtskiljing (Abu-Lughod 1999). Offentleg oppvising av intimitet frå ektepar vert sett på som eit teikn på egyptiske menn si svakheit og kvinnene sin umoral. Dei same haldningane kunne eg sjå att hjå jentene på Strondi, mellom anna var dei svært kritiske til egyptiske turistar som bada og solte seg på strandkafeane: " (...) *they know it's not right, haram, it's not good. It's not right from the Qur'an* (...) *But they do it 'cause you (utlendingar) don't know. It's easy for them*".<sup>9</sup> Det kan og tenkjast at ein del av dei unge egyptiske mennene kjenner til ein del av kodane, men ikkje innrettar seg etter dei, langt vekke frå heime og familien sine kontrollerande blikk.

I nabolaga i det Indre ligg husværa ofte tett, og med all tilflyttinga er sannsynet stort for at naboane er framande, og ikkje nære slektningar som i dei tidlegare beduinleirane. Tilstadeveret av utanforståande i og rundt beduinane sine busetjingar bryt altså med dei gamle reglane som var integrert i den lokale kulturen, og følgjene vert ei ny sosial romdeling, der kvinnene og dei eldre jentene må halda seg vekke frå store delar av det offentlege rommet (Lavie 1990, Aziz 2001). Deira plikter er no hovudsakleg knytte til heimen, noko som skil seg monaleg frå det frie livet dei hadde

---

<sup>6</sup> Indisk omgrep som syner til kvinnene si åtskilde stilling.

<sup>7</sup> Einskilde av migrantarbeidarane er koptarar (kristne egyptarar). Koptarane utgjer om lag 10 % av folketalet i Egypt.

<sup>8</sup> Denne oppgåva omtalar ikkje religion i særskilt grad. Felles religion (islam) hjå mzeinaene og majoriteten av egyptarane gjev likevel mange kulturelle fellestrekk. Einskilde av tradisjonane, kodane, verdiane og liknande eg nemner frå mzeinaene, treng difor ikkje vera særmeikt dei, men kan vera atkjennelege òg hjå egyptarar (og andre grupper/samfunn).

<sup>9</sup> Folk sine utsegner er i størst mogleg grad skrivne ned slik dei vart sagt, og ikkje retta grammatisk. I desse utsegnene har eg heller ikkje skrive nasjonalitet eller etnisitet med stor bokstav (Mzeina/Bedouin/Egyptian).

som nomadar (Gardener 2000). Tilknytninga til heimen i det Indre vert og forsterka av arkitekturen til dei permanente husa, med bakgardar med høge murar rundt, og dessutan av større og betre utstyrte hushald med fleire og meir tidkrevjande arbeidsoppgåver ”innanfor murane”. Medan kvinnene vert isolerte i heimen, vender beduinmennene seg mot Strondi. Dagleg samhandling mellom kvinnelege turistar og beduinmenn svekkjer og beduinkvinnene si makt andsynes mennene; der dei tidlegare nytta sex som eit mektig forhandlingsmiddel ovanfor ektemennene sine, opplever fleire at mennene innleier både korte og lengre forhold til utanlandske kvinner (Lavie 1990, Gardener 2000, Aziz 2000).<sup>10</sup>

I følgje Aziz (2000, 2001), vert det sett på som skamfullt for ei beduinkvinne å opphalda seg langsmed Strondi eller Vegen. Det same skriv Gardener; ”women and older girls must modestly curtail their movements” (2000:56). Verken Aziz eller Gardener definerer ”kvinner” eller ”eldre jenter” i høve til alder, men Kristensen, som gjorde feltarbeid i Dahab i 2004 skriv: ”(..) men når de bliver omkring 13 år (det vil sige, når de når puberteten), er det forbundet med skam både for dem og deres familier, hvis de færdes alene på stranden. Nogle af dem er dog nødt til at fortsætte et par år endnu, indtil deres yngre søstre er blevet dygtige nok til at sælge” (Kristensen 2006:23). Dette var ei endring eg observerte tidleg i mitt eige feltarbeid; frå tidlegare besøk i Dahab (frå 2006) kunne eg ikkje minnst å ha sett armbandseljarar i tenåra, medan dei eldste no er 17-18 år. Fleire av dei jamnaldrande beduinjentene eg trefte utanfor Strondi er trulova og gifteklare, og vert ikkje rekna som born lengre. Eg vil koma attende til desse endringane i kapittel 5, der eg hevdar at dei eldste jentene på Strondi syner agens når dei held fram med armbandsalet.

## Dei ikkje-kjønna borna

Lewando-Hundt (1984) har skildra korleis borna er viktige ressursar for beduinkvinner. Borna vert nytta som informasjonssamlarar og bodbringarar, sidan dei har ein fysisk og sosial fridom mødrene ikkje har. Aziz (2001) syner korleis dette vert ekstra viktig i det sosiogeografiske landskapet i Dahab, der kvinnene sin rørslefridom er ytterlegare svekka. Kvinnene vert ”sperra inne” i det Indre, som vernarar av symbolske moment frå ein kultur som ikkje lenger finst, medan borna får ei rolle som ”krysskulturelle meklarar”, som kan vandra relativt fritt mellom dei ulike sosiogeografiske

---

<sup>10</sup> Mzeiniane sine idear kring kjønn stemmer overeins med den generelle muslimske kjønnsideologien; ein hierarkisk orden der dei emosjonelle, lidenskaplege kvinnene må kontrollerast slik at dei ikkje bringer skam (*'eib*) over familien (Lavie 1990). Dei rasjonelle mennene oppnår religiøs ære (*sharaf*) gjennom å utøva autoritet mot kvinnene. Mennene, som har *'agl* (rasjonelt sinn), må passa på kvinnene sin *nafs* (sjel) Men i tillegg til dette har Mzeiniene eit anna omgrepsspar; kvinnene har *sabr*, tolmog og uthald, der mennene har *ghayii* – seksuell lyst. Slik har kvinnene eit maktmiddel ovanfor mennene (ibid.:119). For meir om ære og skam, sjå kapittel 5.

landskapa (ibid.:130). I tillegg til rolla som bodbringerar, hevdar Aziz, vert borna òg økonomiske ressursar for kvinnene. Kvinnene har vorte marginaliserte, og har ei mindre produktiv rolle i hushaldsøkonomien etter at dei vart bufaste. Borna får difor ansvar for å koma heim med pengar til mor, mellom anna til å betala for konsumvarer ho har kjøpt ”bak mannen sin rygg”:

Their non-gendered situation makes them capable of running across the landscape, but the responsibilities they shoulder make their ability to move freely across the landscapes a strenuous one – the Beach (that is, the landscape of leisure and freedom) is, for the children, the workplace that they long to quit (2001:131).

Med omgrepet ”ikkje-kjønna” forstår eg born, både gutar og jenter, som ikkje er kome i puberteten. Sidan dei eldste jentene ikkje var tilstades på Strondi i den tidlegare litteraturen eg har lese (Aziz 2001, Gardener 2000 og Kristensen 2006), vil eg dela jentene på Strondi inn i to grove ”alderskategoriar”; 1) dei under 13 år, og 2) dei over 13 år. Den yngste gruppa er dei ”ikkje-kjønna” borna som har vorte skildra i tidlegare litteratur, og for denne gruppa vil hovudfokuset mitt vera sjølve armbandsalet og diskusjonen kring born og arbeid. Dei eldste jentene på Strondi representerer altså ei endring, som saman med førestillingar om sømeleg åtferd vil vera hovudfokuset mitt for denne gruppa. Også dei eldste jentene er ein del av skildringane om armbandsalet, men fell på grunn av alderen utanfor ein del av diskusjonen ikring born, arbeid og deltaking.

Kva så med dei jamnaldrande gutane? Aziz skil ikkje mellom jenter og gutar når ho skriv om beduinborna som ”krysskulturelle meklarar”, og den ikkje-kjønna statusen vil naturleg nok gjelda både for gutar og jenter. Hjå Aziz opptretr både gutane og jentene som seljarar på Strondi:

(..) they work either individually or, more usually, in mixed groups; both boys and girls work together with no gender boundaries. Thus young bedouin boys realizing that girls were generating an income by weaving and selling bracelets, got the girls to show them how to do these things (2001:127).

Gardener, som fokuserar mest på effekten av masseturisme og endringar i busetjingsmønster for kvinner og eldre jenter, skriv:

The women and older girls, though, have much less opportunity to make sales outside their homes than they once did (..) Some children may approach tourists for handouts, but the girls here stopped spending much time on the beach once it became constantly crowded with tourists and Bedouin men in cafes. Young children, especially girls, may fashion handicrafts for sale, while some boys have tried other ventures for income, like selling magazines retrieved from an Egyptian dump, or candy first purchased in bulk, to nearby relatives or

classmates. Except in financially strained households, the children usually get to keep their earnings, which may be earmarked for a special purchase (2000:63).

Til skilnad frå Aziz peikar altså Gardener på at mange jenter har trekt seg *vekk* frå Strondi etter inntoget til turistane, og gutane vert ikkje nemnde i salet av handarbeidsprodukt. Det finst òg andre skilnader; medan Aziz legg vekt på borna si plikt til å koma heim med pengar til mødrene, hevdar Gardener at borna stort sett får ha pengane sjølve, med somme unntak. Kristensen skildrar korleis gutane generelt er meir på skulen, at dei vert "opplært til mannearbeid" heller enn "hjelper mødrene", slik armbandsalet ofte vart omtalt (2006:50). Også eg fekk inntrykk av at gutane var meir på skulen, når eg spurde beduinjentene etter dei, svara dei: "*they're at safaris, with the fathers*" .. "*at school*". Dette stadfesta fleire av dei egyptiske migrantarbeidarane som hevda at beduinfedrane ikkje såg noko nytte i utdanning av jenter, men at mange ynskte at gutane skulle gå på skulen og seinare universitetet, for å "*learn the law, their rights and these things*". Fleire eg snakka med meinte at beduinane sende sønene sine til juss-studiar i dei egyptiske byane, for seinare å nytta kunnskapane til å maksimera utbyttet av "bedouinland" på Sinai. Opplæringa Kristensen skildar (2006) er mellom anna å vera med fedrer eller andre mannlege slektingar på kamelsafarier eller vera deltakande på andre arbeid menn driv med. Kristensen sine observasjonar skil seg elles sterkt frå Aziz sine:

En dreng ville sandsynligvis blive latterliggjort, hvis han gav sig i kast med et sådant lavstatus pige-arbejde som at sælge armbånd, og jeg oplevede kun et tilfælde i den retning, da et par unge drenge stjal en pose med armbånd fra en af pigerne for derefter at sælge dem videre og selv beholde pengene (2006:50)

Under feltarbeidet observerte eg ved nokre høve gitar som selde armband. Gutane var seks til elleve år gamle, og dei fleste gongene gjekk dei i følgje med eldre systre, og det heile verka som ein kombinasjon av opplæring til arbandseljinga og barnepass. Ved eit par høve såg eg gitar som selde armband åleine:

Kald og vindfull kveld i Masbat. Er på veg over brui då eg møter to gitar i som kan vera alt frå sju til elleve år gamle. "*Buy one?*", spør den eine og rettar ein bunte med armband mot meg. Då eg svarar nei, spør han oppatt, med ein litt meir sutrete tone. Eg avslær igjen, og dei går vidare. Seinare på kvelden ser eg dei att fleire gonger, men ser ikkje at dei sel noko. (Feltnotat, januar)

Desse ulike skildringane syner til at tilhøva på Strondi er foranderlege, og at endringane går føre seg over kort tid.

Gutar under 13 (omtrentleg alder) er elles ofte å sjå langsmed Strondi. Dersom dei er innom strandrestaurantane er det som oftast for å tigga frå turistane eller for å ta mat frå tallerkar som står att på kafeborda. Dette er svært lite populært hjå dei som jobbar der, og ved fleire høve såg eg beduingutar i vill flukt med ein bannande servitør etter seg. Som oftast kjem gutane seg unna, sigersrike, og servitørane gjev seg etter at skremseffekten er oppnådd. Somme tider står gutane ved Magrasil<sup>11</sup> og freistar å verva turistar til kamelsafari eller selja ein kvelp frå dei mange laushundane i byen. Dei spelar fotball på den flislagde plassen under brua, eller tiggjar egyptiske pund av turistane. Den vanlegaste plassen for gutane å opphalda seg er likevel ved flytebryggja på Light House - eit populært utgangspunkt for snorklarar og dykkarar. Om det er varmt, er her mange beduinborn som badar og hoppar frå flytebryggja. Dette er og åstaden for ein del konflikhtar mellom borna, og fleire gonger førte kranlane til steinkasting og ein flaum av skjellsord mellom dei usamde partane. Dei eldre gutane er óg på Light House og badar dersom det er varmt. Somme av dei heng og på kafeane på dagtid eller på barane på kveldstid, men generelt ser ein lite til ”tenåringsgutane” langsmed Strondi. Då eg spurde dei eldste jentene etter dei jamnaldrande gutane svara dei: ”*they’re in Assalah (det Indre), smoking, talking, looking at boobs (..)*”. I det Indre ser ein oftare enn på Strondi gutar som oppheld seg ved kafeane eller leikar langsmed vegen. Strondi er altså, langt på veg, jentene sitt domene, og dei gutane som prøver seg som seljarar har ofte lite hell med seg. Det er jentene som sit på dei kompetansane som krevst for å lukkast på Strondi, noko eg vil koma attende til i seinare kapittel. Dette tyder ikkje at gutane ikkje kan kryssa dei sosiogeografiske landskapa, og eg vil heller ikkje utelukka at einskilte gutar hadde posisjonar som var like jentene sine, med relasjonar til dei ulike ”kulturane” i Dahab. Fokus for denne avhandlninga er likevel jentene som ”krysskulturelle meklarar”.

Strondi er altså, i følge Aziz, dei egyptiske migrantarbeidarane og turistane sitt landskap; ”the landscape of leisure and freedom” (2001:131), medan den for borna er ”the workplace they long to quit” (ibid.). Denne påståtte lengselen etter å slutta armbandsalet var ein av tinga eg stussa på då eg førebudde meg til feltarbeidet. Trass i den børa kravet om økonomisk bidrag til husholdinga er, var mitt inntrykk frå tidlegare at Strondi ikkje berre baud på arbeid, men og fritid og leik. Jentene på Strondi har tilsynelatande mykje krysskulturell kompetanse, og det var dette, særleg deira sjølvrepresentasjon og førestillingar om sitt eige liv, eg ynskte å sjå nærare på. Er livet på Strondi berre prega av arbeid og økonomisk overvinning for marginaliserte familiar, eller finst det òg lystbetonte element? Kva framtid ventar desse jentene, og kva forventingar har samfunnet rundt dei?

---

<sup>11</sup> Bru i midten av sentrum, går over ein asfaltert plass (eit potensielt ”flaumområde”).



## KAPITTEL 2: METODE

*A story is always situated; it has both a teller and an audience. It's perspective is partial (in both senses of the word), and its telling is motivated. The Bedouin women's tale presented here are no exception.*

- Lila Abu-Lughod, "Writing Women's Worlds" (2008:15)

### Innpass i felten og innsamling av data

Sidan eg hadde vore i Dahab før, visste eg kvar eg kunne treffa beduinjentene. Eg heldt meg på Strondi, møtestaden i byen og hovudarena for armbandsalet, og trengde berre venta til eg vart oppsøkt som ein potensiell kjøpar. Vener og kjende presenterte meg for fleire jenter, og eg kjende og att nokre av jentene frå tidlegare besøk i Dahab. Dette gjorde at eg frå starten hadde noko å snakka med jentene om.<sup>12</sup> Eg hadde ikkje vore i Dahab etter at eg sjølv vart mor, og oppdaga fort at morsrolla gjorde det lettare å bli kjend med folk. Å ha med seg eit barn i offentlegheita tok vekk nokre av dei tidlege vanskane med å presentera meg sjølv og min dagsorden i felten, og tilsynelatande gjerandslaus hending og kiking kunne lett unnskyldast med ymt til Vilja og hennar leik.

Hovudfelten var altså tilgjengeleg for meg frå dag ein. I tillegg til jentene sjølve, hadde eg mykje kontakt med fleire egyptiske migrantarbeidarar som arbeidde på strandrestaurantane langsmed Strondi. Dei jobbar til dagleg nært innpå jentene, og kappast på eit vis om dei same kundane. Det var interessant å følgja samhandlinga, som kunne ta svært ulik form om ein var framfor eller bak turistane sin rygg. Eg fekk og kontakt med nokre turistar, og gjennom desse kunne eg følgja ulike reaksjonar og syn på jentene, åtferda deira og armbandsalet. Turistar i denne samanhengen vert definert som utlendingar som i ein høvesvis kort periode oppheld seg i Dahab, og omfattar altså ikkje fastbuande utlendingar. Desse ulike turistane møtte eg og på Strondi, og møta varte frå eit par minuttar ein einskild gong – til fleire gonger over ein lengre tidsperiode. Dei fastbuande utlendingane kan skiljast frå turistane på ei rekkje måtar. Dei fleste fastbuande er i arbeid, og oppheld seg ikkje så mykje langsmed Strondi. Dei kikar ikkje inn i basarane, går meir målretta, og vert ikkje ropt etter av dei mange innkastarane. Dei fastbuande har og ulike stamkafear, der dei kjenner dei tilsette. Dei egyptiske turistane skil seg òg frå dei egyptiske fastbuande, særleg kan ein sjå det i klesvegen hjå småbarnsfamiliane på ferie – pene klede, slik mellomklassa i dei egyptiske storbyane kler seg.

---

<sup>12</sup> Kjennskap og vennskap med turistar er ein ressurs, salsstrategi og ei form for statussymbol for jentene sjølve, noko eg kjem eg attende til i kapittel 4.

Mykje av data eg har vart samla inn på bakgrunn av observasjon. Ved å opphalda meg langsmed Strondi til ulike delar av døgnet, såg eg ulike typar åtferd hjå jentene, og samhandling med andre grupper. Eg kunne observera ulike salssituasjonar, men deltakinga mi i desse var avgrensa til dei situasjonane der eg sjølv var kjøpar. Å ha ei europeisk kvinne på slep i salssituasjonane var ikkje særleg teneleg for jentene, og dersom dei oppsøkte folk for å selja, trekte eg meg som oftast unna. Andre delar av samhandlinga på Strondi kunne eg likevel ta del i, slik som måltid, i samtalar, bading og leik.

Formelle intervju og bandopptakar nytta eg meg ikkje av, trass i at dette var noko eg hadde planlagt på førehand. Noko av grunnen til dette, var at eg opplevde det som kunstig og heller øydeleggjande for flyten i samtalanene. ”Hvorfor løste jeg ikke problemet med notatskriving ved å bruke båndopptaker (...) Fordi det ville være uforenlig med den rolle jeg ble tilskrevet av folk. For dem var jeg en venn som etter hvert ble en nær venn.”, skriv Wikan (1996:187). Trass i at ikkje alle relasjonane med jentene på Strondi utvikla seg til nære vennskap, opplevde òg eg opptaksutstyr som hemmande. Dei beste samtalanene, og dei viktigaste innsynane, fekk eg når informantane tok roret og samtalanene utvikla seg av seg sjølv. Reinskiving av notatane vart gjort heime, eller på kafear dersom eg sat åleine. Ein annan grunn til utelatinga av bandopptakar, var at særleg dei yngste jentene på Strondi vart oppglødde av teknologiske hjelpemiddel. Merksemda gjekk til teknologien heller enn feltarbeidaren, og dei kappast om å synga, skrika eller å lista opp upassande ord til opptakaren.

Fokuset i feltarbeidet var posisjonen til beduinjentene på Strondi som ein sosial og offentleg arena. Kan henda vart eg for oppteken av åtferda til jentene i det offentlege rommet, og fekk av ulike grunnar for lite data om åtferd, interaksjon og rollefordeling i heimen. Noko data kan eg henta i anna litteratur, på andre område ikkje. Dette er og eitt av mange vanskelege val ein kan koma opp i på feltarbeid. Ved å ha fokus på jentene på Strondi, valde eg og stad i eit oppdelt sosialt landskap. Slik sette eg grenser for moglegheitene til å gjera like fyldige erfaringar frå andre stadar. Feltarbeid gjev ikkje moglegheit for deltaking i alt heile tida, men berre for ei delvis og posisjonert deltaking, slik Gulløv og Højlund skriv i boka *Feltarbejde blant børn*, der dei analyserer og diskuterer feltarbeid blant born (2003:112).

Ved eit par høve fekk eg likevel innsyn i andre sosiale arenaer. Ein av desse var som gjest eit bryllaup, der kvinnelege og mannlege gjestene var åtskilde størstedelen av feiringa. Eg deltok som klappande og hoiande tilskodar til dansing, og byssa babyar for danseglade gjester. Eg var og på ein



overnattingstur utanfor Dahab med ei av dei eldste jentene, Amira. Mor hennar heldt framleis vedlike ein del av nomadetilværet, og tok med seg geitene og delar av familien opp i ein *wadi*<sup>13</sup> lenger oppe i Sinai-ørkenen. Der var dei nokre månader om våren, slik at geitene skulle få beita på dei sparsame, sesongavhengige ”viddene”. I leiren var det 10-15 slike telt, og dei fleste i leiren var frå same slekt. Om natta sov eg med familien til Amira, og dagen etter var eg med ei gruppe eldre jenter og gjette geitene. Dette gav eit innsyn i ei meir lukka kvinnesfære, der eg møtte fleire jenter som hadde selt armband på Strondi før. Eg fekk og sjå ein annan del av tilværet til mzeinabeduinane enn det bufaste ”bylivet” i Dahab, eit tilvære som passa betre til biletet av eit ”ekte” nomadeliv.



*Vilja og armbandseljarar tek ein pause*

## Feltarbeid blant born

Kva rollar og posisjonar ein tek i felten, vil alltid vera styrande for kva data ein får. Det er difor viktig at ein undervegs i feltarbeidet er merksam og reflekterer over roller og relasjonar ein går inn i. Feltarbeidet er ikkje ein statisk situasjon, men ein relasjonell og sosial prosess. Data vert konstruerte gjennom dei sosiale relasjonane feltarbeidaren inngår i, og - slik Wadel seier det - ein vert ”sin eigen informant” (1991:59-65). Refleksive problemstillingar og spørsmål vil alltid vera tilstades i eit feltarbeid. Kor langt kan ein, og bør ein, gå for å prøva å setja seg sjølv inn i informantane sin stad? Kor langt kan ein gå utan at det er fare for at ein mister det distanserte blikket ein treng for å kunna reflektera over og analysera det ein finn? Slike refleksjonar vart svært

---

<sup>13</sup> Eit elveleie utan vatn.

aktuelle i eit feltarbeid der born var informantar. Kan i det heile teke ein vaksen utforska borna si verd?

Før eg reiste til Dahab hadde eg lese lite om å ha feltarbeid blant born, eller å ha born som informantar. Eg hadde reflektert rundt etiske omsyn og ikkje i høve til praktiske framgangsmåtar. Desse spørsmåla tok meg slik litt på senga då eg var vel plassert i ”felten”. Korleis kunne desse borna bli ”objekt” for mi forsking, og kunne born sine førestillingsverdenar skrivast ned og analyserast på lik line med vaksne sine? Etter kvart som eg fekk kontakt med jentene, opplevde eg likevel ikkje desse problemstillingane som for påtrengande. Åtferda mi blant jentene følgde nok ikkje dei lokale normene for å vera vaksen, og slik fekk eg tilgang til ein del av jentene si verd eg ikkje hadde fått dersom eg hadde tedd meg som ein meir ”typisk vaksen”. Ved å delta i ein del av jentene sin leik og engasjera meg i kva dei snakka om saman, og ikkje utøva noko autoritet i kraft av å vera vaksen, vart eg det ein kan kalla ein *atypisk vaksen* (Gulløv og Højlund 2003:105), utan at dette var ein nøyte gjennomtenkt handlingsmåte frå mi side. At eg var utlending, men ikkje turist, verka og kan henda med til det atypiske ved mi vaksenrolle.

Gulløv og Højlund peikar på korleis omgrep som barneperspektiv og barnekultur innanfor etnografisk forsking kan vera lite teneleg (2003). Ved å tala om eit barneperspektiv som ein eintydig storleik, kan ein koma i fare for å framstilla gruppa ”born” som meir sosialt homogen og meir statisk enn dei i røynda er. Eit eventuelt barneperspektiv vil vera ei skapt analytisk framstilling som vert til i samspelet mellom teori og empiri. I dette er det ikkje berre borna sine utsegner, handlingar og oppfatningar som er avgjerande, men òg samanheng med omgjevnader og samspel med andre menneskje rundt dei (ibid.). Oppfatningar av kva barndomen er varierer historisk og på tvers av kulturelle samanhengar, til liks med at førestillingar om kva born er, kan og er tente med, skil seg frå eitt samfunn til det neste, og på tvers av sosiale grupper innanfor eitt samfunn (ibid.:34). Born må altså studerast like kontekstuelte som andre studieobjekt, og som i all deltakarobservasjon må ein streva etter å ha ein avstand til det ein kjenner, og freista å forstå folk sine eigne premiss og sjå motiv og kulturelle verdiar som ligg føre i deira samfunn (ibid.). For meg vart dette viktig mellom anna i høve til synet på barnarbeid, som ikkje harmonerer med førestillingane om barndom i vårt samfunn. Dette var ikkje alltid lett, grensa mellom det antropologiske objektive blikket og det subjektive sjølvvet vert i feltsituasjonen ofte flytande. Særleg sidan eg hadde med mitt eige barn, vart det vanskeleg å ”leggja frå meg” mitt eige kulturelle verdigrunnlag med omsyn til barndom. Mange av beduinjentene passa ofte yngre søsken, tantebarn og søskenbarn. Dersom det var varmt tok jentene med seg dei yngre borna til havet for å bada. Ein dag eg møtte Layla, hadde ho med seg

nevøen sin for å bada. Han var halvtanna år gamal, like gamal som Vilja. Det fyrste eg tenkte var at Layla på ”berre ti år” ikkje var forsvarleg barnepassar for eit born på denne alderen. Då ho etterlet guten i mi varetekt medan ho sjølv reiste ut for å symja med nokre andre beduinjenter vart det ei stadfesting for meg på at ho var ”uansvarleg” og ikkje varsam nok til å ha med eit lite barn ned til vatnet. Slik overførte eg mine eigne førestillingar om når eit barn er ”moge” som omsorgsperson. At Layla, med mange yngre brør, var ein røynd barnepassar, rann meg ikkje i hug før seinare.

Eit anna moment i studiet av jentene var alderen. Dei yngste jentene på Strondi var seks-sju år gamle, medan dei eldste jentene eg snakka med var atten. Samhandling og typen deltaking varierte med alderen, ein uformell samtale over ein kaffi med ei sytten år gamal jente borga for andre samtaleemne enn når eg ”spelte stein” med tiåringane. Likevel var det andre høve der eg ikkje opplevde alder som avgjerande for relasjonen mellom meg og jentene. Då eg møtte jenter som ikkje lenger gjekk på Strondi, på grunn av sin posisjon som ”gifteklare” og ”good girls”<sup>14</sup>, var forståinga og kontakten vanskelegare tilgjengeleg. Dette hadde mellom anna opphav i språkvanskar, men hadde og med lokalitet og kontekst å gjera. Jentene som oppheldt seg på Strondi, hadde andre kompetansar og interesser enn dei som ikkje lenger gjekk der. Skilnaden mellom dei heimeverande jentene og meg sjølv opplevdest som større enn skilnaden mellom meg og mange av jentene som gjekk på Strondi, trass i at dei heimeverande jentene ofte var nærare meg i alder.

