

## KULTURFØLELSER

Anne Knudsen

Enhver ved, at mennesker i andre samfund opfører sig anderledes, end vi gør. Der findes *ingen* menneskelig aktivitet, som foregår på præcis samme måde i *alle* menneskelige samfund. Man spiser, boller, arbejder, hviler sig, synger, dør, taler og bevæger sig på forskellige måder i forskellige samfund. Og i det omfang, sprog og tækning har noget med hinanden at gøre, tænker mennesker i forskellige samfund også på forskellige måder.

Men *føler* de på forskellige måder? Er følelselivet kulturspecifikt?

Spørgsmålet er ganske umiddelbart problematisk; man aner konturerne af etnocentriske fordomme som dem, der fastslår, at indiske kvinder ikke sørger slet så dybt som vi, når et spædbarn dør, eller at visse folkeslag hverken har evner til eller savner at regere sig selv på demokratisk vis. Der kan utvivlsomt etableres skandaløse konstruktioner på grundlag af en antagelse om, at den menneskelige psykologi er kulturspecifik.

Imidlertid er den modsatte antagelse - at mennesker er ét, uanset kultur - heller ikke uproblematisk. Den indebærer en ikke mindre etnocentrisk mulighed for at fastslå, at »anderledes« reaktioner er fejlreaktioner, og den kan føre til, at alle medlemmer af visse samfund logisk set må betragtes som syge og behandlingskrævende; de ved nemlig ikke selv, hvad der er bedst for dem, eller hvad de virkelig ønsker.

Som man ser, er hele spørgsmålet om kultur og psykologi tæt forbundet med et magtspørgsmål, som på den ene side indebærer, at det er Vesten, der filosoferer over, hvordan det står til med Resten, og som på den anden side indebærer, at en hvilken som helst forståelsesform tendentielt vil kunne være et magtmiddel, vendt mod »de anderledes«.

Men spørgsmålet er alligevel interessant - og nødvendigt. Nødvendigheden er også forbundet med et magtforhold. Magtforholdet kan antage mange former, lige fra det overordnede forhold, at politiske og økonomiske relationer til anderledes samfund i hvert fald til dels er afhængige af en forståelse af samfundsmedlemmernes psykologi, og til de helt konkrete, dagligdags problemer, som møder den vesterlænding, som ser sig stillet over for et menneske med følelsesmæssige problemer og en anden kulturel baggrund, som det fx har været tilfældet for Peter Berliner og Birgitte Hommelgaard. Deres overvejelser har resulteret i bogen »Kulturforskelle og Psykologi« (Kbh. 1987), hvis udgangspunkt netop er den konkrete og praktiske dimension af en tværkulturel psykologi eller - som det også hedder (op.cit. p. 15) - en *kultursensitiv* psykologi.

## Samfund, kultur, individ

Selve det fokus, som en sådan *psykologi* anlægger, indebærer nogle problemer af *antropologisk* art, problemer, som har været centrale for teoriudviklingen inden for antropologien. Det drejer sig i korthed om, hvilken *enhed* der er det relevante forskningsobjekt for antropologien. Hvor det nemlig netop i vores vestlige kultur forekommer indlysende, at man teoretisk kan isolere individet og undersøge dét, så er det omdiskuteret, om denne opfattelse af samfundet som bestående af et antal individer overhovedet er brugbar ved undersøgelsen af samfund, som ikke deler opfattelsen.

Men hvor diskussionen om det rette objekt for den antropologiske forskning har været ført med megen energi (Hastrup & Ovesen 1980, passim), også i de senere år (Fabian 1983, Crapanzano 1985, Crapanzano in: Clifford (ed.) 1986), så har en diskussion af forholdet *mellem* individ og kultur ført en skyggetilværelse siden midten af tresserne, hvor Culture and Personality-skolens antropologi (Mead 1961, Benedict 1934), blev afløst af system-synsvinkler på antropologiens objekt. System-synsvinklen var ikke udelukkende de økonomisk inspirerede teories synsvinkel (fx. Godelier 1973); videreudviklingerne af funktionalismens kultursyn (fx. Nicolaisen 1963a og b), de spilteoretiske inspirationer (fx. Barth 1959), strukturalismen (Lévi-Strauss 1958, Douglas 1975) og de økologisk orienterede antropologiske teorier (Harris 1977, Rappaport 1968) var alle præget af en synsvinkel, som gjorde individet irrelevant som objekt for forskningen.<sup>1</sup>