Kristensen fortel om ei motsett oppleving (2006). Skilnaden i åtferd og påkledning mellom jentene på Strondi og dei heimeverande gjorde at ho oppfatta dei heimeverande som eldre og meir mogne enn dei som arbeidde på Strondi. Ingen av jentene som selde armband til turistane dekte til andletet med sløret, og dei kunne vera pågåande på turistane. Ein del av tida på Strondi gjekk med til leik, og til å snakka med turistane. Dette skil seg frå dei jentene som var heime, som snakka mykje om potensielle ektemakar og huslege syslar, og som dekkja til andletet og sjeldan snakka til ukjende når dei gjekk ut (ibid). Solberg, sosiolog og barneforskar, meiner at ein bør slå ein parentes om alderen si tyding i studiet av born, og heller leggja vekt på kontekst og lokalitet (i Gulløv og Højlund 2003:61). Med eit slikt syn på alderen si relative tyding, vert tilhøvet mellom status og alder som ein sosial konstruksjon tydelegare. Det særlege fokus på alder som den rette måten å dela opp livslauget på er ein høvesvis ny praksis, og spesifikk for den vestlege industrialiserte verda. I mange samfunn, slik som blant beduinane på Sinai, har ein ikkje oversyn over alder, som ”år som er gått etter fødselen”, sidan dette ikkje er målet på utvikling (Rogoff 2003:152-156). Berre ei av beduinjentene eg vart kjend med visste kva tid ho var fødd, då ho ved eit slumptreff hadde sett fødselsattesten sin hjå ein lege. Kategoriseringane mine av beduinjentene vil difor ikkje vera fastsett

---

14 For meir om omgrepet ”good girls”, sjå kapittel 5.

av den konkrete alderen, men om dei selde armband på Strondi eller ikkje, og om dei var over eller under 13 år.<sup>15</sup>

## Posisjoneringar og utfordringar ved feltarbeidarrolla

Rabinow skriv i boka *Reflections on Fieldwork in Morocco* om fråveret av nøytrale rollar som ei stor utfordring for antropologen i felten (1977). Personlege eigenskapar og relasjonar spelar inn, og antropologen kan endåtil umedvite vera involvert i lokale politiske og sosiale skiljelinjer heilt ifrå starten (ibid.). Å arbeida med rollemedvitet er til hjelp når ein skal analysere relasjonar, posisjonar og kommunikasjon, og kan vera med på å forklara deltaking i einskilde felt og eventuell ikkje-deltaking i andre.

Ved tidlegare opphald i Dahab, hadde eg vore på lengre eller kortare ferieopphald og reflektert lite over kva eg signaliserte om tilhøyrse og identitet gjennom omgangskrinsen min. Eg var medviten om mangfaldet av etniske grupper og til dels sterke skiljelinjer mellom tilflytte egyptarar og beduinar, men hadde berre lausleg kjennskap til alle dei kategoriseringane som eg under feltarbeidet opplevde prega det sosiale landskapet. Seinare fekk eg høyra om ulike usemjer og konflikhtar som hadde tilspissa frontane mellom beduinar og egyptiske migrantarbeidarar, der somme av egyptarane eg kjende hadde vore involverte. Dahab er ein turistby, men og eit *tett samfunn*, der ”partene er meget sterkt synlige for hverandre” (Christie 1982:30), det er uråd å vera anonym og den innbyrdes tilknytninga er stor. Dei relasjonane som i fyrste rekkje gjorde at eg fekk rask tilgong til felten, plasserte meg og i det sosiale landskapet, og kan ha hatt følgjer for kva erfaringsperspektiv og krinsar eg fekk tilgong til. Bustaden vår låg i Mashraba, ein ”ny” bydel eit par kilometer frå Det Indre, på sida av dei tre sosiogeografiske landskapa hjå Aziz (2001). I Mashraba bur for det meste familiar, både egyptarar og utlendingar, men få beduinar. Saman med dotter og sambuar budde eg i eit leiligheitskompleks saman med ein egyptisk-norsk-engelsk storfamilie over tre generasjonar. Dette gav meg innsyn i ein meir privat del av livet i Dahab, og eit anna syn på beudinjentene enn kva eg sjølv gjekk inn i feltarbeidet med. På same tid hadde denne tilknytninga implikasjonar. Familien var synleg i lokalmiljøet, som eigarar av to store og populære restaurantar på Strondi. Slik vart eg delvis posisjonert i den ”egyptiske leiren”, saman med europeiske kvinner som var gifte inn i egyptiske familiar. Ein del av beudinjentene tilskreiv meg kan henda meir lojalitet til det egyptiske ”restaurantmiljøet” enn eg sjølv følte eg hadde. Etter kvart som eg synte særskilt interesse for beudinjentene og aktivitetane deira, vart tilknytninga til dette miljøet truleg mindre viktig for nokre

---

<sup>15</sup> Sjå kapittel 1 for grunngeving av alderskategoriane.

av jentene, medan det vart ”hengande” ved identiteten min for andre. Eg skal ikkje undervurdera den tilhøyrsla eg og familien min har til denne egyptiske familien. Likevel meiner eg dette var eit medvit og eit atterhald eg bar med meg under feltarbeidet.

Mange av dei fast busette utlendingane i Dahab arbeidar på hotell, surfe- eller dykkarsenter. Desse sentra rettar seg ofte mot nasjonale marknader som Tyskland, Russland og Storbritannia. Dei tilsette kjem ofte frå desse landa, og dei sosiale miljøa kring sentra er slik ofte knytt til nasjonalitet. I møte med nye folk under feltarbeidet vart eg ofte spurt kvar eg var frå, og om ”tilhørte” eit av sentra. Noko særskilt skandinavisk miljø finst ikkje. Slik sett var eg delvis posisjonert i høve til dei sosiale skiljelinene allereie frå starten, samstundes som eg kunne nyta ein viss fridom frå absolutte kategoriar.

### Umm Vilja

Den rolla som vart den mest dominerande for meg, var rolla som mor. Familien står svært sentralt i Egypt, og morsrolla er viktig. Både fedrar og mødrer får namn etter det førstefødde eller det ”viktigaste” barnet, og slik vart eg heitande ”Umm Vilja” (”mor (til) Vilja”) for dei fleste arabisktalande eg møtte. Rolla som mor til Vilja opna nye dører og letta tilgongen til felten. Dei fleste jentene var vane med mindre born, og var interesserte i å helsa på ein norsk småunge. Mykje av data og informasjon eg fekk, kom som følgje av posisjonen som mor, og ikkje av rolla som ”forskar”, i den grad ein kan skilja ut slike storleikar av subjektet. Mange av tankane mine ikring barndom og oppdraging og åtferd blant born, kom i situasjonar der eg sjølv deltok som mor, eller hendingar eg reflekterte over som mor. Merksemda mi vart og retta mot andre felt og informasjonskjelder enn eg hadde tenkt over før eg drog på feltarbeidet. Som småbarnsmor vart eg invitert i ei rekkje bursdagsselskap, *pool-parties*<sup>16</sup> og andre samlingar, der eg møtte andre mødrer med born på same alder. Eg vart for det meste kjend med vestlege kvinner som var gifte med egyptiske menn. Fleire av desse hadde konvertert til islam, og levde eit liv som i stor grad var i samsvar med det kjønnsdelte egyptiske samfunnet. Dei fleste var heimeverande medan mannen jobba, og med arbeidsoppgåver knytte til husarbeid og oppseding av born var ikkje desse kvinnene så mykje til stades på Strondi. Då dotter mi dei siste månadane av feltarbeidet starta i *el hadana*<sup>17</sup> saman med somme av borna, treftest me oftare. I starten var eg litt flau for at eg deltok i desse selskapa, eg følte dei tok verdifull tid vekk frå ”forskinga”; eg burde halda meg ute i ”felten” og ”observera”. Eg legitimerte likevel møta med at det var viktig for Vilja si sosialisering og utvikling.

---

<sup>16</sup> Selskap som vart haldne i dei private hagane til engelske småbornsmødrer som hadde oppblåsbart plaskebasseng til borna.

<sup>17</sup> Barnehagen (arabisk).

Ei stund lurte eg på å byta problemstilling frå jentene på Strondi til eit fokus på europeiske kvinner som konverterte til "islam og egyptisk familieliv", men eg gjorde det aldri, trass i at dette var nærare ein "ideell antropologisk posisjon" (Rabinow 1977:18); mange av kvinnene hadde engelsk som morsmål, altså mindre språkvanskar, dei kom opphavleg frå ein kultur meir lik min eigen enn beduinjentene, og det låg ikkje føre tydelege dominerande eller underlegne posisjonar i situasjonane.

Til mi overrasking synte det seg etter kvart at somme av beduinjentene og deltok på denne sosiale arenaen. Særleg ei av dei yngste jentene var på desse selskapa - ho kjende fleire av av dei vestlege kvinnene, og leikte med borna. I desse situasjonane var ikkje kjøpar - seljar relasjonen dominerande, slik som på Strondi.<sup>18</sup> Også ei av dei eldste jentene eg vart kjend med dukka ofte opp på desse selskapa, då ho jobba som barnepassar for europeiske og egyptiske familiar. Desse situasjonane opna for ei meir deltakande rolle for meg, me var begge der "i kraft av" borna, me passa dei ilag, og det vart naturleg å koma inn på samtaleemne som utdanning og framtida, eigne born og eventuelle giftarmål. Også på andre arenaer der eg forventa å berre møta representantar for det "ressurssterke"<sup>19</sup> egyptiske og vestlege miljøet i Dahab, dukka beduinjentene opp. Døme på dette var sirkusskule og skuleframsyningar på dei private språkskulane. Ingen andre frå det meir "fattige" egyptiske eller "beduinske" miljøet var til stade på desse arenaene, medan jentene frå Strondi sat der med ei sjølvsgd mine. Samanhengar som dette var offentlege, men utanfor turistane si rekkjevidde, og slik sett ein moglegheit til å observera jentene på ein annan arena enn på Strondi.

Rolla som mor gav meg altså tilgang til nye område for informasjon, men familierolla krev og refleksjon over ulempe (Damgaard 2003). Ved å ha med familien i felten, kom eg somme tider i ei vanskeleg stode. Det vart vanskeleg å vera spontan, til dømes kunne eg ikkje alltid ta del i utflukter på sparket. Dagen min vart delvis fastsett av rytmen til eigen familie, og eigen "kultur" og språk kunne ikkje leggjast att i kofferten. Brunost på skivene, norske songar og barnebøker, vart daglegdagse innslag under feltarbeidet. Ei anna ulempe med morsrolla var dei gongene eg deltok på ting utan dotter mi. Særleg etter at Vilja starta i *hadana* vart eg merksam på kor viktig morsrolla var blitt for feltarbeidet. Når eg var med Vilja, gav morsrolla meg rask tilgong til felten, men utan henne mista beduinjentene fort interessa. Mange me møtte hadde meiningar om oppdraginga vår, og desse innspela vart som oftast retta mot meg, sidan den praktiske barneoppsedinga vert sett på som mor sitt ansvar. Når me møtte beduinjentene vart leiken med Vilja somme tider for hard, og eg måtte passa på at eg ikkje sette til side hennar grenser i mitt driv etter informasjon og kontakt. I løpet av feltarbeidet hende det fleire gonger at Vilja klamra seg skrikande til meg ved synet av ei

---

<sup>18</sup> Deltaking på denne arenaen kan sjåast i samband med vennsrelasjonar som ressurs, sjå kapittel 4.

<sup>19</sup> Ressursar i denne samanhengen er økonomiske, materielle og utdanningsnivå.

eller fleire jenter som kom mot oss for å helsa på. ” (...) such incidents must inevitably influence the relations between fieldworkers and their informants” skriv Beyer Broch om tilfeller der born som er med foreldra i felten vert behandla hardhendt (2002:236). Born i felten som ”sosiale port-opnarar” vert somme tider overdrive, hevdar Beyer Broch, og peikar på at å ha med borna i felten òg set føringar på kven som vert informantar og kan henda vener (ibid.). Eigne oppdragsprinsipp og verdiar vart på ulike måtar sett på spel under feltarbeidet, og førte til at eg somme tider kom i klemme mellom rollane som ”profesjonell forsker og privat mor” (Damgaard 2003:82).

### **Kvinne i eit kjønnssegregert samfunn**

Til liks med rolla som mor, posisjonerte og rolla som kvinne meg i feltarbeidet. Kjønnsdimensjonen er eit sentralt og organiserande prinsipp i det egyptiske samfunnet (Wikan 1996:183). Som kvinne fekk eg tilgang til ei hushaldssfære mellom anna hjå nokre egyptiske naboar på ein måte eg ikkje ville ha fått som mann. Eit fokus på beduinjentene ville og vore omlag umogleg hadde eg ikkje vore kvinne; trass i at jentene omgåast vestlege menn som turistar, er dei meir varsame i denne omgangen. På same tid gjorde statusen som ikkje-muslimsk, vestleg kvinne at eg kunne ha ein delvis kjønnsnøytral posisjon på ein stad med tilstadevere av, og kjennskap til eit mangfald av grupper og kjønnsrollemønster. Slik var det og i mange høve mogleg for meg å få tilgong til meir ”mannlege” sfærar. Denne dobbelheiten kan likevel vera problematisk; det å vera ”verken-eller” eller ”både-og” kan gjera det vanskeleg å få ”fullstendig” tilgong til eit område (Wikan 1996:190). For meg var denne problemstillinga tilstades under heile feltarbeidet, sidan det fanst ei rekkje aktivitetar og relasjonar eg kunne gå inn i, til dømes som badande turist, i eit kvinnefellesskap med muslimske småbarnsmødrer eller som kamerat med egyptiske migrantarbeidarar.

Ei slik utgreiing ikring rollar og posisjonar kan kanskje synast uturvande, sidan posisjonering ikkje er til å koma i frå med deltakande observasjon som metode. For meg er dette likevel viktig, for å understreka at denne oppgåva fortel ei side av saga om jentene på Strondi. Eg har hatt eit fokus på den offentlege arenaen, og i stor grad lete jentene sine stemmer få lyda høgast. Ved ikkje å ta del i familien som sosial arena, har eg ikkje fått korrigert jentene sine framstillingar om familierelasjonar eller maktforhold frå andre familiemedlemmer. På den andre sida har mi tilknytning til eit egyptisk miljø gjort at eg har fått høyra og oppleve eit tredje syn på beduinane. I litteraturen eg har lese om mzeinaene i Dahab, er Egypt stort sett nemnd i samanheng med statlege og byråkratiske krefter som grip inn i, og freistar å kontrollera, beduinane sitt liv. Eg har funne lite litteratur om dei egyptiske migrantarbeidarane, som jobbar i alle ledd i både turistnæring, handel og offentleg sektor.<sup>20</sup> Dei lever og bur ved sida av beduinane, og mange jobbar på Strondi der jentene sel armband. Historiane

---

<sup>20</sup> Med nokre unntak, sjå t.d. Abdella 2007.

deira, og mine observasjonar av samhandling på Strondi, har òg prega mi analyse. Dei viser eit syn på beduinjentene frå signifikante andre på denne offentlege sosiale arenaen, og representerer ”den andre sida” i narrativa om ”dei og oss” eg fekk høyra frå jentene. Dei egyptiske migrantarbeidarane sine framstillingar stod ofte i sterk kontrast til biletet av eit utbytta urfolk trengt mot marginane i sitt eige land – eit bilete som ofte renn ein i hug når det er tale om at eit majoritetsfolk går inn i ein minoritet sine landområde.

Desse posisjoneringane og vala har altså saman gjort at eg vel å sjå på Strondi som sosial arena, og dei posisjonane som vert konstruert der. Også andre rollar har vore styrande for kva data eg har samla inn, mellom anna er det nærliggjande å tru at framstillingane frå jentene om framtidsplanar ikring skulegang og utdanning er prega av min posisjon som kvinne under utdanning. Turistrolla prega det fyrste møtet med nokre av jentene. Dette var ei rolle som gav meg tilgang, men gjorde det og vanskeleg å bli kvitt stempelen som rik vesteuropear. Dette vil eg koma nærare inn på når eg ser på korleis vennskskapsrelasjonar og -diskursar vert nytta som både salstriks og ressurs.

## Språket

”Kva med språket si rolle, og kva med fallgruvane dersom me ikkje lærer det – og lærer det sær bra?” spør Wikan (1992:464, mi oversetjing) i teksten *Beyond the Words: The Power of Resonance*. Å snakka folk sitt språk, å ha eit rikt ordforråd og å kunna tolka nyansane i språket er ein viktig del av feltarbeidet. Kunnskapane mine i egyptisk-arabisk var fattige då eg reiste på feltarbeid. Eg tok timar hjå ein egyptisk språklærer, og etter kvart kunne eg føra enkle samtalar på arabisk. Det meste av samtalan gjekk likevel føre seg på engelsk. For mange av dei egyptiske migrantarbeidarane eg møtte hadde engelsk vorte eit ”andrespråk” som dei nytta mykje i kvardagen og meistra svært godt. Einskilde snakka endåtil meir engelsk enn arabisk, og somme eg møtte hadde nærast slutta å skriva arabisk til fordel for engelsk. Samtalar som ikkje går føre seg på morsmål kan likevel ha følgjer for forståingar av nyansane og det tvibotna som ligg føre i språket. Dei fleste beduinjentene snakka godt engelsk, men ordforrådet var kan henda avgrensa til visse samtaleemner. I somme situasjonar fungerte dei mest engelskkunnige som tolk, og tok opp att arabiske samtalar for meg på engelsk. Slik kunne folk til dels styre kva av samtalan eg fekk med meg. ”Whenever an anthropologist enters a culture, he trains people to objectify their life-world for him”, skriv Rabinow (1977:119) og denne objektiviseringa vert kan henda endå meir tydeleg når ein ikkje snakkar folk sitt språk.

Engelsk er i stor utstrekking det rådande språket på Strondi, og ofte nyttar servitørane og beduinjentene arabisk som det eg vil kalla eit ”bakhandsspråk”; eit språk dei nyttar for å gje



meldingar til kvarandre, meldingar som ikkje alltid er meinte for turistane sine øyre. Etter kvart, då eg kunne plukka opp noko av dette meiningsinnhaldet, fekk det blanda mottaking; ”*You know to much!*” vart eg fortalt fleire gonger. Beduinjentene var ikkje så interesserte i å snakka arabisk med utlendingane. Dette kan delvis skuldast det ofte dårlege nivået på arabisk utlendingane snakka, men kan henda ynskte dei og å halda på fordelen med å snakka eit ”hemmeleg språk”. Dei uttrykte og at dei ynskte å øva seg på engelsken. Beduinjentene snakka både den lokale beduindialekten og egyptisk-arabisk, ”cairene-style”, og hadde slik enno eit ”bakhandspråk” andsynes dei egyptiske migrantarbeidarane, som ofte hadde vanskar med å skjønna beduinane sin dialekt.

Wikan talar for å streva etter ein resonnanse med folk ein møter, og å leita etter likskapane heller enn det eksotiske og framande (1992). I staden for å høyra på språket i seg sjølv, må ein lytta etter kva folk seier og føremålet med det dei uttrykkjer. ”Going beyond the words” kallar Wikan dette (1992:466), ein må freista å få tak i kva folk vil fortelja ein om liva sine. Ein skal ikkje nedvurdera nytta av gode språkkunnskapar, men samstundes er det ”perhaps even a time when one might bless oneself lucky not to have words to get in the way of one’s senses or intuitions.” (1992:470). Dei manglande arabiskkunnskapar sette avgrensingar for kva data eg samla inn, men eg vonar likevel eg har kome fram til ei viss resonnanse med dei eg møtte.<sup>21</sup>

## Etiske ettertankar

Under feltarbeidet freista eg heile tida å vera tydeleg på at eg var student og at eg skulle nytta erfaringane og observasjonane frå tida i Dahab i ei oppgåve i sosialantropologi. Eg innhenta ikkje sensitive opplysingar i løpet av feltarbeidet, men somme av samtalane var fortrulege og omhandla tema som ekteskap og framtidsplanar. Alle informantane mine er anonymiserte og eg skriv på norsk.<sup>22</sup>

I den nyare forskinga ikring born og barndom, er det kome ein debatt om det krevst særlege etiske omsyn i forskinga i og med born. På den eine sida står synet om at forskarar som vaksne har eit særskilt ansvar ovanfor born som forskingsdeltakarar, grunna born sin sårbare posisjon. På den andre sida finst ein etikk om born som fullt ansvarlege individ som sjølve kan taka vare på eigne interesser (Kampmann 2003:177).<sup>23</sup> Denne dobbeltheita må ein akseptera, og freista å balansera

---

<sup>21</sup> Eg ynskjer ikkje med dette å føreslå at Wikan ikkje har store språkkunnskapar, eller at ho slær ein parentes om språket i sine arbeid. Heller ikkje vil eg lata att augo for diskusjonen som finst kring resonnanse-omgrepet, trass i at eg ikkje har gått nærare inn på diskusjonen i denne avhandlinga.

<sup>22</sup> Ingen av dei avbilda personane er informantar eller omtala i oppgåva, og eg har fått tillating til å nytta bileta.

<sup>23</sup> Kampmann definerer ikkje ”born” i høve til alder, og er soleis representativ for mykje av litteraturen eg har lese kring

mellom å godkjenna born som tilreknelege, på same tid som ein opnar for at born kan henda inngår i visse maktrelasjonar som krev særskilte omsyn. Dette spørsmålet spelar dessutan attende på innsiktene frå den nye barndomsforskinga og synet på born som kompetente sosiale aktørar i eige liv, som er mykje argumentasjonen i denne avhandlinga kviler på. I tillegg må ein opna for alle dei individuelle skilnadane, då mange vaksne heller ikkje er i stand til å taka vare på eigne interesser.

Mange av beduinjentene hadde kjennskap til antropologar som hadde gjort feltarbeid i Dahab tidlegare (Kristensen 2006), og var dessutan vane med turistar som stilte spørsmål om alle slags sider av livet deira. Mitt inntrykk var at dei svarte rutinert på dei spørsmåla dei ville, og gav ofte svar dei var tente med, til dømes om det eksotiske beduinlivet.<sup>24</sup> Dei syntest ofte likesæle med at eg skulle nytta informasjonen i ei oppgåve, men eg var likevel oppteken av å understreka formålet mitt.

Kjenneteiknande for den antropologiske metoden er at den stadig vert tilpassa etter kvart som feltarbeidet skrur fram, feltarbeidaren må finna ein sti gjennom det sosiale landskapet.

Forskingsspørsmålet, metoden og feltarbeidaren sjølv endrar seg i prosessen avhengig av konteksten, og desse endringane saman med feltarbeidaren sine refleksjonar er med på å konstruera data (Meinert 2003:162). På grunn av den omskiftelege metoden, og samanviklinga av forskar, metode og felt, er det naudsynt at feltarbeidaren gjer greie for gangen i feltarbeidet for å etablera eit vitenskapleg evalueringsgrunnlag (ibid.). I følgje Sanjek kan etnografien syna validitet gjennom ei grundig skildring av stien ein har følgd og skildringar av kva val ein har teke både i feltarbeid og i skriveprosess (i Stewart 1998). I den metodiske utgreiinga har eg freista å synleggjera den stien eg har følgd for å finna fram til dei data eg nyttar og konklusjonane mine. Vidare i analysen vil eg nytta utdrag av feltnotat saman med teorien, for å syna korleis eg fortolkar mine data.

---

barneforsking. Dette må truleg sjåast på bakgrunn av problemet med alder som ein spesifikk vestleg kulturell målestokk, og alderen si relative tyding.

<sup>24</sup> Meir beduinidentitet som ressurs og formålstenelege svar vil eg koma attende til seinare i oppgåva, mellom anna når eg ser på jentene som kompetente seljarar.

## KAPITTEL 3: ARBEIDANDE BORN

Jentene på Strondi sel armband, smykke og nøkkelringar til turistane. I løpet av feltarbeidet observerte eg at fleire av dei var på Strondi nesten kvar dag, og ofte størstedelen av dagen. For mange av familiare er bidraget frå armbandsalet naudsynt for at hushaldet skal gå rundt økonomisk. Born som arbeidar er eit omstridd emne, og eg vil i dette kapitlet sjå på arbeidet jentene gjer i lys av ulike tilnærmingar til born og arbeid. Fyrst vil eg skildra armbandsalet på Strondi, før eg kort presenterer noko av den nyare barndomsforskinga. Denne forskinga reiser fleire problemstillingar, slik som faren for homogenisering av born som kategori. Det særlege fokus på born og barndom i seg sjølv har eit særleg vestleg kulturelt og historisk utspring, men tener likevel som eit godt utgangspunkt for studiar om born som arbeidar. Fokuset på ulikskapar kring førestillingar om born og barndom har utfordra det notidige vestlege synet på barnearbeid, og har ført til ei meir mangfaldig forsking på dette området.

Eksisterande hierarki og maktrelasjonar i beduinsamfunnet er avgjerande for posisjonen til jentene på Strondi, og i verdsettjninga av arbeidet dei gjer. På bakgrunn av alder og kjønn kan ein hevda at jentene havnar nedst i dette hierarkiet. Likevel argumenterer eg for at jentene er kompetente sosiale aktørar, som har påverknadskraft, både på sin eigen posisjon på Strondi som sosial arena, og på samfunnet rundt dei. Dei er og deltakarar i eit familiefellesskap, og armbandsalet må sjåast på som eit positivt bidrag til dette fellesskapet, ikkje berre som utnytting av arbeidskraft.

### Armbandssalet

Medan eg var på feltarbeid våren 2010, var det om lag tjue jenter som eg vil karakterisera som "faste" seljarar på Strondi, frå 6-18 år. Kring høgtider og fridagar, som til dømes den kristne påskehøgtida og den egyptiske vinterferien, var det fleire turistar i byen og fleire jenter som var ute og selde. Etter kvart som det vart varmare og det nærma seg høgsesong, som i Dahab er april/mai, vart det og fleire jenter som var ute med arbanda. Jentene har sine "faste" område dei held seg til. Til dømes var det nokre som alltid var ved badeområdet Lagoona<sup>25</sup>, medan ei anna gruppe stort sett

---

<sup>25</sup> Ei lagune og badeområde utan bygningar. På den eine sida av laguna er det fri ferdsle, medan det på den andre sida er ei tillaga sandstrand, reinska for stein og søppel, der dei store hotellkjedene som Hilton og Swiss Inn ligg. På dette området er vakter, som syter for at ingen "uvedkomande" tek seg inn og uroar turistane i soltilbedinga. Blant desse uvedkomande høyrer beduinane i høgste grad til.

var i Blue Hole, ein populær dykkedestinasjon eit stykke vekke frå byen. Dei jentene eg vart kjend med, dei ”faste” seljarane, heldt seg langsmed Strondi i området Masbat – Light House, og gjekk på Strondi heile året. Jentene kjenner kvarandre godt, og dei kjem ofte frå dei same familiare. Dersom ei jente går på Strondi og sel armband, er det store sjansar for at òg systrene og kusinene hennar gjer det, eller har gjort det tidlegare. Slik går armbandseljinga delvis i arv, og dei eldste jentene lærer opp dei yngre.

Dagane med armbandsal er ikkje alltid like. Når jentene dukkar opp og kor lenge dei blir er avhengig av veret; om det er mykje vind eller ikkje, om dei er på skulen den dagen og om det er høg- eller lågsesong for turistane. Dersom det er varmt og lite vind, er det mange av turistane som tek frukosten sin ved ein av uterestaurantane langs strandlina. På slike dagar møter og jentene tidleg opp, fleire er på plass klokka ti om morgonen. Jentene går somme tider åleine, men ofte er dei to og to, eller går saman i små grupper på tre til fem. Dei ulike samansetjingane er ikkje statiske, og jentene er snare til å dela seg opp eller samlast alt etter kva dei oppfattar som teneleg i høve til turistmassa. Jentene har smykka i gjennomsiktige plastposar, ofte i ei veske dei ber over skuldra. Dei sel ulike typar armband, men enkle bomullsarmband dei sjølve eller eldre systre og mødrer lagar heime er det vanlegaste. Jentene har som oftast med seg nokre garnnøste i posen eller i veska, dersom turistane vil velja farge sjølve og få armbandet laga på staden. Desse armbanda er dei same som ein kan finna hjå gateseljarar i store delar av verda, og dei kom til Dahab saman med dei fyrste ryggsekkтуристane (Aziz 2001). Nybyrjarane, dei yngste jentene på Strondi, sel ofte berre bomullsarmbanda, medan dei litt eldre har armband, halskjeder og nøkkelringar av plastperler i tillegg. Somme tider er det mødrene deira som har laga desse perlesakene òg, men sidan det er ein tidkrevjande produksjon, kjøper mødrene oftast smykka frå omreisande handelsfolk som kjem med lastebilar til Assalah. Dersom turistane spør kven som har laga armbanda, er svaret alltid det same; ”my mother”.

For bomullsarmbanda kan jentene få 3-20 LE<sup>26</sup> (omlag 5 – 25 NOK), avhengig av kor kjende turistane er med prisnivået i Dahab, og kor dyktige seljarar jentene er. Perlearmbanda kan gå frå 5 LE og opp til 30. Kor mykje jentene kan tena på ein dag er svært varierende, men på gode dagar kan dei tena 150, opp mot 200 LE dagen, på ein vanleg dag mellom 10 og 50 LE. Til samanlikning tek taxisjåførane, fedrane til mange av jentene, mellom 10 og 20 LE for ein tur i Dahab. Ei dagsinntekt varierar stort òg for taxisjåførane, avhengig både av hell og sesong, men somme dagar kan jentene tena like mykje som, eller meir enn, sjåførane. Også samanlikna med dei egyptiske

---

<sup>26</sup> Egyptiske pund

migrantarbeidarane som er tilsette i restaurantane og kafeane, kan jentene tena godt på armbandsalet; dei arbeidarane som er lågast på rangstigen, tener ofte ikkje meir enn 1200 LE i månaden.<sup>27</sup> Pengane jentene får frå salet puttar dei i veska eller i lomma. Ofte tek dei eldre jentene seg av storparten av pengane for dei yngre, for å passa på at desse ikkje misser dei. Somme gonger protesterer dei yngre jentene, og hevdar at dei eldre ”*steal my money*”, medan dei eldre jentene trekker på skuldra og seier ”*she ’ll loose them, I’ll give them to my mother*”. Alle jentene eg snakka med sa at dei gav pengane til mor, men at dei fekk behalda noko sjølve til mat og snop. Aziz hevdar mødrene nyttar pengane til å ” (...) pay of her debts (...)”, som dei har opparbeida seg ved å kjøpa konsumvarer frå dei omreisande kjøpmennene, eller ” (...) save towards new clothes for the feasts” (2001:128). I følgje Aziz må jentene på Strondi tena pengar for å betala for mødrene sine nye konsumvanar, vanar som er eit resultat av marginaliseringa og isoleringa beduinkvinnene har opplevd gjennom å bli fast busette og avhengige av turistnæringa.<sup>28</sup> Gardener på si side hevdar at i dei fleste tilfella får jentene behalda det dei sjølve har tent, unnataket er dei tilfella der hushalda er i ein vanskeleg økonomisk situasjon (2000). Kristensen peikar derimot på korleis jentene sine inntekter er ei viktig støtte i familiar som har lite og/eller svingande inntekt (2006). Mødrene er ofte dei som er ansvarlege for dei daglege innkjøpa til hushaldet, og difor går pengane til dei. Dette stadfesta ”mine jenter” òg då eg spurde dei; mødrene brukte pengane til å kjøpa mat, klede til syskena og så vidare. Aziz hevdar dei økonomiske bidraga frå døtrer til mødrer er med på å skapa ein hemmeleg økonomi, der fedrane ikkje får ta del (2001:128). Ofte ynskjer fedrane heller ikkje å ta del i denne økonomien, sidan det at døtrene er på Strondi kan vera skamfullt for familien, og i det tette samfunnet synleggjera at far ikkje strekk til i rolla som autoritetsperson og forsørgjar. Ein slik allianse mellom born og mødrer treng likevel ikkje vera særmerkt for mzeinabeduinane eller ein konsekvens av samhandling med turistindustrien i Dahab. Det kan og vera eitt av mange uttrykk for ein kjønnssegregert kultur, slik Wikan syner i sine arbeid frå fattige bydelar i Kairo (2006).<sup>29</sup> Barneoppseding er primært mor sitt ansvar, og sidan far oftast har jobb utanfor heimen, medan mor styrer heime, er det henne borna får den næraste kontakten med. Borna vert mor sine allierte, og tek hennar side i konflikhtar med far. Saman har dei løyndomar for han. ”Mor er livets holdepunkt, far er upålitelig. Dette skyldes ikke bare egenskaper ved far, men òg hvordan mor velger å understreke

---

<sup>27</sup> Merk at dette er lønningane i Dahab. Lønningane i turistindustrien på Sinai er monaleg høgre enn i andre delar av Egypt.

<sup>28</sup> ”The Mzeina Bedouin women spend hours in front of the television that bombards them with commercials about various consumer items (...) Possession of items other than the flocks has come a novelty and a sign of status, and Bedouin women aspire to possess such items.”, skriv Aziz (2001:126), og hevdar at desse kvinnene, som no er økonomisk avhengige av mennene og følgjeleg ikkje har pengar til slikt konsum, betalar varene på avbetaling og set seg i gjeld.

<sup>29</sup> ”Vi forteller ham ingenting! I denne familien, som i så mange andre, står mor og barn i en koalisjon mot faren. Det gjelder å holde på hemmeligheter overfor ham, ty til nødløgn eller hvit løgn om det trengs, føre ham bak lyset om det er nødvendig – for husfredens og barnas skyld.” skriv Wikan (2006:43) i ei skildring frå ein familie i eit av fattigkvartera i Kairo.

hans egenskaper” skriv Wikan (2006:143). Slik kan det oppstå ein måte å snakka om far spesielt, og menn generelt, som jentene lærer av mødrene sine. Denne diskursen kan og vera kontekstavhengig; i andre høve kan det vera eit anna, mindre devaluerande, repertoar som vert nytta når ein snakkar om menn.

## **Barnearbeid?**

Som nemnt i førre kapittel, varierer førestillingar om born og barndom både historisk og på tvers av kulturelle samanhengar, og barndom vert fortolka ulikt på ulike lokalitetar (Gulløv og Højlund 2003). Innanfor forskinga ikring born vert det tala om eit ”nytt barndomsparadigme” (James, Jenks & Prout 1999), der born vert framheva som kompetente, sjølvforvaltande og deltakande. Dette paradigmet bryt med tradisjonelle utviklingspsykologiske skildringar av born, der barndomen er eit forstadium til det vaksne livet, og der barnet vert forstått i høve til kor langt det er kome på utviklingsstigen. I det nye paradigmet identifiserer sosiologane James, Jenks & Prout fire ulike diskursar med kvar sine oppfatningar av omgrepa barn og barndom – mellom anna som ein sosial konstruksjon med fokus på korleis born sine vilkår konstant vert skapt, og omskapt, av oppfatningane som vert konstruert i samfunnet elles (1999:35-52). Eg vil ikkje fordjupa meg i diskusjonane innanfor forskning ikring barn og barndom, men likevel kort ta føre meg nokre av problemstillingane paradigmet fører med seg. I den nye barndomsforskinga har ein mellom anna stilt seg kritisk til omgrepa sosialisering og utvikling. Innanfor utviklingspsykologien har desse, i følge Gulløv og Højlund, representert eit syn på born som avhengige og mottakande individ heller enn medansvarlege og deltakande (2003:55). I dei nye barndomsdiskursane skal barnet derimot forståast som ”en person, en status, en handlingsadfærd, en række af behov, rettigheder eller forskjelligheder – kort sagt som en social aktør” (James, Jenks & Prout 1999:290). At dei eldste jentene på Strondi lærer opp dei yngre, syner derimot at det nettopp går føre seg ei sosialisering: ei rekkje dugleikar skal lærast, slik som å selja, gissa nasjonaliteten til turistane, språk, verbale dugleikar, sjølvstendig åtferd og så vidare. Maynard og Tovote (2010) har peika på korleis samhandling born i mellom i mange kulturar er meir dominerande i kvardagen enn born-vaksen-samhandling. Som ei naturleg følge går mykje av læringa føre seg mellom sysken og jamnaldrande. Her inngår både kognitive dugleikar, leikar, arbeid eller normativ åtferd, slik som på Strondi i Dahab. Munroe og Gauvain (2010), som skildrar kryss-kulturelle studiar av læring og sosialisering, peikar og på spenninga mellom dei to tilnærmingane til born og utvikling. Dei etterlyser i staden ei tilnærming sentrert rundt borna sjølve, for å få ei breiare skildring av born si læring og sosialisering. Ei slik tilnærming kan syna korleis borna vel mellom, og er med på å skapa, ulike lærings- og

sosialiseringmåtar (ibid.:51). Eit anna problem med kritikken frå det nye barndomsparadigmet, er at formåla med studiane innanfor utviklingspsykologi og sosiologi er svært ulike. Trass i den velgrunna skepsisen mot alder som ein universell målestokk, kan ein difor ikkje avfeia alle studiar som trekkjer samanhengar mellom psykologisk utvikling og alder. Den nye barndomsforskinga opnar likevel for noko eg ynskjer å ta med meg vidare i avhandlinga; eit større fokus på borna sjølve, deira oppfatningar, og dessutan barndomen sin relative karakter. Likevel er det viktig å koma i hug at òg den nye forskinga og førestillingssystemet er situert i ei spesifikk, vestleg samfunnsvitskapleg forståing av barn og barndom.

Born skal i den nye diskursen altså forståast som sosiale aktørar. Dette er eit perspektiv eg vil ta med når eg ser på beduinjentene som sel armband på Strondi i Dahab: born som handlande, kompetente sosiale aktørar som vert skapte av, men òg skapar omgjevnadane sine. Med *kompetente sosiale aktørar* ynskjer eg å syna korleis borna meistrar dei sosiale omgjevnadane sine og deltek i meiningsfulle sosiale handlingar (*action*) innanfor gitte samhandlingskontekstar.

Kompetanseomgrepet hentar eg frå Hutchby og Moran-Ellis (1998:16), som til liks med James, Jenks og Prout talar for å studera born ut i frå det nye barndomsparadigmet. Å studera born som kompetente sosiale aktørar føreset eit syn på barndom som ein dynamisk arena for sosial handling, ein arena med maktkampar, omstridde meiningar og stadig forhandla relasjonar. Dette tyder ikkje at ein skal oversjå dei maktrelasjonane som finst mellom born og vaksne eller mellom andre grupper i samfunnet, men ha eit syn på born som *både* avgrensa av og handlande, innanfor og ovanfor, dei gjeldande strukturane (ibid). Kompetanse i denne tydinga skal ikkje forståast som ein eigenskap hjå einskildmennesket eller meistringa av konkrete oppgåver, men heller noko kontekstuellt og relasjonelt; ”a practical accomplishment in the ordinary circumstances of everyday life” (Hutchby & Moran-Ellis 1998:22). Born sine kompetansar vert skapt ”her-og-no”, ut i frå deira evne til å handla innanfor dei strukturelle rāmene som finst i dei sosiale arenaene dei oppheld seg i. Hutchby og Moran-Ellis kallar desse ulike sosiale kontekstane for *arenas of action*, stader der ein kan plassera born sine kompetansar empirisk:

Children are not simply ”socialized” by their involvement in family rules and structures: the family order is an arena of action whose rules and structures themselves represent resources which children competently manipulate in dealing with others’ agenda and working out their own (1998:18)

For beduinjentene i Dahab kan familieheimane utgjera ein slik *arena of action*, medan skulen og Strondi utgjer andre. Slik kan skiljet mellom desse aktør-arenaene til dels gå saman med skiljelinene mellom dei tre sosiogeografiske landskapa hjå Aziz (2001), Strondi, Det Indre og

Vegen.

Den nye barneforskinga har og påverka forskinga ikring born og arbeid, mellom anna kravet om å lata dei arbeidande borna som kompetente sosiale aktørar sjølve vera kjelder til nye kunnskapar på området. Eit radikalt syn vert hevda av Olga Nieuwenhuys (1994), som har skriva om born og arbeid blant fattige familiar i Kerala i India. Ho angrip dei gjeldande førestillingane om barnearbeid, og meiner at det moderne vestlege samfunnet reint ideologisk har skilt ut born som ein kategori som vert utestengt frå verdiskapinga (1996:237-238). Gjennom vestleg lovgjeving, som vaks fram under industrialiseringa i Europa, vert barnearbeid definert som lønna arbeid utført av born under ein viss alder. Barnearbeid i slik forstand vert rekna som uønskt, men denne definisjonen inkluderer ikkje alle dei aktivitetane mange born verda rundt utfører, slik som husarbeid, barnepass, arbeid i familieverksemdar, gatesal og så vidare. Så lenge desse aktivitetane ikkje er i strid med barndomsidealane i industrisamfunna, som sosialisering og skulegong, vert dei ikkje rekna som upassande, hevdar Nieuwenhuys (1994, 1996). Dette har sett born i den tredje verda i ei utsett stilling for utnytting, noko antropologien må ta sin del av ansvaret for gjennom romantiseringa av desse borna sitt arbeid som sosialisering og "learning by doing". Ei slik nedvurdering av arbeidet deira, øydelegg borna si moglegheit til agens i verdiskapinga hevdar Nieuwenhuys (1996). Ho syner korleis jentene i dei fattige familiarne i Kerala utførte ei rekkje oppgåver og plikter i heimen, slik som husarbeid og barnepass, men at dette vart omtalt som "hjelp" og ikkje som arbeid, trass i at dette arbeidet var avgjerande for familiarne si daglege overleving. Desse jentene var del av eit hierarki basert på både kjønn og alder, som gjorde at verdien av arbeidet deira vart nedvurdert, og som sette dei i ein underlegen posisjon i familien (1994).

Dersom ein følgjer Nieuwenhuys, kan ein sjå liknande trekk hjå jentene som sel armband på Strondi i Dahab; trass i at pengane som kjem frå armbandsalet er avgjerande for hushaldsøkonomien, omtalte mange mødrer armbandsalet som "hjelp" heller enn "arbeid" på same måte som dei òg omtalte andre arbeidsoppgåver jentene utførte, slik som plikter i huset (Kristensen 2006). Ofte vart jenter som gjekk på Strondi kalla ulydige, "crazy" eller "lazy" sidan dei oppheldt seg på Strondi istadenfor å vera heima og hjelpa mødrer og eldre systre. Denne nedvurderinga må sjåast i samanheng med tradisjonelle hierarkiske strukturar hjå mzeinabeduinane.

## **Hierarki og arbeidsdeling hjå mzeinabeduinane**

Prosessen med fast busetjing og deltaking i turistindustrien har ført til store endringar for mzeinabeduinane. Desse endringane er somme tider brot på dei tradisjonelle organiserande



prinsippa, men oftast verkar dei saman med desse, og skapar nye råmer for tilværet. Det same skildrar Abu-Lughod (1999); dei tradisjonelle prinsippa som har organisert levestiltinga til Awlad 'Ali står framleis sterkt, men tek andre former i den nye konteksten. For mzeinaene har deltakinga i turistnæringa og auka avhengigheit av pengeøkonomien mellom anna ført til større lagdeling. Turistindustrien er, som tidlegare synt, ein sårbar økonomi i regionen, og mykje av arbeidstilgangen er avhengig av både sesong og større svingingar i marknaden. Familiar som selde eigedom til investorar på eit tidleg tidspunkt har difor gjeve slepp på store verdiar. Mange av dei som hadde is i magen og i dag sit på verdifullt land, kan inngå gode sals- eller leigeavtalar, og er i samanlikning velståande. Dette har ført til ein større økonomisk polarisering.

Ideala om likskap og autonomi svært viktige i beduinane sin retorikk og ideologi, hevdar Abu-Lughod (1999). Dei store ulikskapane i velstand, status og autoritet internt i stamma står tilsynelatande mot desse ideala, og denne motsetjinga – mellom fridomideala og røynda med ujamn status, vert forklart med ein familieanalogi (ibid.:80-84).<sup>30</sup> Slik vert alle ujamne relasjonar utanfor familien forklart utifrå førestillingane om ujamne relasjonar innanfor familien, som fungerer som ein modell for den hierarkiske ordninga av samfunnet. Med denne familieanalogien har dei sterke og mektige ansvar for dei små og svake, slik ein far har plikter og ansvar ovanfor borna sine. Potensielle konflikter i ujamne relasjonar vert nedtona, kjærleiken som kjenneteiknar familieband vert framheva i staden for rein dominans versus underordning (ibid.:81). Særleg relasjonen mellom far og son vert nytta som analogi for andre ujamne relasjonar, mellom anna for relasjonen mellom dei eldre og yngre i stammen, og senioritet er eit svært viktig organiseringsprinsipp. I følgje Abu-Lughod er autoritet noko som skriv seg frå moralsk fortjeneste, og ikkje frå maktbruk eller ein tillagt posisjon. Autoritet er altså noko ein både kan oppnå og mista, og her bryt analogien til slektskap saman (ibid.:85). Innanfor familien er nemleg rollane, og rettane og pliktene som følgjer med desse, meir eller mindre fastsette, motsett den større fleksibiliteten som finst i samfunnet i sin heilskap (ibid.). Det sosiale hierarkiet som gjev kvinnene ein sekundær status, vert rasjonalisert av ein moralsk diskurs om ære og sømd (ærbarheit). Kvinnene er moralsk underlegne, mellom anna på grunn av sin avhengige posisjon, tilknytninga til reproduksjon, og si svakheit. Dette står i sterk kontrast til verdiane knytte til ideala om autonomi og fridom frå dominans. Friviljug underordning av ”dei svake” (til dømes kvinnene) under autoritetane (til dømes mennene), er ei av løysingane på denne motsetjinga (ibid.:33).<sup>31</sup> Segregering mellom kjønna er ei anna løysing; ved å minimera kontakten mellom individ med ulik status, avgrensar ein tida ”dei svake” får eksponert sine manglar

---

<sup>30</sup> Ulikskapar i velstand og sosial lagdeling hjå mzeinabeduinane, og korleis dette kjem til syne blant jentene på Strondi, skal eg koma attende til i neste kapittel.

<sup>31</sup> *hasham*; meir om dette omgrepet i kapittel 5.

i høve til ideala om fridom og autonomi. Tradisjonelt hjå Awlad 'Ali er det mennene som både tek seg av oppgåvene som skaffar pengar til hushaldet, og som eig og kontrollerer ressursane. Kvinnene sine oppgåver komplementerar mennene sine; dei utnyttar og vedlikeheld dei ressursane mennene eig, lagar mat, føder og passar born.

Mykje av dei same kodane og ideala ikring kjønnssegregering, kvinner sin status og sosial hierarkisk orden gjeld for mzeinabeduinane. På grunn av migrantarbeid og soleis mykje fråvere frå familien, var det likevel kvinnene som rådde over kvardagslivet i leiren. Som synt tidlegare har dei store strukturelle endringane ført til at mzeinakvinnene sin status er endra; frå å vera sjølvforsynte produsentar har dei i stor grad vorte forbrukarar. Trass i at mange familiar framleis held ein liten geiteflokk og nokre høner, utgjer ikkje dette nokon stor del av økonomien, og størstedelen av maten vert kjøpt av dei pengane mannen, som hovudforsørgjar, kjem heim med. Kvinnene sine plikter er knytte til heimen, og er slik det som vert rekna som ikkje-produktivt arbeid. Det finst lite kjelder som omtalar borna si rolle eller det sosio-geografiske rommet til beduinborna Sør-Sinai før turismens sitt inntog (Aziz 2001), men dersom ein ser til Abu-Lughod (1999) sine skildringar av familieanalogien hjå Awlad 'Ali, vert borna der sidestilt med dei svake i samfunnet, som treng vern frå vaksne autoritetar. Dersom ein følgjer dei tradisjonelle hierarkiske strukturane basert på kjønn og senioritet, er altså beduinjentene plasserte ”nederst på rangstigen”, til liks med korleis Nieuwenhuys (1994) forstod jentene si stilling i Kerala. Utifrå ei slik forståing gjer denne plasseringa at arbeidet dei utfører vert oppfatta som mindre verdifullt. Likevel er armbandsalet på Strondi vanskeleg å kategorisera som ikkje-produktivt arbeid, sidan inntektene, både i følge jentene sjølve og egyptiske migrantarbeidarar eg snakka med, er så avgjerande for mange av familiane. Dette peikar Aziz på (2000, 2001), og hevdar at jentene gjennom den nye rolla som økonomisk bidragsytarar har fått høve til ei sosial og økonomisk makt dei ikkje tidlegare hadde i familien.<sup>32</sup> Jentene har vorte mektigare og meir frampå, og utnyttar at dei på Strondi tileignar seg kunnskapar og dugleikar som mødrene deira ikkje har (ibid.). Dette talar i mot Aziz sin eigen påstand om Strondi som ”the workplace they long to quit” (2001:131). Dersom jentene tileignar seg ny makt innanfor familien, nye kompetansar og dugleikar ved å vera på Strondi, er det lite truleg at dei berre ynskjer seg vekk derifrå, eller at opphaldet på Strondi utelukkande er eit resultat av økonomisk tvang og utnytting frå familiane deira.

Rogoff, som ynskjer å syna korleis folk utviklar seg som deltakarar i kulturelle samfunn, og at denne utviklinga berre kan forståast i lys av kulturelle praksisar, føresetnader og vilkår i

---

<sup>32</sup> Hjå Aziz gjeld dette jentene eg kategoriserer som dei yngste jentene, sidan hennar studiar ikkje gjeld jenter over den ”ikkje-kjønna” statusen.

lokalsamfunna (2003:3), har eit anna utgangspunkt enn Nieuwenhuys. Der Nieuwenhuys fokuserer på utnytting og nedvurdering av born si arbeidskraft innanfor familiekonteksten, fremjar Rogoff *deltaking* framfor medlemskap i lokalsamfunn. Ein av dei største kulturelle skilnadane i born sitt liv er i følgje Rogoff i kva grad borna får lov til delta i, og observera, dei vaksne sine aktivitetar (2003:133). I mange samfunn deltek borna i familien sitt arbeid allereie frå dei er småborn (3-4 år). Arbeidet er ein del av det sosiale livet i familien og ikkje skilt frå det, og Rogoff syner døme på korleis born i ti-årsalderen allereie er verdsette og kompetente medarbeidarar (ibid:168). Òg Rogoff opnar for at born som arbeidar innanfor familiekonteksten kan vera utnytta, men understrekar at moglegheitene for læring, og gleda over å delta og å vera nyttig er større når ein er saman med slektningar, der ein har meir enn økonomiske relasjonar til felles. Foreldre og andre omsorgspersonar strukturerar dessutan saman med borna dei situasjonane borna kan ta del i, både i arbeidet og i det sosiale livet som heilskap (Rogoff 2003). Slik kan ein sjå armbandsalet på Strondi som eit framhald av deltaking i familien sitt arbeid. Dei yngre jentene vert lærde opp av dei eldre, både i kunsten å pruta, i engelsk og andre språk, og i ei rekkje salstriks. Dette såg eg fleire døme på, særleg gjaldt dette Fatma og Asisa, tvillingar i alderen 6-8 som nyleg hadde starta å gå på Strondi. Dei heldt seg ofte i bakgrunnen og ”observerte” når fleire jenter gjekk saman og selde, og dei eldre og meir erfarne jentene heldt eit auge med dei både i salssituasjonen, men og når dei var involverte i andre aktivitetar på Strondi. Dette var både ein kontrollmekanisme, men og ei ivaretaking, til dømes fekk eg beskjed frå nokre av dei eldre jentene at Fatma ikkje hadde lov av mor si til å sykle, sidan ho hadde velta fleire gonger og skada seg stygt. Dersom ho likevel lånte ein sykkel langsmed Strondi, gjekk ho av dersom dei andre jentene, eller eg, sa frå. Gjennom salet på Strondi bidreg jentene til familien sin økonomi, og er nyttige og viktige i hushaldet. Det er og ei deltaking i eit større arbeidsfellesskap, sidan det er eldre systrer og mødrer som kjøper eller lagar pyntesakene og lærer dei yngre opp i salskunsten.

På same tid representerer armbandsalet noko nytt – geografisk er det ikkje lenger innanfor familiekonteksten, og i samhandlinga og handelen med turistane, kryssar jentene landskap med store kulturelle og sosiale skilnader. Den nye rolla som økonomiske bidragsytarar kan gje jentene ei ny makt i familien, hevdar Aziz (2001). Nieuwenhuys (1994, 1996) etterlyser meir forskning ikring dette; born sitt arbeid i familiekonteksten og følgjene for sosiale og økonomiske tilhøve både for borna og familieane deira. Når jentene fortalde meg om armbandsalet, var dei opptekne av at dei pengane dei tente var viktige for familien. Dei omtalte salsaktivitetane som ”arbeid”, trass i at dagane på Strondi òg inneheldt mykje fritid, sosialt samvere og leik. Dei var opptekne av kompetanse; kven som selde mykje, kven som var flinke til å laga armband, og dei hadde velutvikla

salsstrategiar. Likevel er eg ikkje samd i premissane til Nieuwenhuys, som forsvarar born sin rett til sysselsetjing som ein måte dei kan forbetra den sosiale og økonomiske statusen (1996:243-245). Jentene på Strondi sine framstillingar til meg av armbandsalet, kan sjåast på som eit døme på kampen *mot* nedvurdering av arbeidet sitt, og *for* ein forbetra sosial posisjon i familien, men Nieuwenhuys sin argumentasjon synest å føresetja at born som arbeider i familiekonteksten vert utnytta per se. Slik lukkar ho tilsynelatande dørene for at born som arbeidar deltek i eit familiefellesskap, og at kjensla av å bidra og å vera nyttig i dette fellesskapet er tilfredsstillande for dei sjølve. Dersom ein ser armbandsalet som ein måte beduinjentene bidreg til familiefellesskapet på, ikkje berre på grunn av tvang men og av eigen fri vilje, opnar ein samstundes for at Strondi er meir enn ein ansvarstyngt arbeidsplass for jentene, slik Aziz framstiller den (2001). Eg meiner ei meir teneleg tilnærming til armbandsalet er å sjå at det kan famna fleire mekanismar; både eit friviljug, kulturelt strukturert bidrag til familiefellesskapet, og ei forhandling og utfordring av grenser og sosiale og økonomiske posisjonar innanfor fellesskapet. Dette kan vera noko av forklaringa på at jentene oppheld seg på Strondi - saman med til dømes opplevingstrong og nyfike på turistane. Beduinjentene stod for meg fram som synlege og kreative aktørar, som sjølve var med på å konstruera posisjonen sin på Strondi. Eg vil i neste kapittel sjå på korleis jentene utøver kompetanse mellom anna som seljarar, men òg ta føre meg andre delar av livet på Strondi enn sjølve salet. Dagane til jentene inneheld fleire aktivitetar, og ein kan spørja seg om det eigentleg er teneleg å skilja arbeid og leik, sidan særleg dei yngste jentene ikkje synest å gjera dette i særleg grad. Fyrst vil eg likevel skildra tre jenter som er representative for den større gruppa av jenter på Strondi.

## Tre jenter på Strondi

### Layla

Layla er 10 eller 11 år gamal, og ei av dei "faste" jentene på Strondi. Ho bur saman med familien sin i Lighthouse, få minuttars gange frå strandrestaurantane og den populære "dykkarspoten" midt i byen. Far hennar er "driver", han har ein pick-up som han køyrer turistar med. Pick-up er den vanlegaste forma for drosje i Dahab, og det viktigaste transportmiddelet for mzeinabeduinane. Det store lasteplanet kan frakta alt frå tungt utstyr for dykkarsentra til ein geiteflokk, eller alle familiemedlemmene på tur i ørkenen.<sup>33</sup> Layla har fem systre og to brør. To av dei eldre systrene går og på Strondi, medan dei eldste er heime, den eine er gift og har fått egne born. Layla sel mange

---

<sup>33</sup> Ein dyr pick-up er eit statussymbol, og særleg for unge gutar ligg det mykje prestisje i ein fin bil med god motor. Sjå Abu-Lughod (1999:74-76) for ei samanlikning mellom fortidas hestar og dagens pick-upar som statusobjekt, og unge menn sin identifisering med, og av, desse bilane.

armband og er svært kontaktsøkjande i høve til turistane. Ho kjenner òg godt til mange av dei fastbuande utlendingane, særleg dei engelske damene som har barn med egyptiske migrantarbeidarar. Ho snakkar godt engelsk og kan frasar både på tysk, ”skandinavisk” og italiensk. Ho fortel at ho går på skulen, men inntrykket mitt er at ho ikkje er der så mykje.<sup>34</sup> Layla er lært opp av systrene sine, og dersom ho møter ei av dei, må ho gje frå seg pengane. Mesteparten går til mora, som er heime, men ho seier ho får ”*keep some*”. Desse nyttar ho til å kjøpa potetgull, is eller brus på butikken. Jentene let dei andre smaka, men alle må bidra litt, og det hender det oppstår kranglar dersom nokon tek for mykje eller ikkje vil gje frå seg. Layla var ofte på plass på Strondi klokka 11. Andre dagar, då ho måtte hjelpa til heime eller var på skulen, kom ho tidleg ettermiddag. Inntektene for ein taxisjåfør er som nemnt svært variabel, og brørne til Layla er enno små, så det er fleire år til dei kan starta noko særleg inntektsgeivande arbeid. Familien er difor truleg avhengige av pengane døtrene får for armbandsalet.

### **Radiya**

Radiya er like gamal som Layla, og dei går ofte saman sel. Ho har ei eldre syster som går på Strondi, og to små brør som er heime med mora. Ho snakkar meir enn dei andre jentene om skulen, og om kva fag ho likar, men er framleis ei av dei ein ser oftast på Strondi. Radiya er roleg og smilande, og saman med den livlege Layla utgjer ho eit godt par. Ved å setja seg ned over lengre tid ved turistane sitt bord får dei begge selt armband til ein god pris. Til skilnad frå Layla, har Radiya ein velståande far, Nimr. Han eig landområde som ligg svært godt til, og har gode leigeinntekter på desse. Eitt av desse landområda leiger han og nokre slektningar ut til eit hotell. Gjennom egyptaren som driv hotellet har eg høyrte tale om at Nimr sit på store verdiar. Trass i faren sin tilsynelatande relative velstand, sel både Radiya og systera, og når eg spør kva dei gjer med pengane, seier dei at dei gjev dei til ”*my mother*”. Dette stadfestar kan henda Aziz sine påstandar om ein ”hemmeleg økonomi” mellom mor og barn, der delar av pengane vert nytta til å betala ned gjeld mor har skaffa seg for konsumvarer ”bak far sin rygg” (2001:126). Ein vidare diskusjon om skilnad i velstand og korleis dette spelar seg ut blant jentene på Strondi, skal eg koma attende til seinare.