Der var i og for sig ikke tale om, at Culture and Personality-forskningen var blevet almindeligt miskrediteret (skønt den, især i forbindelse med krigsførelse mod Japan, havde kompromitteret sig noget); endnu i slutningen af halvtredserne havde fx. Navaho-studier (Kluckhohn & Leighton 1962) udført inden for denne teoretiske ramme været fremgangsrige. Skiftet i fokus inden for den antropologiske *main-stream* havde langt snarere forbindelse med et generelt fokusskift inden for videnskabelig samfundsforskning overhovedet. Det var formodentlig ikke uden betydning for dette skift, at tresserne var frihedsbevægelsernes årti; fra Indokina over Algeriet til Cuba og Bolivia artikulerede »de andre« politiske programmer, som bestred al psykologi for i stedet at tale om magt og om udbytning - altså: samfund og økonomi. Psykologien blev så at sige overladt til psykologerne, mens antropologien talte om større enheder end det enkelte menneske. Bemærkelsesværdigt nok har imidlertid systemsynsvinklerne selv udviklet problematikker, der nu har medført, at psykologiske spørgsmål igen trænger sig på.

Hvordan skal man nemlig tænke sig, at økonomiske, økologiske, kybernetiske eller strukturelle overgribende forhold omsættes til handling? Så længe fokus i overvejende grad var på økonomiske (og herunder økologiske) nødvendigheder, blev spørgsmålet ikke stillet. Men i midten af halvfjerdserne skiftede fokus fra økonomiske til politiske og symbolske pro-

blemstillinger (Clastres 1974, Sahlins 1976), samtidig med at Den Tredie Verden - de klassiske frihedsbevægelseres sted - fik konkurrence fra Den Fjerde Verden - de kulturelt undertrykte realitet - som det mest problematiske område inden for det antropologiske felt.<sup>2</sup>

Hvis - som Sahlins formulerede det - alle samfund essentielt skulle forstås som »different modes of symbolic production« (1976: 212), involverede det en forståelse af *læsningen* af symbolerne og dermed en psykologi. I en samfundsforståelse, hvor en symbolsk praksis er det centrale, kommer man ikke uden om at diskutere, hvordan relationen er mellem »kulturen«s generelle grammatik for symbolerne og det enkelte menneskes forståelse, aflæsning og brug af dem.

Skønt de tidligere systemsynsvinkler ikke alle filosoferede eksplicit over forholdet mellem individ og kultur, så havde flere af dem implicit antaget, at samfundsmedlemmerne i grunden var udtømmende definerede af deres kultur. De var »kulturbærere« akkurat som i Rousseaus utopi, hvor enhver levede »sous la suprême direction de la volonté générale« (contrat social: 244), og hvor det eneste »jeg«, teorien opererede med, hed »le moi commun« (ibid.).

## Tankebygninger

Personlighedsforskningen blev overladt til psykologerne - og dermed blev en hel dimension af kulturforståelsen kun mangelfuldt belyst. Det er nemlig akkurat lige så umuligt at udforme en psykologi uden et begreb om kultur, som det er at udforme en antropologi uden et begreb om den menneskelige psyke. Resultatet af den »arbejdsdeling«, som udviklingen i tresserne medførte mellem psykologer og antropologer blev da også inden for psykologien, at man medtænkte et kulturbegreb, som man ikke argumenterede nævneværdigt for, netop fordi det definitorisk lå uden for teoriudviklingens felt.

Berliner og Hommelgaard viser i deres omfattende gennemgang af psykologien mellem »i-lande og u-lande« (op. cit. p. 28-135) en hel række eksempler på dette forhold. De mest groteske udgaver består - set fra antropologiens synsvinkel - i »moderniserings-paradigmet«s påståede beskrivelser af »den moderne personlighed« versus »den traditionelle« (Inkeles 1966, 1969, 1974, in: Berliner & Hommelgaard, op. cit. p. 66ff). En »moderne« personlighed optræder i denne teori i en skikkelse, der bedst kan betegnes som den nordamerikansk/vesteuropæiske ønsketænkning om egen identitet - altså et *billede*, som indgår på specifik vis i en specifik kultur. Den modernitet, folks personlighed i Argentina, Indien etc. sammenlignes med, indebærer fx., at »internationale nyheder (. . .) sættes over interessen for sportsbegivenheder, religiøse emner og snævert lokale nyheder« (p. 71) - en modernitetsdefinition, som udelukker hovedparten af engelske industriarbejdere og nordamerikanske universitetsansatte fra muligheden for at være på omgangshøj-

de med deres samtid. Dét, der sammenlignes, er altså ikke personlighederne i to kulturer, men folk i bestemte kulturer (de »andre«) og en fiktion i en anden kultur.