### **Amira**

Amira, på 17 eller 18, er den eldste faste jenta på Strondi. Ho seier ho har vore der sidan ho var fem-seks år gamal, og ho har ei yngre syster som òg sel armband. Storesyster hennar i byrjinga av tjuetåra, gift og vart mor for fyrste gong før jul 2009. Ho gjekk på Strondi før i tida, og var den som lærte opp Amira i arbeidet. Amira er den av jentene på Strondi som snakkar best engelsk, og i

---

<sup>34</sup> Jentene på Strondi var unnvikande når eg stilte spørsmål om oppmøte på skulen, og svara ofte at dei hadde ”holiday”. For meir om skulegong og utdanning, sjå kapittel 5.

motsetnad til dei yngre jentene har ho eit velutvikla ordforråd om ei rekkje tema. Ho kjenner til det meste om dei fleste, og er vidgjeten på Strondi for sin slagkraftige replikk. Ho framstår som den største autoriteten blant beduinjentene, og grip ofte inn dersom nokre av dei andre jentene kranclar. Det går ofte dagar mellom kvar gong eg møter Amira. Ho er mykje heime og hjelper mora og storesystera, som framleis er mykje i huset til foreldra, med å passa born, vaska tøy og laga mat. Dei er ein stor familie, og mykje av arbeidet er tungrodd. Dei har eit ekstra hus dei leiger ut til utlendingar, og det er Amira sin jobb å vaska dette. I tillegg held mora ein geiteflokk og nokre høner. Somme av dei andre armbandseljarane er 14-16 år gamle, men ingen av dei faste er like gamle som Amira. *"I am the only one, the other stay in their houses"*, seier ho då eg spør etter andre jenter på same alder på Strondi. Amira er klar over at mange meiner ho er for gamal til å opphalda seg langsmed Strondi blant egyptiske menn og utlendingar, men har klare meiningar om si eiga rolle. *"This is work"*, seier ho, *"people talk, but we do nothing wrong"*. Amira er uroa for mora og tykkjer ho slit seg ut i heimen. Ho veit familien er avhengig av det økonomiske bidraget frå henne og systera, samt broren som køyrer pick-up. På ein god dag tener Amira over 100 LE. Ho veit kva dagar som gjev moglegheit til eit godt sal, og kan dei fleste salsstrategiane. Amira er stolt over å bidra økonomisk til familien, og kan verka både oppgitt og hånleg når ho snakkar om faren, som ifølgje henne arbeidar lite. Slik seier ho det ein dag eg besøkjer huset til foreldra:

*Amira: This is my mother's house. She work as much as she can. And my brother he is a driver and I work at the beach and my sister.*

*Mari: And your father?*

*Amira: Ech, you've seen him, always like this, smoking*

I mellomtida har far hennar helst på oss i det han gjekk gjennom rommet der me sat. Òg bror hans går forbi, syngjande på Bob Marley "No women no cry". Begge mennene verkar noko fråverande, og det siv ei lukt av hasjrøyk frå rommet dei kjem frå.

*Mari: Grass?*

*Amira: Grass, everything. And this one, who was just coming out, his brother, when he lies down is like this* (rullar augo bak i hovudet).

Det er mykje hasjrøyking i Dahab, både blant beduinar, egyptiske migrantarbeidarar, tilflytte utlendingar og turistar. Dette kjem dels av det som tidlegare prega byen; ryggsekkuristar og framveksten av ein "hippiekultur", men må og sjåast i samanheng med ein tradisjon for bruk av hasj i den islamske verda (Marx 2008). Somme mzeinabeduinar var tidlegare knytte til ei omfattande narkotikasmugling over grensa til Israel, og trass i strenge sanksjonar frå dei egyptiske styresmaktene, vert Sinai framleis rekna som ei relativt trygg smuglingsrute inn og ut av Egypt (ibid.). Hasjrøyking er ein del av kvardagen for mange i Dahab. Det er mykje vanlegare (hjá egyptarar og beduinar) enn bruk av alkohol, trass i at baa er forbode i Koranen. Hasjrøykinga var

likevel noko dei eldre jentene klaga over til meg om beduinar av motsett kjønn. Fedrar som røyker mykje vart omtala som "lazy"<sup>35</sup>, og det vart sett eit likskapsteikn mellom mykje røyk og lite arbeid. "They sit and smoke and talk about girls and boobs. That's what they do", seier Amira når eg spør etter dei jamgamle gutane, og kva arbeid dei har. Det er vanskeleg å vita kva ein slik påstand syner. Amira er spesielt kritisk innstilt til menn; "I can never get married,", sa ho til meg, "I would kill him the next day", men utsegnene kan og vera ein form for motstand mot dei moralske kodane som avgrensar jentene sin rørslefridom, ein motstand ho deler med fleire av jentene. Til skilnad frå beduinjentene, som må halda seg vekke frå Strondi etter ein viss alder, kan gutane ferdast der dei vil når dei vil. Mange av jentene tykkjer dette er urettvist, særleg sidan dei som små ofte har mykje meir kontakt med det mangfaldige Dahab gjennom armbandsalet enn kva dei jamnaldrande gutane har.<sup>36</sup>

Slik kan ein tolka utsegnene om menn og røyking som ei form for diskursiv motstand mot marginaliseringa av kvinnene. På ei anna side kan dette vera ein del av ein devaluerande diskurs om menn som jentene lærer av mødrene sine.<sup>37</sup> Når Amira snakkar om faren som ikkje bidreg og gutane som ikkje jobbar, snakkar ho nedsetjande om menn og menn sine eigenskapar i *motsetnad* til kvinnene, og "gode kvinneeigenskapar". Det same gjer ho i innleiingshistoria til denne oppgåva, der ho harselerer over sambuaren min sitt brødkjøp: "Men are stupid. They don't know money. Girls are more clever than boys. Next time you go". Dette syner ei anna side av den hierarkiske sosiale ordenen; ikkje alltid er kvinner sin sekundære status ei vedteka sanning. Sidan eg ikkje har studert mzeinabeduinane eller slike utsegner over lengre tid, er det vanskeleg å seia om det å snakka nedsetjande om far og eldre gutar sitt manglande bidrag er eit relativt "nytt" fenomen knytt til strukturelle endringar, eller om det er generaliserte, innlærte måtar å snakka om menn på. Likevel kan eg seia at det å referera til ting knytt til heimen som mor sin eigedom var vanleg hjå beduinjentene, slik som "my mother's house", "my mother's goats", trass i at mor og far budde saman i heimen. Det kan vera fleire grunnar til dette, men det er nærliggjande å sjå på det som eit utslag av den nære tilknytninga mellom mor og heimen, det nære og gjensidig avhengige forholdet mellom mor og døtrer, og dessutan ein kjønnssegregert kvardag med åtskilde sosiale rom og ansvarsområde. Ein kan og sjå det i samband med at mzeinakvinnene tidlegare hadde ansvar for buskapen og hushaldet, medan mennene var vekke på migrantarbeid, og at tilknytninga til heimen og buskapen framleis er sterk. Då eg var med Amira til familien sitt telt i *wadien*, var det klart at dette var mora sitt domene. Det var ho som kjende kvart einskild dyr og ho som dreiv dei ut og inn av

---

<sup>35</sup> Slik jentene på Strondi ofte sjølve vart omtalte av dei som rekna salsaktivitetane som uynskt åtferd.

<sup>36</sup> Meir om motstand i kapittel 5.

<sup>37</sup> Meir om devaluerande diskursar som borna lærer av mødrene sine, sjå "Armbandsalet", kapittel 3.

innhegninga. Far til Amira kom opp same kveld som oss, men reiste inn att til Dahab i løpet av dagen etter, medan mora var i *wadien* fleire månader i strekk. Også teltet i leiren var omtala som ”*my mother’s*”.



## KAPITTEL 4: LANDSCAPE OF WORK, LANDSCAPE OF FREEDOM?

Jentene på Strondi er medvitne om si eiga rolle som økonomiske bidragsytarar i familien, og omtalar konsekvent salsaktivitetane som arbeid. Dei har ei rekkje kompetansar som salspersonar og veit at beduinidentiteten er ein ressurs i møte med turistane. Dei knyter venskapsband som ein salsstrategi. Eg vil i dette kapitlet argumentera for at dette ikkje er eit problem, men at det stadfestar jentene som kompetente sosiale aktørar som verkar inn på omgjevnadane på Strondi. Dagane på Strondi inneheld andre ting enn armbandsalet, og eg vil diskutera om det er teneleg å kategorisera aktivitetane til jentene som leik eller som arbeid.

### Den kompetente seljar - "Buy from me!"

Jentene sjølve er opptekne av kven som er gode seljarar eller ikkje, og har ei rekkje ulike salsstrategiar. Dei kan helsingar, frasar og regler på ulike språk, til dømes kan ein nordmann møta på ein noko fritt tolka versjon av barneregla "Hoppe sa gåsa, danse sa reven". Jentene har klare preferansar når det kjem til turistane sin nasjonalitet, mellom anna vart eg forklart at "*russians are greedy and not good*" medan skandinavane ofte kjøpte og italiendarane "*give us food*" (oftast i form av turre kjeks som dei italienske turistane har med seg på bussturane frå Sharm el Sheikh til Dahab). Frasar på turisane sitt eige språk vert nytta for å skapa kontakt, og "*Hello, where are you from?*" er eitt av dei vanlegaste innleiande spørsmåla. Jentene opererer både ute i gata og inne på restaurantane, og er direkte når dei søker kontakt. "*Buy from me!*", seier dei bydande, og held opp eit knippe av dei heimelagande armbanda. Dersom ei jente får kontakt med ei eller fleire turistar, kjem det ofte fleire til som òg vil selja. Ved å operera i grupper spelar jentene på rettferdssansen hjå turistane; viss ei jente får "tilslag" på handelen, følgjer dei andre på; "*Buy from me too!*", "*That's not fair!*", "*Why you buy from her, not me?!*", er vanlege oppfølgjings spørsmål, og strategien verkar ofte. Jentene på Strondi er iherdige, og som turist kan det kjennest vanskeleg å koma vekk frå det som opplevest som masete småborn, utan å kjøpa frå minst ei. Mange av turistane tykkjer det er kjekt å snakka med jentene, og for ein liten sum pengar tek dei med seg eit "eksotisk" minne heim frå ferien. For andre kan armbandseljarane bli for pågåande, og jentene vert difor jaga vekk, oftast verbalt, men somme tider òg dytta vekk av turistar som vil ha "fred". Dei egyptiske restauranteigarane har ulike haldningar til jentene. Eit fåtal restaurantar nektar jentene å selja armband inne på sjølve kafèområdet, og kastar jentene ut dersom dei likevel prøver seg. Andre er litt mildare innstilt, og let dei selja armbanda dersom det ikkje "plagar turistane". Jentene veit

akkurat kva dei kan venta seg på dei ulike plassane, og dei er gode til å vurdere situasjonar. Somme tider kan det sjå ut som om dei leikar gøymsele med servitørane, der det gjeld å få selt armband utan å bli fakka. Ei utkasting kan gå hardt for seg, og både slag og forbanningar kan hagla frå båe sider. Verbale åtak er òg ein dugleik som kan lærast og utviklast – å kunna bita frå seg verbalt i ein krangel med servitørane (syna motstand), vert verdsett av beduinjentene. Til dømes var Amira vidkjend på Strondi for si skarpe tunge; ”*The one who swears like a fisherman*”, skildra ei engelsk kvinne henne til meg. Jentene tileignar seg og andre kompetansar på Strondi, mellom anna gode språkkunnskapar og kjennskap til ulike kulturelle uttrykk. Desse kompetansane kjem i sin tur til nytte på den same sosiale arenaen; gjennom språk og kunnskap om turistane oppnår dei lettare kontakt. Beduinjentene kjenner til gode og dårlege periodar i turistsesongen, og kring både europeiske og egyptiske høgtider er det fleire jenter ute og sel. Dei ”faste” jentene på Strondi veit når på dagen det er størst sjanse for å gjera ein god handel, og dei har fullt oversyn over når det kjem bussar med turistar frå Sharm som skal på utflukt til det meir ”genuine” Dahab.

Jentene kappast om å tena mest på armbandsalet og å vera ein kompetent seljar – noko som inneber ulike dugleikar og gjev anerkjenning. Dette tyder implisitt at kompetansen på Strondi er ulikt fordelt; ”(..) girls who are not attractive or witty are the bracelet weavers and those with more social gifts are the salespeople” hevdar Aziz (2001:128). Dette tyder òg på ein sterk sosial kontroll, som er kjenneteiknande for tette samfunn (Christie 1982:31). Oversynet i desse samfunna gjer at ein gjennom dagleg samvær held kontrollen med eventuelle ”avvik” (ibid.), og slik kan ein ekskludera jentene som ikkje eignar seg som armbandseljarar. Dette fekk eg stadfesta ved at dei engelske småbarnsmødrene eg vanka med fleire gonger uttrykte si beundring over at ”*all the bedouingirls at the beach are so neat and pretty!*”. Likevel er ikkje alle beduinjentene like kompetente sosiale aktørar og seljarar. Ei av dei ”faste” jentene, Khadija på 13-14 hugsa eg som både litt tjukk og keitete frå då ho var yngre, og ho klaga ofte over at ho ikkje tente så bra som dei andre. Under feltarbeidet oppdaga eg etter kvart andre kvalitetar; Khadija var lyttande og hadde godt minne om turistane ho hadde snakka med, og vann tillit og kundar på den måten.

Jentene er medvitne at beduinkulturen representerar noko framandt og eksotisk for turistane, og brukar tilsynelatande beduinidentiteten som salsfremjande. Andsynes turistane understrekar dei at dei er beduinar, og dei framhevar skikkar, mat og tradisjonar som ”bedouin”, ”bedouinstyle”, og ”bedouinlife”.<sup>38</sup> Dette gjer og fleire av strandrestaurantane, som både brukar nemninga ”bedouin” i

---

<sup>38</sup> Både når det gjeld beduinidentiteten som salsvare og jentene sin skiftande åtferd frå Strondi til det Indre, kunne ein nytta Goffman sine sosiale teoriar kring rollespel og sjølvrepresentasjon (1992). Til dømes kunne omgrepet *fasade* syna til uttrykksmidla beduinjentene nyttar under *opptredenen* på Strondi (ibid.:27). Det Indre kunne i så måte

namnet, slik som "Bedouin Inn", "Bedouin Lodge". Restaurantane tilbyr òg "bedouintea", ei viss blanding te og urter, ikkje nødvendigvis med tilknytning til lokale variantar. Ofte har verken restaurantane eller eigarane noko med beduinane å gjera, bortsett frå at landet tidlegare var mzeinabeduinane sitt territorium. Også jentene på Strondi lokkar med beduinoppvartning. Somme tider vert turistar inviterte med heim på "*bedouintea at my mother's house*". Også til bryllaupsfeiring vert turistane inviterte med. Dette kan ha fleire årsaker, slik som at feiringane generelt er opne utan eit avgrensa sett inviterte gjester og at bryllaup i større grad er ei "offentleg" feiring heller enn ein lukka fest. Det synest òg å vera status å ha så mange gjester innom som mogleg. Feringane vert målt opp mot kvarandre av jentene langsmed Strondi: "*better food, better music, more dancing. It was more people, many more, nicer.*". I bryllaupet eg var på kom det utover kvelden eit par kvinnelege turistar innom. Dei kom med vesker og fotoapparat, og stilte seg ved teltveggen, klappa entusiastisk og tok diskrete bilete.<sup>39</sup>

Også då eg var med til *wadien* fekk eg inntrykk av at det ikkje var fyrste gong dei opplevde "europeisk" overnattingsbesøk. Mange av beduinane arbeidar som guidar i selskap som tilbyr overnatting i "bedouincamps" i ørkenen, og dei er medvitne at leirlivet lokkar på opplevingshungrige turistar, og slik er ei kjelde til inntening. Ryggsekkuristar som overnatta i telt i ørkenen hadde sikkert dei fleste sett, og ved mitt besøk reagerte dei meir på at eg sov i teltet med familien til Amira, at eg ville bli med rundt å drikka geitemjølke og helsa på diverse slektningar, og ikkje minst at eg ville vera med på gjetinga dagen etter. "*It's boring, sooo boring for you. We bedouins do it, it's bedouinlife, but for you it will be boring, i think.*", sa Amira. Ho åtvare: "*It's so hot, and no sea, and the goats are crazy, they run everywhere. They're crazy in the mountains*", og innvendingane mine om norske fjellgeiter og turtradisjon vart mottekne med skepsis. Denne sida av beduinkultur og -identitet har ikkje fanga den same interessa hjå turistane, og har ikkje vorte nytta av jentene for å trekkja turistar.

## Venskapsrelasjonar som salsstrategi

Ved å nytta visse representasjonar av beduinkultur og -identitet som handelsvare, spelar jentene på det turistane ynskjer; nemleg "autentiske" opplevingar av det "ekte beduinlivet". Den fremste

---

utgjera *baksida* (bak *kulissane*). At eg likevel ikkje nyttar desse omgrepa, botnar i avhandlinga sitt fokus på ein særskilt sosial arena. Sosial opptreden og presentasjon vil variera alt etter konteksten, noko eg freistar å syna med andre tilnærmingar og omgrep.

<sup>39</sup> Feiringa vart halden i gata mellom to husvære i El Fanar, i eit nabolag med mange beduinar. Det var festa teltdukar til hushjørna og husveggene, for å verna mot vinden og nysgjerrige mannsblikk. Slik kunne kvinnene kasta den svarte omslagskjolen og sløret dei bar ute på gata, og ta del i dansen med utslege hår, ermelause kjolar og store smykke. Den største delen av feiringa vert halden seinare i ein *wadi* utanfor byen.

salsstrategien synest likevel å vera å oppretta vennsksrelasjonar med turistane. Dette har dei felles med dei fleste "hustlerane" i Dahab, dei ulike innehavarane av souvenirbutikkane og innkastarane på strandkafeane. "Special price for you, my friend!", er ein vanleg invitasjon her som på mange andre feriestadar verda over. Jentene på Strondi har ein fordel i så måte, sidan dei ikkje er knytt til ein konkret salsstad slik eigarane av basarane og souvenirbutikkane er, men kan ferdast relativt fritt der turistane er, og sjølve oppsøkjast turistane. Ofte vert dei sitjande å småprata ei stund før dei sel, og turistane opplever ein særleg kontakt. Det er i slike situasjonar ein gjer dei beste sala, seier Amira, som alltid prøver å snakka litt lenger med folk, slik at dei føler at dei kjenner ho, og vil kjøpa meir: " (...) *it's better to sell to one person and not to many. Then he maybe buy to his family, friends. If you sell to many, he just buy for himself*". Det er eit klårt skilje mellom jentene på Strondi: dei yngste går ofte i grupper og er meir påtrengande, medan dei eldste snakkar lenger med kvar turist, og tek fram armbanda først ei stykke ute i samtalane. Ved å nytta vennsksrelasjonar som salsstrategi, vert det vanskeleg å koma forbi ein reint kommersiell relasjon hevdar Aziz:

Children exercise their sales skills and initiate a friendly relationship with the tourists on the Beach while holding well-founded prejudices about them. Such a dichotomy confines the children/tourists relationship, and to a certain extent the Bedouin/tourists relationship, to a commercial one. (Aziz, 2001:129)

Dette var ei problemstilling som møtte meg på feltarbeidet. Rolla som turist hadde fungert som ein inngangsport til felten, men vart og ei rolle det var vanskeleg å koma ut av. Sidan kontakten med mange av jentene vart til gjennom den kommersielle relasjonen Aziz peikar på, etablerte dette meg som "ei med pengar", ein kategori dei fleste "vestlege" som kjem til Dahab fell inn i. Dette gjorde at eg stadig vart plaga av tanken på at jentene på Strondi var interessert i kontakt med meg berre på grunn av dei eventuelle økonomiske, eller materielle utbytta (gjennom gaver eller brukte leiker og klede frå dotter mi) dei meinte å kunna få ut av dette. Stadig spurte jentene etter noko å eta når me var saman på kafeane, eller dei krangla om kven som skulle "arva" alle dei tinga dei meinte at me ikkje trengde. "You can buy new one", sa dei dersom eg kom med innvendingar når dei fastsette arverekkefølgje på barneklede, kosebamsen eller mobiltelefon. Etter kvart hadde eg likevel på kjensla at eg hadde meistra å etablere ein personleg relasjon med einskilde av jentene, byrjande venskap som gjekk ut over den reint kommersielle relasjonen. Særleg Vilja, men òg eg, fekk stadig små "presents"; som oftast dei heimelaga armbanda. Vilja fekk òg leiker, og me vart ofte bydd på snopet eller maten dei åt langsmed Strondi. Trass i at eg heile tida hadde "Aziz sin dikotomi" (2001) i bakhovudet, vart eg teken på senga:

Februar, på Strondi ein ettermiddag, eg heng utanfor Ali Baba med fleire jenter. Dei spelar

stein og leikar i gata, av og til bryt dei av leiken og freistar å selje armband til forbipasserande turistar, men få vil kjøpa. Vilja er grinete og trøytt, vil ikkje leika, ikkje eta, ikkje sova. Bestemmer meg for å gå heim. Layla og Radiya masar, vil vera med. Eg let meg til slutt overtala, og får jentene til å lova at dei ikkje skal bli for lenge, og berre vera oppe hjå meg (egyptarane me bur med, likar ikkje at eg har jentene på besøk). Me går heimover, dei kjøper med jus og fruktsalat frå eit lite fruktutsal, er glade og opprømte og snakkar om alt dei kan hjelpa meg med, eg kan berre leggja meg og sova, dei kan passa Vilja, ta oppvasken og vaska huset. Då me kjem heim romsterer dei i alle skuffer og skåp, diskuterer kven som skal arva kva klede og endevender toalettsakene mine. Så lagar dei seg te, skrur på fjernsynet og tek til å sjå på ein av utallige egyptiske såpeseriar. Stemninga er god, men Vilja er uroleg og skrik, så etter tjue minuttar må eg be Layla og Radiya gå for å få lagt Vilja. Dei reiser seg motviljug og tek med seg litt mat frå kjøleskapet på vegen ut. Me seier hadet og avtalar å møtast på Strondi seinare på kvelden eller dagen etter. I det ho er på veg ut døra snur Layla seg og seier, plutselig formelt og forretningsmessig: *"You buy from me tomorrow. You never buy bracelet from me. Buy from me tomorrow, promise?"*

Det plutselige skiftet, frå det som for meg vart opplevd som ein venskapleg situasjon, til ein situasjon der me var attende i turist-seljar-relasjonen, var for meg forvirrande og opprørande. Rabinow skildrar noko av det same i feltsituasjonen då ein han rekna som ein ven, etter sine eigne kulturelle standardar, plutselig spurte etter pengar:

Basically I had been conceiving of him as a friend because of the seeming personal relationship we had established. But Ibrahim, a lot less confusedly, had basically conceptualized me as a resource. He was not unjustly situating me with the other Europeans with whom he had dealings (1977:29).

Jentene på Strondi sin primære kontakt med turistane er gjennom å selja til dei. Trass i at dei er unge og ikkje alle har like lang erfaring, har dei med seg erfaringane til systrer og andre tidlegare seljarar. Etter kvart som beduinjentene har selt armband har dei opparbeidd seg kunnskap og dugleik både kring salet og på andre område. "På kjøpet" har det vorte skapt ein del fordommar, både om "vestlege" og "turistar" som gruppe, men òg meir spesifikt om folk frå ulike nasjonalitetar. Somme av dei besøkjande er berre innom eit par dagar, medan andre blir der over ein lengre periode. Dei aller fleste besøkjande vil likevel på eitt eller anna punkt reisa frå Dahab att. Slik vert relasjonen jentene har til desse besøkjande ein forbigåande, eller i alle fall ein periodisk relasjon. Vedvarande og livslange relasjonar er det snakk om i berre dei færraste tilfella, sidan jentene sjølve etter ein viss alder held seg vekke frå Strondi og andre offentlege sosiale arenaer. Trass i at beduinjentene kan ha personlege relasjonar med "ikkje-beduinar" (både egyptarar og andre), er grunngevinga for deira nærvær på Strondi, både hjå foreldre og jentene sjølve, at dei skal selja armband og tena pengar til familien. Når Layla spør meg om eg lovar å kjøpa armband dagen etterpå, er dette kan henda fordi ho må stå til rette ovanfor mor og eldre systrer når ho kjem heim,

og syna kva ho har tent. Eller kan henda er det berre dette: Layla reknar seg sjølv som ei som arbeidar på Strondi. Ho har eit ansvar som økonomisk bidragsytar til familien. Dette ansvaret er ikkje nødvendigvis berre noko ho vert påført av autoritetspersonar i familien, men og sjølvsgt for henne sjølv. Slik er relasjonen til meg, og andre som fell under kategorien ”turist”, først og fremst bestemt av den kommersielle delen, slik Aziz hevdar (2001).

Den økonomiske røynda er og på Layla si side. Eg er, objektivt sett, rikare enn henne og har råd til både å kjøpa eit armband og somme tider spandera ein milkshake. Mi utfordring vart difor å prøva å oppnå ein kombinasjon av å skapa venskaplege relasjonar og å vera ein (økonomisk) ressurs for jentene. Somme tider løyste eg dette ved å vera ein ”atypisk vaksen”<sup>40</sup> ved å freista å ta del i leik og sosialt samvære. Somme tider måtte eg setja svært klare grenser for kva dei kunne få, og andre gonger løyste eg det kan henda ikkje særleg godt. Desse problemstillingane var mest merkbare når det gjaldt dei yngste jentene. Med dei eldste syntest det lettare å oppnå ein relasjon utanfor den kommersielle. Dette kan ha samanheng med at innhaldet i venskap varierar etter alderen. I følgje Selman og Selman vert sjølvstending uavhengigheit fyrst utvikla når ein er ikring 12 år, og det er då ein utviklar komplekse relasjonar (sitert i Beyer Broch 1992:172). Trass i alderen sin relative tyding må ein likevel ta omsyn til at born og vaksne inngår ulike relasjonar og legg ulik tyding i dei (Beyer Broch 1992).

## ”Code of Hospitality”

Hjå Aziz (2000, 2001) synest det å vera lite rom for at jentene på Strondi etablerer relasjonar med turistane utover den kommersielle. Sidan jentene er vane med at mange turistar syner særleg interesse for leveviset deira, og det er vanleg å be turistar med heim, går heller ikkje gjester nødvendigvis ”utanfor” turistrolla eller den kommersielle relasjonen. Likevel er eg ikkje samd med Aziz. Trass i at å innleia venskap er ein mykje nytta salsstrategi for jentene, slik Amira fortel, utelukkar ikkje dette at jentene kan utvikla relasjonar med turistane som inneheld andre kvalitetar i tillegg. Beyer Broch etterlyser meir merksemd til venskapsomgrepet i antropologien, og peikar på korleis skildringar av venskap i stor grad er skildra til subjektive opplevingar (1992:170).

Venskap vert konstruert på grunnlag av både kulturspesifikke verdiar, kjønn og alder (ibid.:175), og særleg utan spesifiseringar eller omgrepsforklaringar er det vanskeleg å einast om kva relasjon ein snakkar om, eller korleis ulike personar opplever relasjonen. Utan å hevda noko om korleis beduinjentene subjektivt opplever relasjonane med turistane, vil eg hevda at venskapsrelasjonar

---

<sup>40</sup> Sjå under ”Feltarbeid blant born”, kapittel 2.

uttrykt som, eller gjennom, hjelp eller støtte (til dømes økonomisk), òg kan ha rom for andre kvalitetar enn den reint kommersielle. Mange av turistane er gjengangarar i Dahab, og har med seg klede og andre gåver dei deler ut til jenter dei kjenner på Strondi. Då Assisa (15) fortalde meg om dette, og eg spurte vidare om gåvene, vart ho fornærma. Ho presiserte at dei fekk gåver fordi dei var vener og at dei hadde kjent kvarandre ”*from many years*”. Jentene sjølve gjev ofte vekk ”*presents*” til turistar og andre dei kallar ”*friends*”, som Vilja og meg. Trass i at slike gåver somme tider er ein velkalkulert del av ein ”god handel”, kan det òg vera eit uttrykk for, og ei stadfesting av, eit venskap. Somme gonger protesterte eg når jentene kjøpte jus eller kjeks til Vilja og meg, sidan eg visste at dette var ein del av ein avgrensa sum lommepengar. ”*Today I buy, tomorrow you buy, we share*”, var ofte svaret. Slik finst det òg gjensidigheit i relasjonen. Slik Mauss skriv om gåveutveksling finst det tre plikter i gåvebytte; plikta å gje, plikta å motta og plikta å gje attende (1995[1923-1924]). I teorien er desse byta friviljuge, men i røynda representerer dei ei forplikting. Når jentene gav oss *presents* eller kjøpte jus, forventar dei å få noko attende ved seinare høve.

Kan henda har relasjonane mellom jentene på Strondi og turistane endra seg sidan Aziz sine funn i byrjinga av 2000-talet (2000, 2001). Relasjonane kan kanskje òg sjåast på i ljøs av *Karwat al-Deif*, ”the code of hospitality”:

(Code of hospitality) was a pillar of Bedouin tradition (..) Hospitality also embraces spheres beyond the tribe. Hospitality toward any member of the community of Muslim believers (al-umma al-Islamiyya), or to anyone in the whole worls (ahl al-dunya) visiting the South Sinai, was to bring honor to the Mzeini displaying it (Lavie 1990:288).

Lavie skildrar gjestfridom som ein storslagen tradisjon hjå mzeinaene, men òg som ei plikt som involverer både stammestruktur og organisasjonsformer (1990:288). Gjestfridom er ein viktig eigenskap som fortel mykje om individ si ære, og Lavie syner korleis mzeinaene har opplevd at dei mange inntrengjarane og besøkjande til Sinai har utnytta gjestfridomen, til dømes i samband med brot på dei strenge *purdah*-kodeksane:

Women thus found themselves in situations where despite the strict *purdah* codes they had to deal by themselves with all sorts of intruders into the normal flow of life, ranging from tourists to Israeli military reservists on patrol. The simple presence of outsiders roaming through Mzeini settlements, in effect exploiting Bedouin hospitality, which provides no way to exclude these ”guests”, exposed the Mzeinis to the Western model of gender relations. And much of what they saw violated the traditional code of gender separation and female modesty (1990:189).

Å dela med andre er ein viktig del av æreskodeksen for beduinane, og er ein måte å vedlikehalda og

uttrykkja venskapsband på. Ved å gje materielle gåver og tenester deler folk det dei har (Abu-Lughod, 1999:69), slik jentene gjer når dei deler ut sine ”presents” på Strondi. Denne delinga kan ein og sjå att mellom jentene sjølve, mellom anna korleis dei delte maten likt i mellom seg. Lokalsamfunn sin moralske orden og verdiar vert i følgje Rogoff lært raskt av små born, gjennom familiemedlemmer sine reaksjonar på borna og andre sine handlingar i kvardagen (2003:224). Likevel må ein ta eit atterhald om i kva grad dei yngste beduinjentene har internalisert tradisjonelle verdiar som gjestfridom. Korleis og i kva grad gjestfridomen vert handheva mellom vaksne beduinar i Dahab, har eg ikkje data på. Lavie (1990) har synt korleis det er aukande sosioøkonomiske skilnader i Dahab, men ho skriv ikkje om korleis *Karwat al-Deif* verkar i desse endringane. Hjø Awlad ’Ali vert ulikskapar i velstand og status forklart med ein familieanalogi, mellom anna vert far/son-relasjonen modell for relasjonen mellom patron og klient: ”(..) these are relations not of domination and subordination but of protection and dependency. (..) This construct, of course, masks the arbitrary control over resources that allows one group to be autonomous and forces the other into a position of dependency, creating a differentiation that the Bedouins then use to validate their various social statuses” (Abu-Lughod 1999:85). Mykje av dei same prosessane i, og verknadane av, fast busetjing med omsyn til auka skilnader, vert skildra hjå Lavie (1990) og Abu-Lughod (1999). Det kan tenkjast at tradisjonen for gjestfridom og deling hjå mzeinaene vert kanalisert inn til liknande familieanalogiar med vern og avhengigheit som hjå Awlad ’Ali.

Det eg opplevde som eit brot eller eit steg attende i venskapsrelasjonen mellom Layla og meg, kan altså ha vore uproblematisk for henne. I staden for at den kommersielle relasjonen er eit hinder for venskap, er den heller ein eigenskap ved venskapen, utan at det nødvendigvis ”øydelegg” for resten av relasjonen. Dette må òg sjåast i samanheng med dei subjektive oppfatningane av venskap, og kulturelle og aldersmessige skilnader. Eg ynskjer ikkje å rosemåla relasjonen mellom jentene på Strondi og turistane, som fyrst og fremst er av ein kommersiell karakter, men opna for moglegheitene for eit kontinuum som går mellom vennskap og forretning, eller for venskaplege relasjonar innanfor dei råmene turistindustrien set. At armbandseljarane medvite og uttalt nyttar venskapsrelasjonar som ein ressurs og ein salsstrategi, er òg ein stadfestande faktor i synet på jentene som kompetente sosiale aktørar. Dei orienterer seg på den sosiale arenaen Strondi utgjer, og har ein agens med relasjonane dei inngår. Dei er ikkje passive i sine aktivitetar som seljarar, men er aktive, kreative og oppsøkjande i salet. Likevel er det mykje ved jentene sitt tilvære på Strondi som ikkje handlar om armbandsalet; aktivitetar og handlingar dei tek del i som òg er med på å konstruere dei som aktørar på Strondi.



**".. and then we play.."**

Jentene på Strondi er born som arbeidar, men dei er og born som leikar, badar, og lever eit liv som inneheld mykje anna enn armbandsalet. Trass i at særleg dei eldste av jentene var opptekne av å legitimera nærværet på Strondi som arbeid, går store delar av dagen med til andre ting enn å selja armband. Dei eldste går ofte saman to og to eller tre og tre, og pratar, både med kvarandre, turistar eller kjenningar. Dei set seg ned i strandkanten og et, fniser, ler og kviskrar. Dei går ofte over større område enn dei yngre jentene, og slær av ein prat med kjende som arbeider på dei mange basarane og kafeane langs med Strondi. To av dei eldste jentene, Mouna og Jamila (storesyster til Layla) på om lag 15, har fått eit gammalt vindsurfebrett av ein engelskmann som budde i Dahab tidlegare. Det har verken segl eller bom, men jentene brukar det til å padla på, og freistar å balansera på det i vinden og bølgiene. Dei har då på seg lange tights og langerma trøyer, men utanpå har dei t-skjorter og lange surfeshortsar, slik moten er hjå surferar i Dahab og verda over.<sup>41</sup> Sidan går dei heim og skifter klede og hentar armbanda sine. Fleire av jentene har fått tak i rulle-skøyter, og særleg om kvelden fer dei i stor fart på skøyter på den lange strandpromenaden. Desse aktivitetane krev planlegging, det er ikkje tilfeldige aktivitetar som plutselig oppstår - dei må ta med utstyret til Strondi. Dette er døme på korleis jentene aktivt brukar Strondi som sosial og offentleg arena, ikkje berre som ein ansvarstyngta arbeidsplass. Dei skapar seg handlingsrom i det sosiogeografiske landskapet som Aziz (2001) reknar som turistane og dei egyptiske migrantarbeidarane sitt, og er i høgste grad synlege og støyande aktørar.

For dei yngste jentene er arbeidet og leiken endå mindre skilt frå kvarandre. Plutselig har dei lagt frå seg posane med pengar og armband og kasta seg ut i vatnet, der dei badar både saman med turistane og andre beduinborn.<sup>42</sup> På Lighthouse er det ei flytebryggje som vert nytta som utgangspunkt for snorklarar og dykkarar, men dersom det er varmt og vindstille er den stort sett okkupert av beduinborna. Dei yngre jentene og gutar i alle aldrar konkurrerer i stuping og hopping, og mange kranglar og slåstkampar vert utspelt rundt bryggja. Dei yngste jentene sine aktivitetar utanom armbandsalet skil seg altså ikkje så mykje frå gutane sine, trass i at ein sjeldan ser gutar og jenter leika saman - anna enn i dei konkurrerande badeaktivitetane. Ein av dei hyppigaste aktivitetane blant jentene på Strondi ved sida av armbandsalet og badinga, er det eg kallar "å spela stein". Denne aktiviteten tydde jentene særleg til på dagar med "bad buisness" eller når dei tykte det var for kaldt i vatnet. To jenter, somme tider fleire, spelar mot kvarandre. Ein kastar ein neve

---

<sup>41</sup> Slik både adopterer, men òg tilpassar, Mouna og Jamila ein del av ein internasjonal klesmote og subkultur til sine egne kleskodeksar. Dette er og ein del av utfordringa av og forhandlinga om kva som er sømeleg åtfærd. For meir om dette, kapittel 5.

<sup>42</sup> Anten passar ei av dei eldre jentene som ikkje badar, sakene - eller, tildømes ein antropolog i felten..

med handplukka småstein (helst runde og gode å ta tak i) i lufta og let dei falle ned. Ein ”hovudstein” vert kasta opp i lufta, og medan den er oppe i lufta, skal ein samle inn dei andre, for så å ta i mot hovudsteinen før den dett i bakken. Det finst ulike vanskegradar, mellom anna kan ein samle inn ein stein for kvart kast opp (nybyrjar), eller prøve å samle alle på ein gong. Kriteriene for kva som var gode kast og kva som gav poeng eller ikkje klarde eg aldri å lære meg, og jentene var tilsynelatande ikkje samde dei heller. Forklaringa av spelereglane var både varierte og intrikate, og ikkje sjeldan førte steinspelinga til opphissa diskusjonar og skuldingar om juks. Steinspelinga gjekk føre seg overalt, men særleg under brua, Magrasil. Her kunne dei sitje i fred, men samstundes ha godt oversyn over eventuelle nykomne turistar, sidan særleg turistbussane frå Sharm stogga på parkeringsplassen ved Magrasil.



*Beduinborn leikar på ein sightseeing-båt på Strondi.*

Layla er ei ektefødd ”jente av Strondi”. Med opplæringa frå eldre systre og syskenborn er ho røynd i salet, men ho er og godt likt av dei fleste egyptarane som arbeidar på kafeane og restaurantane. Ho og Radiya slepp ofte lettare unna det å ha gått inn på restaurantar der dei ikkje er velkomne, og i motsetnad til somme av dei meir hissige armbandseljarane, vert ho skyssa ut med eit smil og eit klapp på hovudet. Ho kjenner godt mange av dei europeiske småbarnsmødrene som bur i Dahab, leikar med borna deira og vert somme tider invitert til barnebursdagar og andre selskap. Særleg utover i april/mai var Layla oftare på Strondi utan å ha med armbanda for å selja, men kom berre for å bada, spela stein og sjå om det var nokon ho kjende på strandrestaurantane. Mange av turistane har med seg ark og skrivesaker i veskene sine, og både Layla og fleire av dei yngre jentene sat ofte ved borda på strandkafeane og teikna. Layla var og med Bjarthe på moped, mellom anna for å henta Vilja i *hadana*’en, og somme tider slo ho følgje med oss i våre gjeremål utover ettermiddagen.<sup>43</sup>

<sup>43</sup> Kan henda er dette døme på ein pågåande åtfærd frå jentene på Strondi, som er uynskt i det Indre (Aziz 2001:128).

Slik syner dagane til Layla korleis livet på Strondi er meir enn salet. Då eg spurte dei yngste jentene, verka det ikkje som om dei skilde mellom kva som var ”arbeidstid”, og kva som var ”leiketid” på Strondi. Dersom det er mange turistar og gode utsikter til sal, sel dei. Dersom det er roleg, tek dei seg tid til å leike. Dei eldre jentene har fleire plikter og krav i heimen. Dei kan ikkje vera på Strondi like lenge som dei yngste dersom det er dårleg sal, og går ofte heim etter nokre rundar. Dei yngste sin ”ikkje-kjønna situasjon”, som i følgje Aziz (2001) gjer dei i stand til å bevega seg fritt på kryss av dei ulike landskapa, gjer at dei ikkje er under så strengt oppsyn som dei eldre jentene.

Rogoff (2003) syner med fleire empiriske døme korleis arbeid og leik i mange kulturar ikkje er skilt frå kvarandre, men heller går i kvarandre. Dette følgjer naturleg i samfunn der borna i større grad tek del i dei vaksne sitt liv, og der både arbeid, leik og til dømes historieforteljing er ein del av den sosiale heilskapen. Denne deltakinga, i både leik og andre rutinar, ”lærer” borna opp i dei lokale tradisjonane og praksisane, og gjennom leik med rollar og reglar i samfunnet utviklar borna forståing for vaksenlivet sine dugleikar, rollar og verdiar (Rogoff 2003:295-299). I samfunn der borna deltek i vaksenlivet, leiker dei ofte med vaksenrollar og arbeid, medan leiken hjå born i samfunn der vaksenliv og barneliv er svært skilde, sjeldnare reflekterer slike ”vaksne” aktivitetar.

Chick syner det same frå høglandet i Mexico, der leik flyt saman med produktivt arbeid når fire år gamle gitar hjelper fedrane sine i pløyinga (2010:119). Chick har samanlikna ulik antropologisk forskning ikring born sitt arbeid, leik og læring, og konkluderar med at det finst ein rekkje likskapar i ikkje-industrialiserte land verda over. Mellom anna finn han at born, både i arbeid og leik, tilsynelatande lærer kulturelle verdiar og dugleikar dei treng for å bli kompetente vaksne, og at å ”leika vaksne” kan vera ein verna kontekst for å læra seg aktivitetar til den komande vaksne aktiviteten (ibid.:137). ”Det skillet vaksne ofte gjer mellom arbeid og lek, og at disse to ulike aktivitetene kanaliseres inn mot bestemte kontekster, er ikke en del av barndommens verden”, skriv den norske pedagogen Øksnes (2010:117). Ho har studert leik og fritid, born og barndom, og hevdar at det moderne samfunnet har konstruert ein falsk dikotomi mellom arbeid og leik (ibid.). Når jentene på Strondi badar med vaksne turistar, eller kanskje særleg borna til turistar, er det vanskeleg å skilja leik frå arbeid. Som eg har synt tidlegare kan det å etablere venskaplege relasjonar med turistane vera ein salsstrategi, og leik mellom beduinjentene og turistborn kan slik vera ein ”formålsteneleg” leik for jentene; dei badar og leikar, og gjennom denne aktiviteten aukar dei moglegheita for eit godt sal.

---

Trass i at Layla er under 13, og soleis nyt godt av den ikkje-kjønna statusen (ibid.), kan det godt vera slik nær kontakt med utanlandske menn ikkje er velsett i familien. Dette spurde eg aldri Layla om, men ho køyrde moped med Bjarte fleire gonger – kan henda fordi ho likte fart, og somme tider fekk lov å styra..

Dei fleste born i verda arbeider, og skiljet mellom leik og arbeid er altså ikkje verken rett, lett eller naudsynt å fastsetja (Chick 2010, Wells 2009, Schildkrout 1981). Både Schildkrout (1981) og Chick (2010) peikar på at mykje av forskinga ikring born sitt arbeid har vore prega og delvis øydelagd av utilstrekkelege og mangelfulle definisjonar. Dette kan vera resultatet av ulike kulturelle definisjonar av arbeid og leik, men og verdivurderingar, til dømes at vaksne ofte synast å verdsetja arbeid høgare enn leik. Mykje nyare antropologisk forskning ikring born og arbeid syner korleis arbeid oftast vert definert utifrå deltaking i lønsarbeid, og at mesteparten av born sitt arbeid går føre seg utanfor denne sektoren (Chick 2010, Wells 2009, Niewenhuys 1994/1996, Schildkrout 1981). Å måla born si produktive yting er vanskeleg sidan store delar av bidraga frå born er indirekte, slik saka er med hjelp i heimen. Ofte vil verken borna eller foreldra rekna det borna gjer som arbeid, men det har likevel ein positiv effekt på produktiviteten. Både born sin leik og born sitt arbeid har og ei "kjønna" side. Trass i den ikkje-kjønna-statusen til dei yngste beduinborna (Aziz 2001), er det tydeleg i Dahab at jentene og gutane er skilde. Eit tydeleg trekk frå studiane Chick (2010) samanlikna var at jenter jamnt over arbeidar meir enn gutar og at jentene sine plikter er tilsynelatande meir retta mot "vaksenrollane" enn gutane sine. Jentene sine plikter var slik meir retta mot huslege syslar, slik som husarbeid, matlaging og bornepass. Wells (2009) syner korleis gutane på verdsbasis deltek mindre i hushaldsarbeidet, medan jentene deltek mindre på marknader. Jentene på Strondi skil seg frå denne trenden i så måte. Også i Dahab er det mitt inntrykk at gutane arbeider mindre enn jentene, men her er det jentene som arbeider på den offentlege arenaen òg. Jentene var dei kompetente armbandseljarane, gutane har ikkje dei same dugleikane, og blir hengande etter. Kva dette har å seia for framtida sine vaksenrollar er vanskeleg å seia, men kan henda får jentene fortrinn i dei framtidige hushalda, på grunn av dugleikar dei tileignar seg på Strondi.

Definisjonar av og syn på born sitt arbeid, til liks med barndom, er skiftande og varierer med omsyn til både kulturelle og økonomiske omstende hevdar Schildkrout, som i sin freistnad på å definera born sitt arbeid endar opp med denne moglege definisjonen: " (...) any activity done by children which either contributes to production, gives adults free time, facilitates the work of others, or substitutes for the employments of others" (1981:95). Trass i at eg er usikker på om det er teneleg å skilja armbandsalet frå dei andre aktivitetane til jentene på Strondi, vil eg likevel nytta denne forståinga av omgrepet *arbeid* om armbandsalet. Dette er ikkje fordi eg meiner det er naudsynt å skilja denne aktiviteten empirisk frå resten av opphaldet på Strondi, slik som jentene heller ikkje gjer, men snarare avdi det er det omgrepet jentene sjølve nyttar for å skildra salsaktivitetane.

## ”Children out of place?”<sup>44</sup>

Trass i at armbandsalet, ”*the work*” med deira eigne ord, er legitimerande for at jentene går på Strondi, tyder det altså ikkje at det er imperativt for alle aktivitetane der. På same måte som det kan tenkjast at jentene sel armband på Strondi som deltaking i eit økonomisk familiefelleskap (sjølv om dette familiefellesskapet kan henda delvis er unnateke far si merksemd, jf Aziz 2001), kan opphaldet på Strondi vera eit godt alternativ til andre aktivitetar. Ved å vera på Strondi, slepp kan henda ein del jenter unna både skulegong og andre plikter i heimen. Å rettferdiggjera opphaldet på Strondi med ”arbeid” – ein aktivitet som vert godkjent i lokalsamfunnet (familien) – er ein måte å unngå å tiltrekkja seg vaksne sine fordømmende blikk, slik Lucchini syner frå sine studiar av born på Gata i Montevideo i Uruguay (Lucchini 1996b:237). Strondi er ikkje berre ein alvorstynge arbeidsplass, men òg ein sosial arena som byr jentene på fleire handlingsmoglegheiter: ”Streets offer the opposite of curricularization, providing areas of ’doing nothing’ (..)”, som Connolly og Ennew skriv i artikkelen ”Children Out of Place” (1996:135). Dei utfordrar den vestlege førestillinga om ”gatebarnet”, og støttar Lucchini som hevdar at å vera gateborn inneheld fleire dimensjonar (Connolly& Ennew 1996, Lucchini 1996a). Dei talar for å sjå på born som oppheld seg på gata som sosiale aktørar som inngår relasjonar med omgjevnadane sine, relasjonar som gjev dei ei rekkje moglegheiter. Gata er berre eit domene blant fleire som borna oppheld seg i, hevdar Lucchini (1996a). Familien og skulen er andre slike domene, og til kvar av desse har borna ”a constellation of relationship” (ibid.:167). Dette liknar på Hutchby og Moran-Ellis si forståing av ulike *arenas of action* (1998), der borna kan spela ut sine ulike sosiale kompetansar. ”Livet på gata” gjev fridom og dugleikar som salspersonar (Lucchini 1996b: 236), slik eg og såg det i Dahab: jentene på Strondi hadde spesifikke kunnskapar i alt frå skandinavisk økonomi til europeisk popkultur - dugleikar i ulike framandsspråk, som overgjekk det eg såg hjå jamnaldrande egyptiske born som trufast møtte opp på skulen. Også Wolseth skildrar frå arbeidet med born på gata i Santa Domingo i den Dominikanske Republikk korleis livet på gata lærer dei ei rekkje dugleikar, slik som: ”(..) verbal finesse, impressiomn management, and a street-tough emotional attitude (..)” (2010: 431). Slike ”street-smart”-dugleikar såg eg hjå armbandseljarane, som mellom anna hadde eit ordforråd som fekk fleire av dei egyptiske migrantarbeidarane til å raudna: ”*Did you understand what she just said? She knows bad words even I don’t know, and I’m a man and from Cairo*”, klagar Mustafa, restauranteigar i 30-åra, etter ei verbal utblåsing frå ei beduinjente på ni år. Til liks med Lucchini og Wolseth peikar Wells (2009) på at lina mellom gateborn og born som arbeidar på gata er flytande. Å opphalda seg på gata impliserar ikkje eit fullstendig brot med familien, og mange av

---

<sup>44</sup> Tittel henta frå Connolly og Ennew (1996).

borna vender heim etter at dei har tent litt pengar til familiehushaldet:

The very presence of children living and working, eating and playing, on the street, away from the protection of the family makes it very obvious that the boundaries between public space and private life are not as firm in reality as they might be in our imagination (Wells 2009:82).

Med ei slik forståing av ”gateborn” - born som oppheld seg mykje på gata, men ikkje (nødvendigvis) har dette som den einaste domene eller aktørarena - kan jentene på Strondi fannast av dette omgrepet, trass i at konteksten til Lucchini og Wolseth er ein ganske annan enn hjå beduinjentene i Dahab. Black (1995), som har studert born som arbeider i turistsektoren, syner korleis ein ofte skildrar desse borna gjennom anten eit fokus på faren for seksuell utnytting, eller eit fokus på ”gata” der borna deltek i uformelt arbeid. Slik overser ein dynamikken som omgjev dei, og korleis dei til dels vel mellom ulike livsstilar og tek kontroll over sitt eige liv (Black 1995, Lucchini 1996b). Særleg når det gjeld jenter, har mykje av forskinga fokusert på dei som er involvert i sexturisme eller som vert seksuelt utnytta, noko som ikkje er eit (synleg) problem i Dahab:

Ein dag eg står på Magrasil og pratar med Amira, kjem det ein mann gåande forbi. I det han ser Amira senker han blikket. ”*How do you do?*”, spør Amira, dei utvekslar eit par setningar tilsynelatande venleg før han hastar avgarde. ”*You know this one?*”, spør Amira meg då han er forbi. ”*No?*”, svarar eg, og Amira fortel at han er tysk, at han har vore på ferie i Dahab ei stund, og at han ein dag blotta seg for Jamila og Mouna. Eg ber ho vantru om å forklara, sidan slike ”seksualiserte” hendingar er sjeldan ein høyrer om av beduinjentene. ”*It’s true*”, seier Amira, og fortel at dei to hadde møtt han langsmed Strondi, og spurt om han ville kjøpe armband. Mannen hadde i følgje Amira bedd dei to beduinjentene om å stikke av, og dei hadde vorte sinte og kalt han for ein ”*motherfucker*”. Slik hadde dei vorte ståande og slenge ”skit” til kvarandre, før mannen hadde trekt ned shortsene og ”*showed his thing*”, som Amira forklarar til meg. Eg vert uroa og spør korleis det går med Mouna og Jamila. ”*They’re fine*”, seier Amira og trekker på skuldra, ”*we went after him and it’s ok, he said sorry and we got dinner from a restaurant.*” Etter sigande hadde fleire av beduinjentene drege etter han saman med Jamila og Mouna, skjelt han ut. Etter eit par unnskyldingar og eit måltid på restaurant, var saka tilsynelatande ute av verda. Mine forsiktige undersøkingar resulterer i meir trekking på skuldra, flir og ”*he’s crazy*”. Beduinjentene har gjenvunne trona på Strondi.

Under feltarbeidet var dette den einaste gongen nokon av beduinjentene fortalte ei slik historie til meg. Dette kan sjølv sagt ha fleire grunnar - kan henda var det slike episodar eg ikkje fekk vita om, som beduinjentene ikkje vil skal koma ut då dei kan resultera i at rørslefridomen dei har på Strondi kan bli avgrensa. Det som kan minna om sexturisme langsmed Sør-Sinai sine strender er likevel stort sett forbunde med egyptiske migrantarbeidarar og vestlege ferierande kvinner, kanskje grunna i kleskodeksane, kjønnssegregeringa og turistane sine bilete av ”den muslimske kvinna”.

## Klasse?

I følge Kristensen er det jenter frå dei fattigaste familiane som går langsmed Strondi for å selja armband (2006), og Aziz hevdar at armbandseljarane må tena pengar til marginaliserte mødrer (2000, 2001). Oppfatninga om at jentene kjem frå dei fattigaste familiane vart langt på veg stadfesta av jentene sjølve og dei egyptiske migrantarbeidarane, men det finst og unntak frå denne regelen:

23.april. Circus Bonboni. Det er ein varm kveld, sirkusteltet i hagen på Club Coralía er fylt opp av ungar, egyptiske familiefedrar med fotoapparat, russiske damer i toppar som knapt dekkjer det nødvendigaste og lukta av popkorn ligg tjukt i lufta. Publikum er eit godt utsnitt av det mangfaldige Dahab når sirkusskulen for ungar skal ha si årlege framsyning, men med ein fellesnemnar: alle kjem frå ressurssterke miljø, kring dei to private skulane i byen. Alle, bortsett frå beduinjentene. Dei sit fremst i teltet og helser på kjende i aust og i vest. Jentene på Strondi har snakka om Circus Bonboni i mange dagar, og nokre av dei ser framstillinga fleire gonger. Vilja og eg står bak for å handla i kiosken, då me møter nokre av jentene. Radiya trekkjer fram ein hundrelapp (LE, om lag 110 NOK), for å kjøpa brus og popkorn. Layla kjøper ikkje noko, men kjem bort til oss for å helsa på Vilja. Ho kviskrar at ho er overraska over kor dyr inngangsbilletten var (50 for vaksne, litt mindre for ungar), og fortel meg med store augo nøyaktig kva alt i kiosken kostar.

I følge Lavie har det vakse fram velstandsskilje blant Mzeiniane, alt etter i kva grad beduinane har makta ta del i den veksande turistøkonomien: "Each new settlement was physically divided into quarters by degree of wealth, ranging from rich to middle-class to poor. This new form of residential organization emerged due to the differentiation among individuals in their ability to accumulate cash" (1990:69). Eg var aldri på besøk hjå familien til Radiya, som budde i utkanten av Assalah, men gjennom ei europeisk veninne (som arbeidde på det hotellet som Nimr, far til Radiya, leigde ut land til), fekk eg vite at dei budde i eit nabolag som likna på nabolaget der Layla budde med sin familie. Layla og Radiya gjekk ofte i lag på Strondi, og var tilsynelatande like. Etter kvart såg eg likevel at Radiya ofte hadde "finare" klede enn somme av dei andre jamgamle jentene: Kleda såg litt nyare ut og hadde mindre hol; generelt såg Radiya meir velstelt ut. Det same kunne ein sjå hjå somme av beduinmennene – til dømes var dei i krinsen rundt Nimr alltid ikledde glinsande kvite og strokne galabeyar, medan mennene eg møtte i Amira sin familie var noko meir "sjuskete". Dette kan sjølvstekt vera utslag av personlege omstende, men sannsynet er stort for at dette seier noko om sosial lagdeling og posisjon i samfunnet. Ulikskapane finst, og måten Radiya forvalta pengar i motsetnad til Layla, var ein av dei få måtane det kom til syne for meg hjå jentene langsmed Strondi. Då eg ved eit høve spurde Amira om kvifor Radiya og den eldre systera selde armband dersom faren hadde så mykje pengar som det vart sagt, vart ho litt streng i blikket. Døtrene til Nimr er ikkje "good girls". Nimr treng ikkje pengar frå Strondi, hevdar Amira, han har nok, og

seier til døtrene at dei ikkje skal gå på Strondi. Men dei gjer det likevel – fordi dei likar livet der.

Det er altså ikkje utelukkande jenter frå dei fattige familiane som går på Strondi. Kan henda er tilstadeveret av jenter som Radiya og systera ei stadfesting av Aziz sin påstand om ein ”secret economy” mellom mødrer og døtrer (2001:128), eller kan henda er dei eineståande eller eit nytt fenomen. Kan henda er dette eit teikn på endringa og eit resultat av jentene sine forhandlingar om kva som er skamfullt eller ikkje. Kan henda bryr ikkje familien seg så mykje, dei ser det som ein læringsprosess, eller set pris på det økonomiske utbyttet frå armbandsalet trass i at dei ikkje treng det. Eit anna alternativ er at ein del av fedrane ”(..) often refuse to acknowledge the fact their daughters spend their days on the Beach”, slik Aziz hevdar (2001:128), sidan døtrer på Strondi tyder på ein familiefar med liten autoritet over familiemedlemmene sine. Likevel opnar det for ein ting – at jentene sine grunnar for å opphalda seg langsmed Strondi kan vera ulike – frå ein økonomisk, til ein meir eventyrlysten trong.

## Kort om barndomsførestillingar

Å kategorisera dei ulike aktivitetane som ”leik” eller ”arbeid” er altså ikkje noko som jentene gjer sjølve anna enn for eventuelt å legitimera opphaldet på Strondi. Kategoriseringa reflekterar derimot interessene til dei ulike forskarane som har skrivne om armbandsalet, og botnar truleg i ulike barndomsførestillingar. Både turistar og mange egyptiske migrantarbeidarar oppfatta jentene på Strondi som ”out of place”. Jentene vart ofte møtte med spørsmålet ”*don't you go to school?*” frå turistane, som om skulen er den einaste rette plassen for born å opphalda seg. Jentene har truleg lært seg å svara formålsteneleg, og hadde ofte ”*holiday*” eller var akkurat ferdig for dagen. Fleire av turistane eg møtte spurde meg om jentene ikkje hadde foreldre som brydde seg heime, og om dei ikkje gjekk på skulen, sidan ungane var på Strondi ”heile dagen”.<sup>45</sup> Mange turistar opplevde jentene som aggressive og pågåande, men omtala dei likevel som ”stakkarar” som måtte vera ute på gata og selja. Dersom turistane vart spurt om å kjøpa armband av ei jente, heldt dei ofte opp handleddet om det alt var eit armband der frå før; ”*I already bought one!*”. Dette syner at turistane ser på kjøpet av armband meir som almisse enn som ein retteleg handel, hevdar Kristensen (2006:85), og siterer Mauss:

Almissen er frukt av offerbegreper på den ene siden, og forestillingen om gavens moralsk høyverdige og lykkebringende natur på den andre. Gavmildhet er obligatorisk, for gjennom Nemesis tar de fattige og gudene hevn over mennesker med overdreven lykke som de egentlig burde ha kvittet seg med (1995:36).

---

<sup>45</sup> Meir om skulegong i kapittel 5.



Ved å kjøpa armbanda støttar turistane eit godt formål utan å verka for patroniserande, hevdar Kristensen (2006). Ho koplar ei slik haldning ovanfor jentene på Strondi saman med vestlege førestillingar ikring barndom, der born skal vernast frå vaksenverda, og born og arbeid ikkje høyrer saman. Det same gjeld ikring vestlege førestillingar ikring "gateborn", slik Connoly og Ennew syner med tittelen "Children out of Place" (1996). I vestlege førestillingar er familien ein privat sfære og gata ein offentleg sfære borna skal vernast frå (Wells 2009, Wolseth 2010). Eg vil ikkje gå lenger inn på dei ulike barndomsførestillingane, men sluttar, slik Kristensen (2006) òg gjer, at turistane si oppfatning av armbandsalet som velgjerdshjelp står langt frå jentene sine framstillingar av seg sjølve som kompetente seljarar på Strondi.

Hjå dei egyptiske migrantarbeidarane fanst det ulike syn på jentene og armbandsalet. Eit fåtal var beundrande og snakka romantisk om salet som ein del av "bedouin lifestyle", der alle bidreg med det dei kan til heilskapen. Andre hevda at fedrene kasta borna ut på gata heile dagen, for sjølve å vera inne å "have sex with their mother". Sams for dei fleste var likevel oppfatninga om at beduinjentene burde vera meir på skulen, med tilvisingar til andre "egyptiske born". Dei egyptiske migrantarbeidarane sitt syn på armbandsalet og jentene sitt opphald på Strondi korresponderer slik tilsynelatande meir med turistane sitt enn mzeinabeduinane sitt. Ved eitt høve, då nokre beduinjenter på om lag ti år hamna i slåstkamp med ein jamnaldrande europeisk (fastbuande) gut, fekk eg høyra eit døme på eit typisk syn på jentene på Strondi. Den egyptiske onkelen hans nytta høvet til ein alvorstale med guten:

*This is why I tell you to go to school. This is why I tell you to be good to your mother and do your homework and make us and your mother proud of you. These girls are not good. They are stupid. They don't do like their mother tell them. You're not like them, your gonna be a good boy.*

Ein amerikansk turist eg møtte, samanlikna beduinjentene med gategutar han hadde møtt i Rio de Janeiro, Brasil. Jentene på Strondi var "tøffe i kjeften" og frimodige, og gjekk dei jamnaldrande beduingutane han hadde møtt ein høg gong. "They own the place!", utbraut han oppglødd. Utan å gå vidare inn på implikasjonane av denne samanlikninga, tener dette som eit godt døme på korleis beduinjentene kan framstå langsmed Strondi i Dahab. Den ikkje-kjønna situasjonen gjer dei istand til å kryssa ulike sosiogeografiske landskap i turistbyen, og gjev dei dugleikar og kunnskarar som tidlegare generasjonar ikkje har hatt tilgjengeleg (Aziz 2001). Heller enn at Strondi er eit landskap dei ynskjer å koma vekk frå, eit landskap overskugga av arbeidskrav, har eg hevda at Strondi er eit

samansett landskap for jentene. Det utgjer ein arbeidsplass, men og ein aktørarena der jentene syner ulike sosiale kompetansar, og sjølve er med i konstruksjonen av posisjonen sin. Gjennom ulike handlingar og aktivitetar, både ”arbeid”, leik og samver med ulike andre grupper skapar dei seg eit handlingsrom på Strondi, eit rom som jentene som ikkje lenger sel armband uttrykkjer ein lengsel etter: *”If I miss it? Of course I miss it. I miss the freedom, to go where I want, talk to people, tourists, my friends. Of course I miss it ”*, seier storesystema til Amira då eg møter ho i ørkenen. Ho slutta å selja armband då ho var om lag 13 år, i motsetnad til Amira, som 17-18 år gamal framleis er på Strondi. I neste kapittel vil eg ta føre meg dei eldste jentene, og mellom anna sjå på korleis dei gjennom å forlenga opphaldet på Strondi utfordrar og reforhandlar grensene for kva som sømer seg for unge beduinkvinner.

## KAPITTEL 5: GOOD GIRLS

*If a girl goes to the beach, people come to her brother and say: "your sister do this and this. She is too old. She goes to the beach and talk to the egyptians (..)". That is why I don't want to get married because these people are all like this (stupid).. They don't think. They know nothing, they don't work, they don't go out of their houses. We do nothing wrong.*

- Amira

Amira, Mouna og Jamila er mellom jentene på Strondi som representerer ei endring med omsyn til alder. Der tidlegare litteratur frå Dahab fortel om unge kvinner sitt fråver frå Strondi, såg det under feltarbeidet mitt ut som om somme av dei unge kvinnene var på veg inn. Eg vil i dette siste kapitlet freista å sjå desse endringane i ljøs av nyare forståingar kring kvinneleg agens. Med ei slik tilnærming vonar eg å syna korleis dei eldste jentene både utfordrar og er med på å vedlikehalda oppfatningar av kva som er sømeleg (ærbar) åtferd for unge mzeinakvinner. Diskusjonen kring ære og skam i antropologien er omfattande, og regionale skilnader i oppfatning og bruk av omgrepa er store. Eg talar likevel for ei tilnærming som famnar dei relasjonelle, kontekstuelle og dynamiske aspekta i kring dette temaet, noko eg meiner kan gje ei forståing av ei stadig endring for jentene på Strondi.

I denne delen av avhandlinga byggjer eg i endå større grad på beduinjentene sine forteljingar enn elles, og slik vert den endå meir posisjonert. Kan henda vart òg ambivalensen forsterka i jentene sine framstillingar til meg, som vestleg, utdanna kvinne. Dei ambivalente haldningane hjå dei eldste jentene syner at det er omstridde meiningar i lokalsamfunnet kring armbandsalet, utdanning og den framtidige rolla til unge mzeinakvinner. Gjennom å forhandla om grenser for, og førestillingar om, åtferd, syner dei eldste jentene seg som aktørar med agens. Dei utfordrar "aldersgrensene" for armbandsalet og tek del i konstruksjonen av jentene sin posisjon på Strondi. Trass i argumenta om dei eldre jentene som kreative og deltakande, er det viktig å koma i hug maktrelasjonane og hierarkia dei er ein del av. Sidan dei ikkje lenger nyter godt av den "ikkje-kjønna"- statusen til dei yngre armbandseljarane, aukar tilsynelatande trongen hjå familiar og lokalsamfunn til å kontrollera åtferd og levevis. I følgje Aziz (2001) står beduinkvinnene att som vernarar av tradisjonelle verdiar, og familien er avhengig av dei eldste jentene sitt gode rykte i eit tett samfunn med sterk kontroll:

(..) i det lille samfunn er avhengigheten omfattende, varig og personifisert (..) nettopp som følge av gjennomsiktigheten (..) vil *alt* som skjer være med på å bekrefte eller benekte at det er et skikkelig forhold som hersker, eller at den annen er eller ikke er en skikkelig person (Christie 1982:27).

## Kreativ agens, førestilte framtider

McNay (2000) kritiserer tradisjonell feministisk forskning for å sjå på kvinner si identitetskaping som eit resultat av underordning i patriarkatet, og talar i boka *Gender and Agency* for ein meir positiv måte å forstå kvinneleg subjektivitet og agens på. Agens og subjektdanning har vorte rekna som eit resultat av motstand mot underordninga og ein freistnad på å frigjera seg frå undertrykkande strukturar (McNay 2000, Grotnes 2008). Eit slikt negativt paradigme fører til ei avgrensa skildring av aktørane sine kapasitetar, og påfører individet ein essensiell passivitet (McNay 2000:161). Det trengst ei vidare forståing av agens, som kan forklara korleis individ responderer på ein uføresettt eller kreativ måte på mangfaldige sosiale relasjonar. Dette kallar McNay eit *positivt agency*, og peikar på eit meir aktivt subjekt som ikkje berre handlar innanfor fastsette normer, eller gjer motstand mot desse (2000). Også Baxter (2007) ynskjer seg vekk frå fokuset på motstand, og talar for å gå vekk frå representasjonen av kvinner i "patriarkalske" arabiske samfunn som manipulerande i forhandling eller i motstand mot dei kulturelle normene. Eit slikt paradigme, hevdar ho, ser på motstand, personlegdom og agens som noko ein oppnår gjennom opposisjon mot forenkla, uniforme strukturar (2007:739). Baxter kritiserer ideologisk-kulturelt-baserte forklaringar av åtferd, der ein føretrekk samanheng framfor ambivalens, og meiner at mellom anna slike forklaringar gjer at ein ser på "anomaliane" og det "atypiske" som utslag av motstand mot dei hegenomiske normene (ibid.). Dersom ein ser på jenter som Amira, Mouna og Jamila ut frå slike åtferdsforklaringar er dei "anomaliar", sidan dei tilsynelatande skil seg frå normene for unge mzeinakvinner. At dei framleis er på Strondi kan då tolkast som ei form for motstand mot den tradisjonelle arbeidsdelinga hjå mzeinaene. Ei slik tolking er eit døme på ein dikotom logikk om dominans og motstand som McNay (2000) meiner avgrensar moglegheitene til å forstå korleis menneska både konstruerar og ser på seg sjølve.

Likevel meiner eg at ein ikkje kan studera beduinjentene sine handlingar utan å ta omsyn til maktrelasjonar. Jentene på Strondi opererer innanfor rāmene til visse maktstrukturar, noko som likevel ikkje utelukkar dei som kreative sosiale aktørar. McNay sitt omgrep om ein positiv agens, opnar for ei breiare forståing av kvinnelege aktørar, men når det gjeld beduinjentene i Dahab vil eg nytta Mahmood si forståing av agens som: " (..) a capacity for action that historically specific relations of subordination enable and create" (2001:203). Mahmood har studert egyptiske kvinner si deltaking i islamske rørsler, og meiner at forståinga av agens i mykje feministisk forskning ikkje kan famna om forståingar av desse kvinnene. Slik deler ho noko av kritikken med McNay, utan å oversjå dei eksisterande maktstrukturane. Baxter syner den same pragmatiske forståinga: "Individuals do emerge and negotiate within structures of authority and domination (..) Agency, in

this sense, is not about the efforts to achieve one's aims *against* the weight of hegemonic forces, but rather as a part of a specific set of hierarchical relations." (Baxter 2007:45). Agens forstått slik, som ein kapasitet for handling som vert skapt *innanfor* eit sett maktstrukturar eller -relasjonar, gjev meining til ein del av dei ambivalente handlingane og utsegnene hjå jentene på Strondi. Ved å halda fram med armbandsalet, utfordrar dei eldste jentene avgrensingane som vert sett for rørslefridomen og handlingsfridomen deira som unge kvinner. Slik forhandlar dei posisjonen sin i lokalsamfunnet, og tek del i konstruksjonen av beduinjentene sin posisjon på Strondi som ein posisjon ikkje berre øyremærkt yngre jenter. Samstundes uttrykte dei fleste eldste jentene ovanfor meg eit ynskje eller ei førestilling om framtida si i samfunnet dei har vakse opp i. Eit døme på dette er Amira. Ho vil bu i Dahab med familien, elles kjem ho til å sakna dei. "*People (turistar) tell me: 'you should be a doctor or a lawyer 'cause you speak so good english', but this won't happen you know. (...) This is life you know*", sa ho til meg då me var i ørkenen. Dette vitnar om ei realitetsorientering hjå Amira. Ho veit godt kva som er råmene for livet ho lever, og at ei høgare utdanning (mest sannsynleg) ikkje er innan rekkjevidde for ho. Samstundes vart det sagt i ein situasjon der ho ynskde å visa meg ein annan del av livet sitt enn den som handla om å selja armband på Strondi: "*This is life how the Bedouin like it: go with the goats, sit under a tree, make food, eat, talk, relax. This is what I like in the desert.*", seier ho når me gjeter geitene. "*When I'm at the beach, I miss the mountain and my family, when I'm at the mountain I miss the sea and the people*". Meir enn nokon av dei andre jentene uttrykte Amira misnøye med mange av dei mannlege beduinane sine haldningar ovanfor kvinnene: "*His stupid, mind like a baby*", seier ho fleire gonger når ho fortel om menn som ikkje let konene sine gå på gata. Ho uttrykkjer stoltheit over at ho arbeider og bidreg til familien, men er oppteken av ryktet sitt og understrekar ofte at ho ikkje gjer noko gale. Ein dag fortel ho om ei beduinjente som for eit par år sidan hadde selt armband langsmed Strondi. Jenta vart forelska i ein egyptisk migrantarbeidar, og freista å rømme til Kairo med han. Familien hennar hadde fått nyss i forelskinga, og jenta vart halden att i ein "checkpoint" på veg ut av byen, då nokon fatta mistanke. Foreldra fekk tak i jenta, og ho vart banka stygt opp. Etter dette vart ho gift vekk som "second wife" til ein eldre mann, som berre kom for å "*have sex with her*". "*Now people think we're all like this*", avsluttar Amira oppgitt, "*but we do nothing wrong*".

### **Barnepassaren**

Salwa er 18 år. Til skilnad frå dei andre jentene, som har gått frå Strondi til det Indre, har Salwa halde fram med å arbeida, mellom anna som barnepassar på eit fransk designhotell i utkanten av Dahab. Då eg var på feltarbeid var ho "dagamma" og arbeidde i ein nystarta *hadana*, begge delar retta mot fastbuande familiar. Salwa har fleire sysken, og to av systrene – mellom dei Mouna – sel armband. Salwa er søskenbarnet til Amira, og kjem altså frå ein familie med "tradisjon" for

armbandsal. Då eg spør Salwa om ho saknar å selja, understrekar ho at ho framleis høyrer til jentene på Strondi: *"If I want to go to the Beach, I go. If I have someone (armband), if they want a bracelet, they ask me."* Arbeidet med barnepass får ho delvis gjennom jungeltelegrafan (ho er ettertrakta blant småbarnsmødrene) og delvis gjennom lappar ho heng opp på palmene langsmed Strondi. Ho arbeider så mykje ho kan. Ein dag i mai treffer eg Salwa på eit "Paddling-Pool-Party". Eg er invitert saman med Vilja, Salwa er invitert saman med tre jenter ho passar. Dei andre gjestene i selskapet, som er engelske småbarnsmødrer, sit under tak i ein annan del av hagen medan Salwa og eg ser etter dei badande ungane. Eg spør om arbeidet som barnepassar, og Salwa fortel:

*"I don't like to sit with the big (vaksne), they only blablabla (syner med handa korleis damene pratar og pratar). I've been with the children always. This is what I know."* Ho fortel at ho tek 4 LE i timen for kvar av desse borna, men at prisane varierar. Eg spør om nokre av pengane går til mora eller andre i familien, men ho seier ho brukar alt sjølv: *"I spend it fast. When I have money i spend it."* Salwa har passa yngre sysken "heile livet", og seier ho likar det *"if they do like I tell them."* Eg spør om det er noko anna ho kunne tenkt seg å gjera, skule eller noko: *"yes, my school I would go to is in Cairo. I would like to be an ... you know, electric. Work with the lights and, electric, yes?(..) But no. This is what I know."* Ungane hyler og plaskar, sprutar og hamnar i kranglar, og Salwa styrer dei myndig. Ho kjeftar på "sine" born på italiensk, som ho har lært gjennom barnepassinga. Det er Salwa som organiserer vassbyte når vatnet vert for skite, og ho kommander òg oss mødrene; *"take away this one from him (ein spade), they only fight!, get new water!"*. Både me og ungane lystrar, kva anna kan me gjera? Alle elsker Salwa. *"Ayza Salwa, ayza Salwa"* (eg vil ha Salwa), sutrar borna når ho tek med seg "jentene sine" og går.

I tillegg til Salwa høyrde eg om ei anna mzeinajente som hadde arbeidd som barnepassar på eit hotell, og i *hadana*'en til Vilja var det ei beduinjente innom som vikar. Ho fortalte at ho hadde hatt fast arbeid der før, men sidan det var dårleg betalt, var ho no ute etter noko nytt. Gjennom barnepassinga held Salwa fram med å gå på Strondi, og understrekar si frie rolle når ho seier *"(..) if I want to go to the Beach, I go"*. På same tid uttrykkjer ho at ho kunne tenkja seg ei yrkesutdanning som elektrikar, men veit at dette ikkje kjem til å henda. Ho tener sine egne pengar, som ho brukar på klede, mobiltelefon og kan henda små bidrag til familien. Slik har ho ei sjølvstendig økonomisk rolle som skil seg frå dei fleste jamaldrande beduinjentene sine. Ho omtalar seg som ei som bestemmer sjølv: *"We bedouin girls are not like the egyptians. We do what we want"*. Ho vil gifta seg med ein beduin, men berre om ho finn *"the right one"*. Salwa brukar *hijab*, og somme tider nyttar ho *obeyya*, men ikkje alltid. Ho dekte ikkje til andletet med sløret slik kvinnene i det Indre gjer. <sup>46</sup> Jentene på Strondi har jamnt over ein klesstil som er 'sømeleg', men ikkje nødvendigvis i

---

<sup>46</sup> *Obeyya*= tradisjonell svart omslagskjole. Kleskodar har ikkje fått nokon eigen diskusjon i denne oppgåva. Dei eldste jentene på Strondi brukte *hijab*, medan det varierte hjå dei yngste. Tradisjonane for tildekking er anleis hjå beduinane enn hjå andre egyptarar, men òg beduinjentene er i klesvegen påverka både av trendar og av straumdrag

tråd med mzeinaene sine tradisjonar.

Forteljingane til Amira og Salwa syner ein kompleksitet ved dei eldre jentene sin posisjon på Strondi. Dei utfordrar strukturane dei er ein del av, utan at dei tilsynelatande ynskjer å bryta ut. Jentene utøver agens, som vert skapt *innanfor* dei hierarkiske relasjonane. I somme høve gjer dei som det vert forventat frå samfunnet rundt dei, medan dei i andre utfordrar forventingane. Til meg uttrykte dei eit ynskje om ei meir sjølvstendig økonomisk rolle, og eit ynskje om å halda fram med å gå på Strondi – fordi dei ville.

## Motstand og rollar i endring

At jentene handlar og forhandlar innanfor dei hierarkiske strukturane hjå mzeinasamfunnet, kan sjåast på gjennom Kandiyoti sitt omgrep ”patriarchal bargain”; førekomsten av visse reglar som ordnar kjønnsrelasjonar, der kvinner forhandlar den sosiale ordenen med menn, passivt står i mot visse tradisjonelle avgrensingar og følgjer andre kulturelle normer i byte mot tilpassingar frå mennene si side (1988:286). Desse reglane kan vera både omstridde, bli omdefinert og reforhandla (ibid.). I følgje Abu-Rabia-Queder (2007) lever beduinkvinnene i Negev i Israel innanfor slike patriarkalske avgrensingar. Abu-Rabia-Queder, som sjølv er beduinkvinne, har studert korleis beduinkvinnene si forhandling av sosiale rollar er i endring. Strategiane som vert nytta for å endra status må sjåast innanfor den kulturelle konteksten, meiner ho, og hevdar at å bryta ut av dei tradisjonelle grensene vil gjera at ein havnar utanfor den sosiale sirkelen (2007:167). Dette forklarar kvifor mange kvinner nyttar strategiar som gjer det mogleg å halda seg innanfor desse kulturelle grensene (ibid). Abu-Rabia-Queder sine studiar krinsar mykje kring beduinjenter/-kvinner og utdanning, og ho syner korleis kvinnene utøver makt i dagleglivet, trass i ulike kjelder til underordning. Dette kan minna om motstanden som Abu-Lughod (1990) identifiserer hjå kvinnelege Awlad’ Ali-beduinar (1990), ei samanlikning òg Abu-Rabia-Queder sjølv gjer (2007:185). ”(..) Bedouin women both resist and support the existing system of power (..)” skriv Abu-Lughod (1990:47), og skildrar ulike former for motstand frå kvinnene mot den mannlige overmakta.

Både Abu-Lughod og Abu-Rabia-Queder nyttar altså omgrepet motstand (*resistance*). Mahmood (2001) har kritisert tendensen til å sjå etter motstand når ein skal lokalisera kvinneleg agens. Slike analysar naturaliserer fridom som eit sosialt ideal, hevdar Mahmood, men denne trongen er slett

---

som religiøs pietisme eller fundamentalistiske idear. For meir om dette, sjå m.a Wikan 2006 og Abu-Lughod 2008.

ikkje universell (ibid.:205-206). Mahmood peikar på det viktige arbeidet som mellom anna Abu-Lughod har gjort ved å gjenoppretta kvinnelege stemmer i analysar av samfunn i Midtausten, men etterlyser eit syn på agens "not only as the capacity for progressive change, but also, importantly, as the capacity to endure, suffer and persist" (2001:217). Trass i kritikken vil eg hevda at både Abu-Rabia-Queder, Abu-Lughod og Mahmood kan forståast i same retning når det gjeld kvinneleg agens. Dei etterlyser alle at ein skal ta omsyn til ynskja, motiva, pliktene og måla til dei ein studerer, og dessutan å sjå strategiane og handlingsmåtane *innanfor* dei eksisterande maktrelasjonane og grensene. Motstanden eg såg hjå beduinjentene i Dahab, til dømes mot avgrensingane på rørslefridom, har eg difor sett på som ein motstand, eller ei utfordring av maktrelasjonane som utspelar seg *innanfor* gjevne, foranderlege maktrelasjonar.

"(..) pastoral nomads have reputations in popular and anthropological literature as proud and free, those who go to study them are often attracted by these qualities." skriv Abu-Lughod (1990:43). Kan henda hadde eg dette i undermedvitet på feltarbeidet, i alle fall er motstand og stoltheit verdiar og eigenskapar eg assosierer med jentene på Strondi. "We do what we want!", seier Salwa, og målber med dette ei stoltheit og eit sjølvmedvit eg såg att hjå fleire av jentene. Dei bøygde ikkje nakken dersom dei fekk kjeft eller vart kasta ut av egyptiske servitørar, men prøvde om att eller sende ei skyljebytte attende. Motstanden mot egyptarar som arbeidar langsmed Strondi skuldast nok harde grenser mellom beduinane og egyptarane, som er synlege i mange delar av livet i Dahab.<sup>47</sup> Men jentene synte og andre former for motstand; fleire gonger fortalte dei meg om konflikter med lærarane. Desse konfliktene hadde ofte starta med respektlaus åtferd frå jentene, og enda somme tider i fysisk avstraffing. Dei yngste jentene slo i frå seg, både fysisk og verbalt, i konflikt med jamnaldrande. I møte med turistane tok ikkje jentene eit nei for eit nei, men var pågåande og framfusne.

At dei eldste jentene er på Strondi, syner altså at det har gått føre seg ei endring. Det som tidlegare vart sett på som uhøyrte åtferd er no daglegdags, sjølv om det ikkje er akseptert av alle. Men jentene på Strondi fortalte meg og om ei anna endring i "motsett" retning. Også vaksne kvinner selde armband og anna handverk til turistane langsmed Strondi "*when the Israelis was here*", fortel Amira, og får i litteraturen støtte hjå mellom anna Gardener, som frå slutten av 70-talet skildrar korleis beduinkvinnene "proudly made the sale themselves when encountering a tourist (..) on the beach or elsewhere"(2000:54). At kvinnene i større grad kunne gå uforstyrra langsmed strendene,

---

<sup>47</sup> Meir generelle former for "beduinmotstand" var nærast ei dagleg oppleving, mellom anna dersom ein sat på med beduinar gjennom checkpointane i utkanten av byen. Ein gong måtte eg til dømes sløra meg til heilt og lata som eg var kona til sjåføren slik at sjåføren slapp betala drosjetillegg.



må sjåast i samanheng med graden av utbyggjing så tidleg i saga til turistbyen Dahab. Likevel er skilnaden stor til 2010; dei einaste vaksne beduinkvinnene eg møtte som selde på Strondi var tilreisande frå byen Al Arish, nord på Sinai. Dei kom til Dahab høgsesongar, vart verande ei veke i slengen, og selde dei heimelaga veskene og skjerfa frå eit teppe dei la ved strandpromenaden. Endringa må sjåast i samanheng med den auka marginaliseringa og segregeringa av beduinkvinnene. Etter kvart som tilstadeveret av utanforståande auka, vart kontrollen med, og avgrensingane på, kvinnene sin rørslefridom strengare. Hjø Awlad 'Ali vert avgrensingane møtt med motstand, særleg hjå dei eldste kvinnene (Abu-Lughod 1990, 2008). Dette tek form av nostalgi om svunne tider, som hjå ei av dei eldste i stamma: "Yes, that's how things were, may God have mercy on past generations. They weren't like this new generation ... The men now are awful." (Abu-Lughod 2008:77). Det er og ein ambivalens i nostalgien; dagens unge vert skildra som meir avgrensa i rørslefridom, og vert tilkjent mindre valfridom. Fleire stader fortel eldre kvinner om korleis ungdom av begge kjønn dansa saman i tidlegare tider (Lavie 1990, Gardener 2000, Abu-Lughod 2008). På same tid vert og dei notidige unge kvinnene skulda for å vera både frivole og skamlause. Liknande nostalgiske narrativar kunne eg høyra hjå "mine" jenter, mellom anna då eg var i ørkenen med Amira og gjette geiter saman fem andre jenter i alderen 17 til 20 år. Jentene dansa tradisjonelle "bryllaupsdansar" for meg og klaga over korleis dei måtte dansa tildekt for gutane, og at det slett ikkje hadde vore slik "before". Trass i at desse unge kvinnene mest sannsynleg ikkje hadde opplevd noko anna enn det noverande i sin eigen oppvekst, romantiserte dei forteljingane frå tidlegare tider.

## Ære

*Mennesker har visst å ivareta sin ære og sitt navn lenge før de kunne skrive en signatur.*  
- Marcel Mauss, "Gaven" (2004:78)

Dei yngre kvinnene vert altså skulda av dei eldre for å vera skamlause. Spørsmål kring ære og skam er kan henda noko av dei mest omdiskuterte områda i forskning kring kjønn i Midtausten, og her vert dei manglande arabiskkunnskapane mine eit problem. Dersom eg hadde vore røynd i mzeinabeduinane sin arabiske dialekt, hadde eg kan henda oppfatta ulike omgrep kring ære, skam, og sømeleg åtferd. Som ein kan sjå av diskusjonen mellom Wikan og Kressel (1988), finst det ei rekkje omgrep kring både ære og skam. Både konseptane og bruken av desse kan variera stort geografisk – til dømes mellom fattigkvartera i Kairo og beduinane i Sør-Sinai, men og mellom personar – på bakgrunn av kjønn. Stewart, som har studert Sinaibeduinane sine idear kring ære, skildrar det slik:

The vocabulary of honor is much the same everywhere in the Arab world: but though words as *'ird*, *sharaf* 'honor', *'ar* 'dishonor', *'ayb* 'a shame, a disgrace' are very widely distributed, the meaning that is attached to them varies greatly from place to place. At least in some cases this may reflect substantial differences in ideas about honor (1994:102).

Sams for dei fleste nyare studiane kring ære som eg har lese, synest likvel å vera ei semje om Wikan si tese om at skam og ære ikkje er binære omgrep (Abu-Lughod 1999, Stewart 1994, Crivello 2008, Baxter 2007). Skam er meir erfaringsnært enn ære, hevdar Wikan: "(..) at least for some people of the Mediterranean and the Middle East, it is *shame* rather than honour which is the predominant concern." (1984:636).

Abu-Lughod skildrar frå Awlad 'Ali beduinane "the honor code" som eit samlingsomgrep for ei rekkje kvalitetar som vert vedsette hjå beduinane (1999:45). Av dei kulturelle ideala som er samla i denne "æreskodeksen", er den viktigaste verdien autonomi, hevdar Abu-Lughod (ibid.:79). Dei som ikkje klarar å leva opp til desse ideala, kan oppnå respekt gjennom ein annan kode – "the modesty code"; avhengige individ må syna modesty (her: sømd) mot dei som står nærare ideala om fridom og autonomi (ibid.).<sup>48</sup> Abu-Lughod, som har levert noko av dei viktigaste innsiktene kring beduinkvinner og ære, syner korleis kvinnene gjer dette gjennom omgrepet *hasham*; "the emotion of embarrassment/shame/shyness" (ibid.:57). Abu-Lughod omtalar dette som: "a dignified way of being weak and dependent in a society that values strength and autonomy." (ibid.:117). Det same omgrepet vert skildra hjå Negev-beduinane; "The need for modesty is reflected in the concept of *tahashum* (shamefulness and selfcontrol)" (Abu-Rabia-Queder 2007:164). I motsetnad til Stewart, som hevdar at kvinner i mange beduinsamfunn ikkje har ære i det heile (1994:107), syner mellom anna Abu-Lughod og Abu-Rabia-Queder sine studiar at moralsk verdi og ære for kvinner finst, men at vegen dit er ein annan enn for mennene.

Trass i at eg ikkje har data på nemningar kring ære og skam, merka eg tidleg at dei eldste jentene hadde ein trong til å legitimera opphaldet sitt på Strondi. "*We do nothing wrong*" var eit utsagn eg hørde fleire gonger. Trongen til rettferdiggingering av armbandsalet som arbeid og av opphaldet i seg sjølv, tyder på at det er omstridde og uttalte meiningar kring kva som er sømeleg åtferd for unge mzeinakvinner. Nemningane "*good girl*" eller "*not good girl*" var vanleg å nytta om kvarandre både blant beduinjentene på Strondi og dei som var heime. Kva som er grunnen til at det var akkurat "*good girl*" som vart nytta på engelsk veit eg ikkje, men eg forstår det som eit omgrep som femner

---

<sup>48</sup> Om hierarki, sjå kapittel 3.

om haldningar og meiningar om kva som er sømeleg åtfærd for jenter/unge kvinner.<sup>49</sup> Forståinga mi byggjer hovudsakleg på jentene sine framstillingar og måten dei snakka kring det å vera ”good girls”, men eg finn og eit haldepunkt hjå Crivello (2008). I ein artikkel der ho undersøker omgrep knytte til ære og skam i dagens Rif-område i Marokko, nyttar ho ”good girls” og ”good women” for å skildra ein status som unge kvinner ynskjer å oppretthalda og auka. Til liks med Baxter (2007) og Mahmood (2001), ser Crivello på korleis unge kvinner utøver agens i situasjonar innanfor gjevne maktrelasjonar.

Jentene som gjette i ørkenen – Rim, Samira, Noora, Nadya og Zenab – kom alle frå same slekt som Amira. Alle hadde vore armbandseljarar på Strondi då dei var yngre, med unntak av Rim, som dei andre terga for berre å ha vore i Blue Hole ”to eat from the biskawit from the Italian.”.<sup>50</sup> Då me var på veg til beiteplassen gjekk me spreidde for å halda kontroll på geiteflokken. Eg gjekk saman med Samira og Noora og spurde om dei pla gå på Strondi:

”Yes, of course, but before”, svarar Samira, og Noora nikkar samtykkande. Dei slutta når dei var ”(..) eleven-twelve-thirteen. The father and the family tells me to not go anymore. Some girls stay longer, but not many”. ”Like Amira?”, spør eg. ”Yes. But fifteen-sixteen is too old. Girls have to stay at home, to marry. To be a good girl, stay in the house, not on the Beach”. Både Samira og Noora understrekar fleire gonger at dei ikkje er på Strondi lengre. Då eg spør om dei saknar det svarar Noora: ”Yes of course. Speak english, friends on the beach. But now I don't go. I'm too old”.

Særleg Samira og Rim verka svært negativt innstilte til at eldre jenter går på Strondi, og dei var opptekne av å understreka dette ovanfor meg – når Amira var utanfor høyrevidd. Båe er trulova, Samira med ein mzeinabeduin i Nuweiba. Ho fortalte ho gledde seg til det føreståande giftarmålet: ”I love him. I would like to live in Assalah (det Indre), but anywhere with him is fine”. I motsetnad til dei andre, sakna tilsynelatande verken Samira eller Rim skulen, og dei snakka heller ikkje om vidare utdanning. Både Noora, Samira og Rim dekkja til andletet medan me gjekk – ”because of the sun, and the men”, i følgje Amira. Då eg seinare møtte Salwa, spurde eg etter hennar meining om ”ørkenjentene” si oppfatning av eldre jenter som gjekk på Strondi. ”They're a bit stupid” svara ho, og meinte at mange folk trudde at dersom ei jente stod på Strondi og lo og snakka med nokon, gjorde ein noko gale (”love”). ”But if you stand with someone like this (andlet til andlet), and you laugh, you maybe laugh of something, not of him or to him”. Dei som går på Strondi veit kva dei

---

<sup>49</sup> I samband med dette kunne det vore interessant med ein diskusjon av og distinksjon av ”shame” og ”guilt”. Som Kressel skriv: ”(..) embarrassment for being caught in infringement of regulations or breaking the rules is not necessarily concomitant with pangs of bad conscience” (Kressel og Wikan 1988).

<sup>50</sup> Biskawit = kjeks. Å tigga mat frå turistane var vanleg for mange av beduingutane og dei yngste jentene. Nokre av jentene på Strondi uttrykte likevel misnøye med denne aktiviteten, og omtalte det som ”no good”. Dette tolka eg som eit uttrykk for at det var viktig for desse jentene å syna at dei arbeider, og ikkje tiggjar.

gjer, avslutta ho med.

Desse sprikande utsegnene om kva det vil seia å vera "good girls" syner omstridde meiningar kring armbandsalet og kva som er sømeleg åtferd, òg mellom jamnaldrande beduinjenter. Kan henda seier det òg noko om dei kontekstuelle og relasjonelle kvalitetane i kompetansane jentene tileignar seg på Strondi. Kompetansane kan plasserast empirisk på ein aktør-arena (Strondi), men har kan henda ikkje overføringsverdi til andre aktør-arenaer, slik som familiekonteksten i det Indre.<sup>51</sup> Eg har tidlegare skildra verbale dugleikar og evne til å "bita i frå seg" munnleg på Strondi som ein kompetanse for jentene, til liks med å vera pågåande på turistane. Denne kompetansen vert i følgje Aziz ikkje verdsett i familiekonteksten: "What is shameful for a girl or a young woman to do in the Interior is not equally shameful if it takes place on the Beach" (2001:128). Den "aggressive" åtferda som beduinjentene har andsynes turistane er ein viktig eigenskap for gode armbandseljarar, medan det vil vera skamfullt i det Indre.<sup>52</sup>

"Women who develop a reputation for spending excessive amounts of time in the street (...) are viewed with suspicion", skildrar Crivello (2008:51). Det vert skapt eit skilje mellom 'street-girls' og 'house girls', der den siste kategorien vert oppfatta som å romme ideala ikring heimen, og dessutan som betre konemne. Gata vert assosiert med maskuline verdiar (ibid). Dette kan forklara kvifor jentene i ørkenen sa til meg at dei sakna visse delar av livet på Strondi, utan at dei likevel freista å dra attende. Dei unge kvinnene vert avgrensa i val- og rørslefridom, men aukar statusen som "good girls" og aukar sjansane for giftarmål.<sup>53</sup> Dette er og ein måte å syna agens på, hevdar Crivello og kallar det eit "limited agency" (2008:52). Ikkje alle beduinjentene i Dahab syner agens, og ikkje all agens er lik. Målet for jentene i det Indre er kan henda anleis enn målet til jentene på Strondi, og dei ulike formene for agens må forståast i kvar einskild kontekst (Mahmood 2001).

### **"Ikallam innas"<sup>54</sup>**

Haldningane til "ørkenjentene" kan tena som eit døme på korleis beduinjentene sjølve vedlikeheld patriarkalske strukturar. Likevel uttrykkjer òg dei misnøye med delar av kvardagen sin. Noora fortel at ho "miss to go too school". Ho var ferdig med skulegongen for to år sidan. På skulen pla ho møta

<sup>51</sup> Sjå "Barnearbeid?" i kapittel 3 for meir om Hutchby og Moran-Ellis sitt kompetanseomgrep (1998).

<sup>52</sup> Kjønnas aspekt ved sjølvstikkerheit varierer på tvers av samfunn, skriv Rogoff (2003:192). Trass i at pågåande åtferd hjå jenter er uynskt i det Indre, opplevde eg åtferden til beduinane som å vera "tøffare" enn hjå egyptarane. Mellom anna i bryllaupet eg var til stades i, opplevde eg kvinnene som å vera brå og hardhendte med dei yngste borna, slik beduinjentene òg var brå med sine småsysken. "The bedouins are hard because of the sand and the mountains, while the egyptians are round and happy because of the generous surroundings", spøkte ein egyptisk restaurantarbeidar til meg.

<sup>53</sup> Til dette kjem og at einskilde av jentene kan henda ikkje har høve til å returnera til armbandsalet, sjølv om dei ynskjer det. Mange tilhøve, både individuelle og familiære, spelar inn på om, og kor lenge, jentene går på Strondi.

<sup>54</sup> Folkesnakk (arabisk).

vener, men no må ho berre vera inne. Nadya hevdar at bror hennar nektar ho å gå ut av huset, anna enn når ho skal på skulen, eller i ørkenen. ”*He wan’t me to sit in a chair*” klagar ho: ”*Don’t do this, don’t do this.*” Dessutan må ho alltid ha den svarte kjolen når ho går ut: ”*it was not like this before, we could wear what we wanted. Pantalon, with something over, like this*”, seier Nadya og peikar på kleda mine. Dei som er yngre kan framleis gå slik dei vil. ”*But sometimes, at school I have skirt, blouse*”, smiler ho nøgd, før ho sukkar ”*but in the house and in the street we need the obeyya. If not, people talk*”. Alle jentene refererer til ”people talk” når dei skal forklara meg kvifor dei ikkje får ta utdanning eller om restriksjonane på rørslefridomen – ”*if a girl talk to the egyptian, people talk: ‘she goes after the egyptian, she want him.’ Like this*”.

”(..) that formidable institution, ‘the people’s talk’ (*kalam innas*)” – ”so abhorred by many Arabs”- skriv Wikan (1984:636/647), og skildrar korleis folka i fattigstrøka i Kairo må ta ein eventuell dom over skamfull åtferd i betraktning i alt dei gjer. Frå Marokko syner Crivello korleis unge kvinner fryktar folkesnakket; ”hurtful gossip that may have long-lasting effects on women’s reputations, especially on young women’s ‘marriageability’.” (2008:50). Ofte seier fedrane ja, hevda ørkenjentene, men resten av familien kom med innvendingar; ”kvifor skal jenta gå på college, ho må gifta seg”. Fleire av jentene eg snakka med gav meg inntrykk av at dei sterkaste innvendingane kom frå dei yngre mennene, og at det var brør som handheva dei strengaste restriksjonane. Også Abu-Lughod peikar ut dei unge mennene som dei strengaste handhevarane (1998, 2008). Dette vert skildra som ei følgje av fastbusetjinga, og er ikkje knytt til eigenskapar hjå dei unge mennene (ibid.). Mellom egyptarane i Dahab vart det derimot snakka om ein annan faktor som fanst hjå dei unge beduinane sjølve: ”*the young bedouins, they always want to fight. They come to us, try to start a fight. They feel so selfconfident*” hevdar ein restauranteigar. I følgje fleire av egyptarane eg snakka med, var det på gang eit generasjonsskifte hjå mzeinaene. Den gamle sheikhen har nyss gått av, og det er kome ein ny. Der dei gamle er ”wise” og opptekne av tradisjonane, er den nye generasjonen familieoverhovud arrogante, sjølvopptekne og hissar til konflikhtar, fekk eg høyra fleire gonger. Slike påstandar er ein del av narrativa om ’oss’ og ’dei andre’ som eksisterer mellom egyptarane og beduinane, men kan henda kan det og sjåast i samband med svært ulike oppvekstvilkår. Ein oppvekst i eit nomadesamfunn, som dei eldre beduinane hadde, skapar truleg grobotn for andre tradisjonar og verdiar enn når ein veks opp i eit samfunn avhengig av turistindustrien. Dei store endringane som følgde i dei fyrste backpackarane sine fotspor kan få ulike følgjer, og ikkje alle dei ”krysskulturelle” borna navigerer like kompetent mellom dei ulike landskapa.

Jentene i ørkenen refererte altså til folkesnakket som ein storleik utanfor dei sjølve, ein storleik som sette hindringar for handlefridomen deira. For meg syntest det derimot som om jentene sjølve deltok i dette snakket. Når jentene i ørkenen framheva seg sjølve som "good girls" i høve til dei eldste jentene på Strondi, vert det som ein dom over skamfull åtferd. Det same gjeld Amira når ho trekkjer i tvil Radiya og systera sine statusar som "good girls", sidan familien ikkje treng pengane.

People complain that others are so quick to pronounce 'eb!' that no one has any freedom of action (..) But when judging others, they themselves follow the same practice, and so an environment is created in which 'shame' is at the beck and call of all through (..) 'the people's talk'. (Wikan 1984:636)

Slik er òg beduinjentene, både dei som held seg i det Indre og dei som går på Strondi, med på å halda oppe det dei sjølve klagar over som strenge standardar. Likevel var det ein skilnad på måten beduinjentene eg vart kjend med snakka om kvarandre; medan jenter som ikkje gjekk på Strondi, karakteriserte dei som gjekk der som "not good girls", skulda armbandseljarane jentene i det Indre for ignoranse. Jentene på Strondi veit at jentene i det Indre lever eit liv som er meir i tråd med dei tradisjonelle kodane for åtferd. Å bli skulda for å vera "stupid" er kan henda òg verre for armbandseljarane; å vera "street-smart" er ein kompetanse av større verdi på Strondi enn i det Indre.<sup>55</sup>

Jentene si misnøye med dei unge mennene kan vera uttrykk for ein motsetnad eller spenning som alltid er tilstades i det kjønnssegregerte samfunnet, eller utslag av ein lært, kvinneleg diskurs om menn. Det kan og syna til det dynamiske aspektet ved ideane ikring ære og skam. Baxter (2007), som har sett på ære i høve til seksualitet og kjønn i palestinske familiar på Vestbreidda, meiner mykje tidlegare forskning på kvinner, kjønn og seksualitet i arabiske samfunn har vore problematisk. Dei fleste har late erklæringa om at ære er ei mannssak stå utfordra, hevdar Baxter, og kvinnene er reduserte til biollar i mannlege drama (ibid.:742).<sup>56</sup> Ho etterlyser eit syn på ære som ein mangesidig, dynamisk ideologi om eit "rett levevis" heller enn ein kodeks, altså "honor ideology" heller enn "honor code". Slik gjev ein merksemd til den kvinnelege agensen, og kvinner sine privilegium, rettar og krav til menn, samt menn sine ansvarsområde ovanfor kvinnene (ibid.:739). Baxter seier seg samd med Kandiyoti (1988) i at både kvinner og menn tilpassar seg visse kjønnsreglar (scripts and regulations), men meiner det har vore ein tendens til ikkje å sjå på menn sine tilpassingar (2007:738).<sup>57</sup> Også Crivello vil vekk frå kodeksen: "Rather than conceptualising

<sup>55</sup> Om kompetansar og dugleikar på gata, sjå "Children out of place?" kapittel 4.

<sup>56</sup> Baxter nemner Abu-Lughod og Wikan som heiderlege unntak i denne forskinga, og understrekar òg at ho sjølv ikkje hevdar likskap mellom kjønna hjå dei ho studerer (2007:738).

<sup>57</sup> Heller ikkje denne avhandlinga tek for seg dei tilpassingane menn gjer, eller pliktene dei har. Eg meiner likevel eg

honour and shame as a 'code', I view them as negotiated processes that are mutually constituted within the context of social practice" (2008:43). Slike perspektiv på ære og kjønnsrollar meiner eg kan vera tenelege rådeverk når ein skal drøfta dei eldste jentene sitt tilstadevere på Strondi. Utan å lata att augo for at beduinsamfunn kan ha særskilt strenge reglar for samhandling mellom kjønna (Aziz 2001, Abu-Lughod 1999, Lavie 1990), kan ei slik dynamisk tilnærming gje meining til dei foranderlege grensene.

"Bedouin women's status is constantly undergoing change, primarily the result of political and historical changes that affect Bedouin society and reshape Bedouin women's status and roles", skriv Abu-Rabia-Queder (2008:385). Endringane har vore mange for mzeinabeduinane i Dahab. Det aukande tilstadeveret av "ukjende" menn langsmed Strondi gjorde det vanskeleg for unge beduinkvinner å bevega seg fritt slik dei hadde gjort tidlegare. Rolla som vernarar av tradisjon og ære førte med seg strenge restriksjonar, og unge kvinner forsvann inn i bakhagane i det Indre (Aziz 2001). Det har no vore turisme i Dahab i nokre år, og gjennom armbandsalet har særleg jentene opparbeidd seg kompetansar og vore med i konstruksjonen av ein posisjon på Strondi. Nokre av jentene vert no verande på Strondi sjølv etter at dei rekk puberteten. Dei utfordrar dei romlege grensene mellom dei sosiogeografiske landskapa og omgjevnadane sine syn på kva som er sømeleg åtferd for beduinjentene. Slik går det føre seg ei kontinuerleg forhandling og reforhandling ikring moralske grenser og verdiar i lokalsamfunnet. Denne forhandlinga går føre seg mellom kjønna, men òg mellom ulike aldersgrupper; "the intergenerational negotiation of honour and shame" kallar Crivello det (2008:52). Ære og skam er særskilte kontekstuelle og føyelege verdiar, hevdar Crivello (2008:53). Forhandling av status og moralske spørsmål kan ta form av ein prosess som balanserar konformitet og kreative strategiar for å endra på eksisterande tilhøve (ibid.). 'Utøving' av ære og skam involverer altså eit samspel mellom dei ulike avgrensingane og moglegheitene til å uttrykka den individuelle agens og gruppetilhøyrse, på same tid som det byr på eit stort potensial for sosial endring (ibid.). Dei eldste jentene på Strondi opererer som deltakarar i mzeinasamfunnet, og tilpassar seg delvis til forventingane dette samfunnet har til unge kvinner. Gjennom å utfordra eksisterande grenser syner dei ein kreativ agens, utan å bryta ut av lokalsamfunnet. Sidan det forlenga opphaldet på Strondi er eit nytt fenomen, er det vanskeleg å seia noko om meir langsiktige følgjer av jentene si utfordring av, og forhandling om, dei moralske grensene. Desse jentene har alt oppnådd ei ny rolle som økonomiske bidragsytarar til familiehushaldet. Gjennom opphaldet på Strondi tileignar dei seg ei rekkje dugleikar og kompetansar som ikkje er tilgjengelege for mødrene (Aziz 2001), men heller ikkje for jamnaldringane i det Indre. Kjennskap til språk og kultur hjå

---

kan nytte tilnærminga sidan den opnar for dei endringane eg meiner å sjå på Strondi i Dahab.

turistane vil potensielt vera avgjerande for kva veg beduinane si framtidige deltaking i turistnæringa vil gå.

I kor stor grad posisjonen på Strondi vil føra med seg ei endring i dei unge kvinnene sin status og posisjon *utanfor* Strondi er likevel usikkert. Den manglande overføringsverdien til andre aktør-arenaer av kompetansane armbandseljarane spelar ut på Strondi, er eit argument mot ei monaleg auke av beduinjenter og -kvinner sin status i den hierarkiske strukturen dei lever innanfor. Mange i lokalsamfunnet, til dømes ørkenjentene, ser framleis på det forlenga opphaldet på Strondi som upassande. Også hjå jentene på Strondi var forståingane av sømeleg åferd komplekse og somme tider ambivalente.

## Utdanning

Før eg reiste på feltarbeid var jentene sine førestillingar kring framtida noko som opptok meg, og i dette hadde skulegong ei sentral rolle. Undervegs i feltarbeidet vart dette fokuset mindre, først og fremst sidan det ikkje synest å vera så viktig for jentene sjølve. Jentene snakkar mykje om skulen med turistane, men for meg verka dette som formålsteneleg snakk. Ved å syna interesse for det turistane spør om, aukar beduinjentene sjansane for eit godt sal. Ofte høyrde eg beduinjentene fortelja at pengane dei fekk frå armbandsalet gjekk til å kjøpa bøker til skulen, og fleire av turistane la eit par pund til prisen då dei høyrde dette. Til somme av turistane fortalde jentene at dei lærde mange framandspråk på skulen, medan dei til meg derimot hevda at språkkunnskapane kom til på Strondi. ”*Fellahin*” (bonde), omtalte Amira flirande den egyptiske læraren sin, medan ho og Mouna apa etter den dårlege engelsken dei lærte på skulen. Turistane si store interesse for skulegong har truleg bakgrunn i ulike førestillingar om barndom og utdanning. Dei fleste turistane kjem frå land med velfungerande skulesystem, og mange har stor tru på utdanning som den ”rette vegen”, særleg for nokon dei ser på som marginaliserte jenter. Dei fleste av jentene på Strondi går eller har gått på skulen, og det er nårig obligatorisk skulegong i Egypt. Men den offentlege skulen er ofte dårleg, med lite ressursar og store klassar, og mange foreldre ser på betalt privatundervising som einaste måten å få borna gjennom eksamenane på (Wikan 2006).

Arabisklæraren min Ossama, spesialpedagog frå Kairo, har lite tru på den egyptiske offentlege skulen. Han har sjølv slutta i skulesystemet, og tilbyr private språktimar på egyptisk-arabisk talemål, klassisk arabisk skriftspråk og engelsk til både turistar, fastbuande vaksne og born. Lærarane på skular i avsidesliggjande strok som Dahab vert utplasserte frå styresmaktene, hevdar



Ossama, og mange er misnøgde med å hamne på ein skule ” *in the desert, in the middle of nowhere*”. Mange samlar saman ungane i klasserommet og set seg så på kafé, hevda han, noko òg Gardener skildrar (2000). Også beduinjentene klaga over dette til meg. Ossama var òg kritisk til kvaliteten på undervisinga, og meiner mellom anna at mange lærarar er så dårlege i klassisk arabisk at dei ”avlærer” beduinborna, som opphavleg snakkar ein dialekt som ligg nærare det klassiske språket. Ossama, som har budd i Dahab sidan 1994, fortalte at mange av beduinane ikkje bryr seg om å sjå til at borna deira er på skulen, og at dei ikkje nølar med å ta dei ut dersom det finst betre alternativ. Han kjende til fleire unge armbandseljarar som ikkje gjekk på skule. Aziz skildrar korleis unge mødrer, som sjølve har gått på Strondi, ser på det som ”equally important to send him (sonen) to the Beach as well as to the school. Children on the Beach learn various languages, acquire social skills (...) generate cash for their mothers.” (2000:38). Ei egyptisk nabo jente, Aisha på 9-år, som gjekk på skule med fleire av beduinjentene, meinte beduinjentene gjekk på skulen ”*nouss-ou-nouss*” (halvt om halvt). Aisha gjekk på skulen kvar dag, men hadde monaleg mindre engelskforråd enn jentene på Strondi. Der dei kunne ta del i lange samtalar om ei rekkje tema, hadde Aisha vanskar med å fortelja på engelsk kva ho heitte og kvar ho budde. Born som Aisha, frå mindre velståande egyptiske familiar, var aldri langsmed Strondi.<sup>58</sup>

Jentene lærer meir av å gå på Strondi enn av å gå på skulen, meiner Ossama, og hevdar at jentene som sel armband i dag har dårlegare språkkunnskapar enn dei som gjekk der tidlegare: ” (*..*) *go ten years back, they didn't go to school, they were like a mob and knew a lot of languages! (...)* could gamble and bargain with anyone (*..*) *They were all there, and they were many!*”. No er dei færre hevdar Ossama, ikkje like stolte av arbanda og ikkje like kompetente seljarar som sine forgjengarar. Forteljningane til Ossama var nostalgiske om Dahab før masseturismen. Likevel tyder dei og på at endringane langsmed Strondi er komplekse. Armbandsalet er ikkje eit økonomisk hushaldningsbidrag som aukar i takt med turismen, men eit fenomen som kan tolkast på ulike måtar. Dersom det var fleire jenter på Strondi tidlegare, kan det tyda på at armbandsalet då var akseptert av større delar av mzeinasamfunnet. Dersom det i dag primært er jenter frå dei fattigaste familiene som sel armband, kan det og sjåast som eit prov på at velstandsskiljet hjå beduinane var mindre før. Det kan og tolkast som at borna har mindre fridom til å ferdast fritt no, eller som at beduinane no i større grad sluttar seg til styresmaktene sine krav om skulegong.

---

<sup>58</sup> Far til Aisha arbeidar på ein bilverkstad. Mor hennar er heime med den fem år gamle systera Amal, medan broren Hamada (10) går på skulen. Dei bur i eit lite hus av murstein og bølgeblekk, har jordgolv og hentar vatn i ein øydelagd vassleidning i nabolaget. Dei beduinhusa eg var innom hadde støypt golv og innlagt vatn eller brunn i hagen.

## Moderne kvinner, tradisjonelle rom?

Nadya går siste året på skulen. Då me gjette geitene, fortalte ho at ho ynskte seg meir utdanning. Ho fortalte at ho hadde spurt far sin om å få lov til å reise til Al Tur<sup>59</sup> for å gå på college, der ho kan bu hjå ein rik slektning. Faren hadde sagt at ho måtte venta til ho fekk karakterane på den avsluttande eksamenen. Ho sa at ho for ikkje lenge sidan hadde takka nei til eit frieri: ”*then I can say to my father, 'I'm so small, can I go to college?'*”. Nadya snakka om ei utdanning innan handarbeid eller design. ”*I'm good in this. When I do it, I put my mind in it, you know*”, sa ho, og fortalte at ei engelsk dame hadde kjøpt nokre av broderia hennar. Ho snakka om kor viktig det var å vera på skulen og at ho måtte få gode karakterar. Både Nadya og Noora hevda at beduinjenter flest vil arbeida, sidan dei har arbeidd langsmed Strondi. ”*All bedouin girls want to go to college*”, seier dei og. Beduinjenter har meir kunnskapar enn egyptiske ungar, og snakkar betre engelsk, meiner jentene. Likevel får dei ikkje reise til college, fordi familieane meiner ”good girls” ikkje skal reisa vekk.

Trass i Nadya si vektleggjing av skulen, var ho i ørkenen saman med dei andre jentene. Då eg spurde kvifor ho ikkje var på skulen, svara ho at ho måtte hjelpa bestemora med geitene (mor hennar var død), og dessutan at ho likte å vera i ørkenen saman med venene sine. ”*But I go too school, bukra insh'Allah*”<sup>60</sup>. Kan henda veit Nadya at ho truleg ikkje får lov til å flytta, og møter difor ikkje alltid opp på skulen. Endå viktigare er kan henda dette: desse historiane vart fortalt til meg, som ei vestleg, utdanna kvinne. Eg har tidlegare skildra korleis beduinjentene er vane med å snakka om det som turistane er interesserte i, noko eg har kalla formålsteneleg snakk. Jentene i ørkenen var alle opptekne av å syna seg til meg som *moderne*; dei snakka om eldre beduinar som ”*old and stupid*” når det gjeld tema som egyptisk borgarskap, utdanning og ekteskap, medan dei sjølve var ”*more modern*”. Dei fortalte om utanlandske pop-artistar dei kjende til og egyptisk såpeopera. Slik snakka dei truleg til meg om ei rekkje utvalde tema, som dei meinte eg var interessert i. Truleg var samtaleemna òg prega av deira avgrensa engelske ordforråd. Denne framstillinga er ein narrativ konstruksjon: Ved å forsikra meg om at ”alle” beduinjenter *eigentleg* ynskjer seg utdanning, plasserer dei seg sjølve som moderne individ i eit samfunn som er opptekne av tradisjonar. Framstillinga heng kan henda saman med oppfatninga deira om mine ideal, verdiar og moralske system - ei oppfatning dei har tileigna seg mellom anna gjennom armbandsalet. Narrativar som meiningsskapande opererer på mange nivå og i mange lag, hevdar Smith (2003:75). Mindre, sjølvbiografiske narrativar er med og formar folk sine liv, trass i at dei ikkje alltid samsvarar med større moralske eller kosmologiske narrativar (ibid.). Slik kan jentene til meg

---

<sup>59</sup> Det administrative senteret i Sør-Sinai, ligg på vestkysten.

<sup>60</sup> ”I morgon, viss Gud vil”.

framstilla seg sjølve som ”moderne” kvinner, på same tid som dei fortel og gjenfortel andre narrativar som byggjer på andre ideal, verdiar og normer.

Abu-Rabia-Queder har diskutert nytten av utdanning for beduinkvinner i Israel, og har kome fram til at det er eit tveigga sverd: Utdanning kan fungera som eit verkty for sosial mobilitet, framsteg og endring, men kan og føra med seg vanskar for kvinner som tek utdanning (2006, 2008). Kvinnene bryt mellom anna med forventingane til kvinnerolla og kan ha vanskar med å returnera til lokalsamfunnet, og å verta gifte (ibid.). Abu-Rabia-Queder reflekterer over fordelar og ulemper ved sin eigen posisjon som beduinkvinne i intervjuar med unge jenter og familiare deira, men reflekterer lite over kva posisjonen hennar som *utdanna* beduinkvinne har å seia for beduinjentene si framstilling. Det kan tenkjast somme av dei intervjuar jentene hadde svart annleis i møte med ei beduinkvinne utan den same akademiske skuleringa. Likevel er eg samd i hennar etterlysing av at utdanningssystemet må famna om beduinane sine tradisjonelle verdiar. Desse verdiane forsvann ikkje då det beduinske samfunnet flytta til meir moderne busetjingar, hevdar Abu-Rabia-Queder; ”The Bedouin’s perceptions of the girl’s honor and other traditional feminine norms, such as veiling and exposure to men, continued to hold” (2006:15). Ho kritiserer modernistiske tilnærmingar og etterlyser ’entryisme’<sup>61</sup> i utdanningssystemet for beduinane – separate rom for kvinner og menn; dette respekterer dei tradisjonelle kjønnskildnadane og innlemmar dei i planar for urbanisering og modernisering (ibid.). Det er viktig å merkja seg at dette gjeld utdanningssystemet i Israel, som skil seg stort frå det egyptiske. Det arabiske utdanningssystemet i Israel er einsarta, og tek ikkje omsyn til religiøse tilpassingar for muslimane (ibid.:5). I Egypt er majoriteten av folkesetnaden muslimar, og det finst religiøse skular og kjønnsdelte klassar. Likevel fekk eg inntrykk av at beduinamiliar sakna eit tilpassa utdanningstilbod, særleg var dei skeptiske til at jentene skulle flytta vekk frå familien. Det same argumentet høyrde eg hjå Sayyid, egyptaren som dreiv hotellet der far til Radiya eig land; dersom dei unge beduinkvinnene skal få meir utdanning, må styresmaktene gje dei moglegheiter til å ta utdanning utan å måtta flytta heimanfrå.

Utdanning av jenter vert rekna som ein av dei viktigaste strategiane for utvikling og fattigdomsreduering; ”If you educate a boy, you educate an individual, but if you educate a girl, you educate a nation”, vert det sagt. Egypt har, i ein arabisk samanheng, gode tal å syna til når det gjeld utdanning av jenter. For beduinjentene i Dahab i dag synest likevel ikkje utdanning nødvendigvis å vera vegen til eit lukkeleg liv. ”Self-fulfillment is not a direct consequence of acquiring education”, skriv Abu-Rabia-Queder (2008:396) og skildrar korleis høgare utdanning òg

---

<sup>61</sup> I denne samanhengen; ”gradvis infiltrasjon” – ein strategi for kvinner for å innføra endringar innanfrå lokalsamfunnet og dei tradisjonelle verdiane (Abu-Rabia-Queder 2006:15).

framandgjer kvinnene ovanfor lokalsamfunnet, og gjer det vanskelegare for dei å leva slik dei ynskjer. Jentene i ørkenen uttrykte forarging over dei eldre familiemedlemmene som ikkje ville utdanna jentene sine, og meinte dei hadde mykje å læra av ”*the egyptians who let the girls go to college*”. At ei utdanna mzeinakvinne skulle ha returnert til Dahab og fått arbeid og vorte anerkjend av lokalsamfunnet er likevel vanskeleg å sjå for seg. ”*A bedouin woman a doctor? Never. That would be in the other life*”, lo Amira og Amal då eg spurde om Dr. Sarah, ein kvinneleg lege med praksisen sin i Assalah, var mzeina.

Likevel finst det unntak. I St. Katherine (ved Katarina-klosteret) ligg det eit senter for handarbeid (St. Katherine net 2010b). Dette vart starta i 1996, etter initiativ frå dei eldre i beduinstammen ved klosteret, og med støtte mellom anna frå den europeiske unionen (ibid.). I dag inkluderer det 460 beduinkvinner frå fire av stammene i Sør-Sinai. Senteret sel handlaga produkt av ulike slag, som vesker og gardiner, alle med motiv som er ”*inspired by the indigenous Bedouin culture and the natural environment*” (St. Katherine net 2010b). Senteret driv og med opplæring av dei yngste kvinnene, ei verdifull satsing som promoterar og utviklar tradisjonelle dugleikar, hevdar Gardener (2000:63). Etter kvart har senteret utvikla eit populært varemerkje, *Fansina*<sup>62</sup>, og har òg eit utsal langsmed den utvida strandpromenaden i Dahab. Dette initiativet kan tena som prov på utdanningsmoglegheiter som inkluderer beduinane sine tradisjonelle verdiar. Nadya sine håp om ei utdanning innan handarbeid eller design kan vera inspirert av dette senteret, og syner at unge kvinner sine forhandlingar om, og utfordring av, avgrensingane som er sett for dei, kan vera fruktbare. Den eine private språkskulen i Dahab arrangerte kveldskurs slik som datakurs, skriving og språk. Desse kursa retta seg mot lokale folk, inkludert beduinane. Somme av beduinjentene, som ikkje lenger gjekk på skule, slik som Salwa, gjekk på islamsk kveldsskule for å læra å lesa i Koranen.

Amal representerer likevel det største unntaket når det kjem til utdanning. Ho er mzeinabeduin frå nabobyen Nuweiba, men familien har delvis flytta til Dahab og inn til bror hennar, som er gift med syster til Amira. Amal er 16-17 år, og selde armband på Strondi i starten av feltarbeidet. Etter kvart fortalde ho meg at ho skulle til Kairo for å studera juss, og bu på ein heim for kvinnelege studentar. Det er fyrste gong eg høyrer om ei beduinjente som reiser for å studera i Kairo. Den dagen ho skal reisa møter eg ho på Strondi. Ho er elegant kledd i ei drakt, med langt skjørt og matchande vest. Ho seier ho kvir seg for studiane, ”*Cairo, it’s rubbish. Not sea like here*”. Seinare, når eg treffer Amira spør eg somme tider etter Amal. ”*It’s weird there. There are no bedouins there she can be with. Only*

---

<sup>62</sup> ”art of Sinai”.

*egyptians. But maybe she can get used to them*", seier Amira og trekkjer på skuldrane. Utover våren dukkar Amal somme tider oppatt på Strondi, ho seier det går bra med studiane, men at ho saknar Dahab. Ho har funne ei anna beduinjente, som ho kan vera med. Ho kjem ikkje frå Sinai, men frå ørkenen i "Egypt-proper", men er, som Amal seier, "*still a bedouin*".

I følgje Amira går Amal på Strondi for å tena pengar til studiane og livet i Kairo, men bror til Amal vert sint om ho går på Strondi. Han meiner Strondi ikkje er ein stad for kvinner, "*but we do nothing wrong*", seier Amira. Slik gjenfortel ho konflikta mellom Amal og broren om pengar tid studiane:

*(..) he (broren) doesn't work that much, and has his own family, and (faren) he just watch tv all the day and she asks: 'How do you think I can go to the university without money if you don't give me the money and I don't go to the beach? And her brother says: 'So why do you want to go to the university when you don't have the money?' And then she's quiet, she doesn't say anything.*

Både opphaldet på Strondi og studiane er upopulære heime hjå Amal, og dei omstridde meiningane om dei eldste jentene si åtferd vert stadfesta av Amira sine stadige understrekingar av at dei ikkje gjer noko gale. Dei egyptiske migrantarbeidarane trudde ikkje på meg då eg fortalte om beduinjenta som studerte juss. At Amal betalar studiane sine med oppsparte pengar frå armbandsalet kan og høyrast utruleg ut, sjølv når ein reknar med det låge prisnivået i Kairo samanlikna med Sinai.

Trass i innvendingane og atterhalda, heldt eg fram med å sjå Amira langsmed Strondi. Amal avslutta semesteret i Kairo, og, slik det vert sagt mellom beduinjentene langsmed Strondi, med gode resultat.

### **"If you give the egyptian thirty pounds.."**

*"..he take them"*. Dette er eit sitat frå Amira i den innleiande historia i denne avhandlinga. Til liks med ei rekkje andre utsegner frå beduinjentene peikar dette på motsetjingane som finst mellom dei "innfødde" beduinane og dei "tilflytte" egyptarane i Dahab. Slike førestillingar og fordommar finst på begge sider, og sidan eg vart kjend med både egyptiske migrantarbeidarar og beduinjenter, fekk eg støtt høyra historiar som støtte opp om dei noko vondsinna stereotypiane. Dersom eigedelar vart vekke langsmed Strondi, var servitørane raske til å leggja skulda på beduinborna. Jentene på si side understreka at beduinar ikkje stel, i motsetnad til egyptarane. Jentene meinte alltid at servitørane lurte oss for pengar eller tok for høg pris, og dessutan var alle som arbeidde på restaurantane ute etter kroppen min.

Dei eldste jentene synte ei meir ambivalent tilknytning til det egyptiske; dei rosa egyptarane for

haldningane deira til unge kvinner, fortalde om egyptiske vener dei hadde og understreka at *"we are all egyptians, just look at our passport"*. Brått kunne dei likevel venda om, som då Nadya hevda egyptarane var kome til Sinai for å utrydda beduinane: *"(..) you know the egyptians..you know the dinosaurs? They want to do the same with the bedouins"*.

Narrativar er tankesett og medfødde tolkingsmåtar, men er òg lokalt og kulturelt skapte. (Mattingly, Lutkehaus & Troop 2008, Rogoff 2003). Måten jentene på Strondi snakka om egyptarane på er lært og kulturelt spesifikk, og eksisterar og har opphav i ein vidare kontekst enn Strondi.

Overalt høyrer ein historiar om "dei andre"; egyptarar som tek land dei ikkje har rett på, beduinar som plantar nye palmar på jordstykke dei seinare hevdar har vore i familien over lang tid, eller eigedomar som vert seld til fleire på ein gong. Det finst òg meir alvorlege historiar, om slagsmål, drapsforsøk og brannstiftingar. Slike hendingar vart ofte referert til i samtalar eg hadde med migrantarbeidarane, og eg oppfatta det som kløfta mellom beduinar og egyptarar var vorte større dei siste åra. Eg såg aldri nokre store slagsmål under feltarbeidet, men var tilskodar til mursteinskasting og mindre konflikter.

Kategoriseringane og dei tilhøyrande narrativa er ein del av bakteppet for saga om jentene på Strondi, og påverkar både samhandlinga og konstruksjonen av posisjonen som går føre seg der. Eg har likevel ikkje gått nærare inn på desse motsetningane, då eg meiner det hadde kravd særskilt fokus og problemstilling. Relasjonen mellom dei to gruppene kan heller ikkje skiljast utan å nemna teikna til samarbeidsvilje og veksande forståing. Fleire av migrantarbeidarane påpeika at beduinane vart behandla dårleg: *"The government treat them like shit. Also we egyptians take what belongs to them. If it says bedouin in your papers, you can get a lot of problems at the checkpoint and with the government"*, hevda Samir, som har arbeidd i Dahab i femten år. Mykje av problema mellom egyptarane og beduinane botna i kunnskapsløyse, meinte Ossama (arabisklæraren), og fortalde om egyptarar og beduinar som hadde budd attmed kvarandre i ti år men ikkje ein gong visste kva naboen heitte. Dette stadfestar langt på veg Mustafa, ein annan restauranteigar: *"You know, I've lived with the bedouins for a long time, without really knowing them. The tribe, it's all about the tribe. You can know a bedouin for a long time, be good friends, but suddenly it's problems because of someone else. Because the bedouin has to stay with his tribe. But it's a lot of nice bedouins"*.

## KONKLUSJON

Eg har i denne oppgåva argumentert for at armbandseljarane på Strondi i Dahab er kreative og kompetente sosiale aktørar, som sjølve påverkar konstruksjonen av posisjonen sin på Strondi. Livet på Strondi er ikkje berre prega arbeid og økonomisk overvinning for armbandseljarane, men inneheld òg moglegheiter for lek, tileigning av kompetansar og dugleikar, og etablering av relasjonar med ulike grupper. Beduinjentene sjølve skil ikkje mellom dei ulike aktivitetane, og for dei er Strondi soleis ein mangefasettert arena. Eg har nytta Aziz (2001) si tredeling av det sosiogeografiske landskapet i Dahab, som kastar ljøs over eksisterande kulturelle skilnader. Delinga høver òg godt til å syna marginaliseringa av beduinkvinnene, medan eg har argumentert mot det eg meiner er eit unyansert skilje mellom Strondi som eit landskap for avslapping og fridom for turistane, og som ein arbeidsplass dei lengtar å koma vekk frå for beduinjentene. Utan å oversjå eller å undervurdere maktrelasjonane og hierarkia beduinjentene er ein del av, vonar eg å syna at òg desse relasjonane er dynamiske og i endring.

Den frie posisjonen på Strondi har fram til nyleg vore utilgjengeleg for gruppa av eldre beduinjenter. Etter inngongen til kjønnsmoden alder har det vore forbunde med skam for unge mzeinakvinner å opphalda seg på Strondi, eller på andre offentlege arenaer der det finst egyptiske og utanlandske menn. Under feltarbeidet såg eg fleire eldre jenter selja armband på Strondi, og har i oppgåva hevda at det går føre seg ei utfordring og forhandling av dei grensene som er sette for dei unge kvinnene sin rørslefridom. Slik syner dei eldste jentene agens innanfor spesifikke maktrelasjonar (Mahmood 2001), og søkjer å utvida grensene for kva som er sømeleg åtferd for unge kvinner. Det er likevel viktig å merkja seg at dette enno gjeld ei lita gruppe, og at mange av dei unge mzeinakvinnene er med på å halda ved like dei eksisterande hierarkia og strukturane.

Ei tilnærming til jentene på Strondi som kompetente sosiale aktørar og individ med agens – ikkje berre påverka av, men òg verkande inn på strukturane dei er ein del av, gjev eit svært positivt og optimistisk bilete av jenter og unge kvinner sin situasjon i Dahab. Dette biletet er medvite, og er meint å opna for å sjå moglegheitene heller enn avgrensingane rolla som økonomiske bidragsytarar tilbyr. Mzeinabeduinane møter mange utfordringar med turismen, og mi framstilling av dei armbandseljande jentene kan takast som eit vitnesbyrd om ei positiv tilpassingsdyktigheit. Med ei slik tilnærming har eg lagt mindre vekt på meir negative følgjer av turismen. Eg meiner ikkje med dette å lata augo att for dei negative følgjene som finst, og trur ei anna tilnærming kunne ha kasta

ljøs over ei rekkje viktige aspekt i beduinjentene sine liv. Likevel vonar eg tilnærminga eg har valt, med dei atterhalda som finst, kan vera med på å gje merksemd og meining til dei ambivalente og mangfaldige aspekta ved jentene sine liv på Strondi.

Eit syn på beduinjentene som kompetente sosiale aktørar føreset òg at ein ser på situasjonar der dei er med på å halda vedlike dei strenge avgrensingane som vert sett for unge kvinner si åtferd. Ved å dømma andre som ”not good girls” bidreg dei til folkesnakket og til den kollektive dømminga av jenter sine handlingar som skammelege. Slik set jentene seg i ein catch 22-situasjon; fridomen dei etterlyser, som til dømes fridomen til å reisa vekk frå Dahab for utdanning, vert vanskeleg å nå.

Kva framtid som ventar armbandseljarane, og kva forventingar samfunnet kring dei har, er vanskeleg å seia. Mzeinabeduinane er vane med å tilpassa seg skiftande omstende, og armbandseljinga kan sjåast som ei tilpassing til den aukande turismen. Dei yngste jentene har fått ei ny rolle som bidragsytarar til hushaldsøkonomien, noko som kan henda har gjeve dei auka makt i familien. Så lenge normen er at salsaktivitetane opphøyrer når jentene vert kjønnsmogne, er det likevel usikkert kor mykje innverknad den nye rolla vil ha på maktrelasjonane i vaksen alder. Turismen og fastbusetjinga førte til ei marginalisering for vaksne mzeinakvinner, som mista mykje av makta dei hadde i nomadesamfunnet. Den siste utviklinga, med eldre jenter som forlengar opphaldet på Strondi, vil kan henda føra med seg at kvinnene igjen får ei meir deltakande rolle i hushaldsøkonomien. Kompetansane og dugleikane armbandseljarane utøver på Strondi, er lærdom å ta med seg for vidare involvering i turistindustrien. Likevel er det vanskeleg i dag å sjå føre seg mzeinakvinner som sjølvstendige aktørar i turistnæringa i Dahab. Heller kan den eldste gruppa armbandseljarar, gjennom handlingar som ikkje vert akseptert som ”gode”, risikera å hamna på utsida av sitt eige samfunn.





## LITTERATUR

- Abdella, M. (2007). *Beach Politics: Gender And Sexuality In Dahab*. Cairo Papers in Social Science, 27 (4). Kairo: AUC Press
- Abu-Lughod, L. (1990). Romance of Resistance. *American Ethnologist*, 17 (1)
- Abu-Lughod, L. (1999). *Veiled Sentiments*. Berkely/Los Angeles: University of California Press
- Abu-Lughod, L. (2008). *Writing Women's Worlds*. Berkely/Los Angeles: University of California Press
- Abu-Rabia-Queder, S. (2006). Between tradition and modernization: understanding the problem of female Bedouin dropouts. *British Journal of Sociology of Education*, 27 (1)
- Abu-Rabia-Queder, S. (2007). Permission to Rebel: Arab Bedouin Women's Changing Negotiation of Social Roles. *Feminist Studies*, 33 (1)
- Abu-Rabia-Queder, S. (2008). Does Education Necessarily Mean Enlightenment? *Anthropology & Education Quarterly*, 39 (4)
- Aziz, H. (2001). Cultural Keepers, Cultural Brokers: The Landscape of Women and Children – A Case Study of the Town Dahab in South Sinai. I: B. Bender & M. Winer (Eds.), *Contested Landscape*. Oxford/New York: Berg
- Aziz, H. (2000). Employment in a Bedouin Community: The Case of the Town of Dahab in South Sinai. *Nomadic Peoples* 4 (2)
- Beyer Broch, H. (1992). Om venner og vennskap i antropologisk sammenheng. *Norsk antropologisk tidsskrift* 2
- Beyer Broch, H. (2002). *Jangan Lupa*. Oslo: Novus forlag
- Barnard, A. & Spencer, J. (Eds.) (2002). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London: Routledge
- Black, M. (1995). *In the twilight zone*. Geneva: International Labour Office
- Baxter, D. (2007). Honor Thy Sister: Selfhood, Gender and Agency in Palestinian Culture. *Anthropological Quarterly*, 80 (3)
- Chick, G. (2010). Work, Play and Learning. I: Lancy, D. F., Bock, J. & Gaskins, S., *The Anthropology of Learning in Childhood*. New York: AltaMira Press
- Christie, N. (1982). *Hvor tett et samfunn?* Oslo: Universitetsforlaget
- Cole, D. (2003). Where Have the Bedouin Gone? *American Quarterly*, 74 (2)
- Connolly, M. & Ennew, J. (1996). Children out of Place. *Childhood*, 3

- Crivello, G. (2008). Negotiating Honour and Shame in the Contemporary Moroccan Rif. *Anthropology of the Middle East*, 3 (2)
- Damgaard, C. I. (2003). På feltarbejde som forsker og mor. I: Gulløv, E. & Højlund, S., *Feltarbejde blant børn*. København: Nordisk Forlag
- Gardener, A. (2000). At Home in South Sinai. *Nomadic Peoples* 4 (2)
- Goffman, E. (1992). *Vårt rollespill til daglig*. Oslo: Pax Forlag A/S
- Gulløv, E. & Højlund, S. (2003). *Feltarbejde blant børn*. København: Nordisk Forlag
- Grotnes, E. B. (2008). *Forestilte framtider. Kreativ og narrativ selvskapning blant unge urbane malaykvinner i et (nesten) moderne Malaysia*. Mastergradsoppgåve, NTNU Trondheim
- Hutchby, I. & Moran-Ellis, J. (1998). *Children and Social Competance*. London: Falmer Press
- James, A., Jenks, C. & Prout, A. (1999). *Den teoretiske barndom*. København: Gyldendal
- Kampmann, J. (2003). Ethiske overvejelser i etnografisk børneforskning. I: Gulløv, E. & Højlund, S., *Feltarbejde blant børn*. København: Nordisk Forlag
- Kandiyoti, D. (1988). Bargaining with Patriarchy. *Gender & Society*, 2
- Kressel, G. & Wikan, U. (1988). More on Honour and Shame. *Man, New Series*, 23 (1)
- Kristensen, H. (2006). *Børns arbejde i Dahab*. Speciale, Afdeling for Antropologi og Etnografi, Aarhus Universitet
- Lavie, S. (1990). *The Poetics of Military Occupations*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press
- Lavie, S., Rouse F. & The Hajj (1993). Notes on the Fantastic Journey of the Hajj, His Anthropologist, and Her American Passport. *American Ethnologist*, 20 (2)
- Lewando-Hundt, G. (1984). The Exercise of Power by Bedouin Women in the Negev. I: Marx, E. & Shmueli, A., *The Changing Bedouin*, New Brunswick/London: Transaction Books
- Lucchini, R. (1996a). Theory, Method and Triangulation in the Study of Street Children. *Childhood*, 3
- Lucchini, R. (1996b). The Street and its Image. *Childhood*, 3
- Mahmood, S. (2001). Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival. *Cultural Anthropology*, 16 (2)
- Maynard, A.E. & Tovote, K.E. (2010). Learning from Other Children. I: Lancy, D. F., Bock, J. & Gaskins, S., *The Anthropology of Learning in Childhood*. New York: AltaMira Press
- Marx, E. (1999). Oases in South Sinai. *Human Ecology*, 27 (2)

## LITTERATUR

- Marx, E. (2008). Hashish Smuggling by Bedouin in South Sinai. I: Siegel, D. & Nelen, H., *Organized Crime: Culture, Markets and Policies*. Springer
- Mattingly, C., Lutkehaus, N.C. & Troop, C. J. (2008). Bruner's Search for Meaning: A Conversation between Psychology and Anthropology. *ETHOS*, 36 (1)
- Mauss, M. (1995[1923-1924]). *Gaven*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag
- McNay, L. (2000). *Gender and Agency. Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*. Polity Press
- Meinert, L. (2003). Grænser for deltagelse. I: Gulløv, E. & Højlund, S., *Feltarbejde blant børn*. København: Nordisk Forlag
- Nieuwenhuys, O. (1994). *Children's Lifeworlds*. London: Routledge
- Nieuwenhuys, O. (1996). The Paradox of Child Labor and Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 25
- Rabinow, P. (1977). *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press
- Rabinowitz, D. (1985). Themes in the Economy of the Bedouin of South Sinai in the Nineteenth and Twentieth Centuries. *International Journal of Middle East Studies*, 17 (2)
- Rogoff, B. (2003). *The Cultural Nature of Human Development*. Oxford: Oxford University Press
- Schildkrout, E. (1981): The Employment of Children in Kano (Nigeria). I: Rodgers, G. & Standing, G., *Child Work, Poverty and Underdevelopment*. Geneva: International Labour Office
- Smith, C. (2003). *Moral Believing Animals*. Oxford: Oxford University Press
- Stewart, A (1998). *The Ethnographer's Method*. Thousand Oaks: Sage Publications
- Stewart, F. H. (1994). *Honor*. Chicago/London: The University of Chicago Press
- Teague, M. (2009, mars). A Separate Peace. *National Geographic*. Henta frå: <http://ngm.nationalgeographic.com/2009/03/sinai/teague-text>
- Wadel, C. (1991). *Feltarbeid i engen kultur*. Flekkefjord: SEEK
- Wells, K. (2009). *Childhood in a Global Perspective*. Cambridge: Polity Press
- Wikan, U. (1984). Shame and Honour: A Contestable Pair, *The Journal of the Royal Anthropological Institute. Incorporating Man*, 19
- Wikan, U. (1992). Beyond the words: The Power of Resonance. *American Ethnologist* 19 (3)
- Wikan, U. (1996). Fattigdom som opplevelse og livskontekst. Innsikt fra deltakende observasjon. I: Wormnæs, O. (Red.), *Vitenskap – enhet og mangfold*. Oslo: Ad notam Gyldendal

Wikan, U. (2006). *Medmennesker. 35 år i Kairos bakgater*. Oslo: Pax Forlag A/S

Wolseth, J. (2010). Learning on the Streets: Peer Socialization in Adverse Environments. I: Lancy, D. F., Bock, J. & Gaskins, S., *The Anthropology of Learning in Childhood*. New York: AltaMira Press

Øksnes, M. (2010). *Lekens flertydighet. Om barns lek i en institusjonalisert barndom*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag

Al Jazeera. (2006). [Egypt resort blasts kill at least 23](http://english.aljazeera.net/archive/2006/04/200849133517683880.html),  
<http://english.aljazeera.net/archive/2006/04/200849133517683880.html>

Asharq Al-Awsat. (2006). <http://aawsat.com/english/news.asp?section=1&id=4749>

Discover Sinai. (2009). Elektronisk versjon henta frå <http://discoversinai.net/>

Ynetnews. (2006). <http://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-3244022,00.html>

St.Katherine Net, (2010a). EEAA SEAM Programme South Sinai Environmental Action Plan, Working Paper South Sinai Demographics and Population Projections. Elektronisk versjon, henta frå: <http://st-katherine.net/downloads/Demographics%20&%20Population.pdf>

St. Katherine Net, (2010b), Fansina Bedouin Handicrafts.  
[http://stkatherine.net/en/index.php?option=com\\_content&task=view&id=80&Itemid=143](http://stkatherine.net/en/index.php?option=com_content&task=view&id=80&Itemid=143)

## Etterord

Medan eg skreiv på denne oppgåva, starta opprøret i delar av den arabiske verda. Etter ei rekkje demonstrasjonar og protestar i januar og februar 2011 (òg kalla den egyptiske revolusjonen, 25.-januarrevolusjonen - "Vredens Dag"), gjekk den egyptiske president Mubarak av, 11.februar 2011.

Frå kjenningar i Dahab fekk eg høyra at dei hadde merka lite til opprøret der. Avgangen til Mubarak vart markert med ein symbolsk støttmarsj gjennom sentrum. Sett vekk i frå ein mellombels nedgong i turismen, mangel på drivstoff og varer i butikkane, var nok opprøret mest til stades i tankane til lokalbefolkninga.

Følgjene av opprøret er vanskeleg å spå, både i Midtausten, Egypt, i Sinai og for mzeinabeduinane. Eg har i oppgåva skildra korleis mzeinaene sin kontakt med egyptiske styresmakter og det egyptiske "fastlandet" delvis har vore prega av distanse og mistillit. Mange av dei eldre beduinane på Sinai har òg opplevd okkuperinga til Israel, og understrekar sin identitet som "bedouin and arab" heller enn egyptisk statsborgar.

I kva grad, og korleis, den egyptiske revolusjonen vil spela inn på livet til jentene på Strondi kan eg ikkje seia noko om. Vonaleg vil dei, saman med andre egyptarar, gå ei framtid i møte med mindre korrupsjon, meir ytringsfridom og auka levestandard.

Oslo, mai 2011

Mari Husabø