Men samfund og kultur optræder også på mindre indlysende etnocentriske måder; frigørelses-psykologierne (Freire 1977 og - især - Fanon 1967) er essentielt ikke »psykologiske« teorier, men teorier om forholdet mellem politiske, kulturelle og personlighedspsykologiske fænomener. Selv hos de - ganske få - psykologer fra ikke-vestlige samfund, som optræder i debatten (Kagitcibasi 1984, Sindha 1984), finder man en kulturspecifik og ureflekteret verdensfortolkning, som *ikke* stammer fra psykologisk forskning, men fra alment gangbare kosmologiske forestillinger i den vestlige verden. Kagitcibasi kan fx. citeres for en kortslutning, der forbinder »fattigdom og materiel afhængighed overfor primærgruppen« med værdsættelse af »tætte mellem menneskelige relationer« (Berliner & Hommelgaard, op.cit. p. 78), ligesom hun tilsyneladende betjener sig af betegnelsen »det traditionelle samfund, uden at specificere *hvilket*. Ud fra en nutidig antropologisk synsvinkel er det aldeles elementært, at det eneste, der kan definere Indonesien, Sydkorea, Tyrkiet osv. som *det samme* »traditionelle samfund«, er en projektion af de industrialiserede vestlige landes modebillede. Indbyrdes er disse landes befolkninger og kulturer antagelig mindst lige så forskellige, som de hver især er forskellige fra USA.

Og endelig optræder i bogstaveligt alle de teoretiske forklaringsmodeller, Berliner og Hommelgaard fremlægger, et samfund uden om individet, om ikke andet så i skikkelse af forældre til det barn, som socialiseres. Og det er reglen snarere end undtagelsen, at det omgivende samfunds normer, regler, traditioner, skikke etc. etc. i de psykologiske teorier er »grunden« til eller rationalet bag både den »typiske« personlighed og de konkrete psykiske problemer.

Alt dette viser ikke kun, at enhver psykologi faktisk har en »antropologi«, hvad enten den ved det eller ej (akkurat som enhver antropologi har en »psykologi«), men også, at Berliner og Hommelgaard har fuldkommen ret, når de fastholder (p. 26 et passim), at *konkrete* undersøgelser, altså forskning i - til forskel fra teorieksport til - andre kulturer er en nødvendighed ikke alene for en tværkulturel psykologi, men for en psykologi overhovedet.

Men en af de dimensioner, som nødvendigvis må medtænkes, når sådanne konkrete forskningsprojekter tilrettelægges, er faktisk en egentlig antropologisk dimension. For det første medfører en manglende refleksion af, hvad det »andet« samfund *går ud på*, nødvendigvis, at man arbejder, som om det går ud på det samme som ens eget samfund - at der ret og slet er mere eller mindre »tradition«, »familiesammenhold«, »religiøsitet« eller »aggression«, men at disse figurers definition og indhold er identisk med, hvad man kender hjemmefra. Og for det andet er denne type forvrængning ikke en ligegyldig detalje sammenholdt med det egentlige, psykologiske forskningsprojekt; i samfund, hvor hekseri (Favret-Saada 1980), åndebesættelse

(Sjørsløv 1986 og 1987), reinkarnation (Andersen 1984) eller forfædreånder (Whyte 1986) er realiteter af samme virkelighedsgrad, som betalingsbalancen ellert seksualdriften tillægges i vores kultur, er psykiske forhold *i sig selv* af en anden betydning. Som Peter Elsass formulerer det: » . . . tænkemåder, som i nogle sociokulturelle sammenhænge kan karakteriseres som »formelle tankeforstyrrelser« (kan) i andre sammenhænge ( . . . ) have en styrkende funktion for et individs overlevelse« (in: Elsass & Hastrup (eds.) 1986:35). Og netop fordi man ikke på forhånd ved, hvordan denne anden betydning tager sig ud, kan man ikke se bort fra den som irrelevant.

### Handlingens folk - og talens

Antropologer arbejder undertiden med praktiske udviklingsprojekter, de ikke selv har udformet - og som ikke altid hviler på et tilfredsstillende antropologisk grundlag. På lignende måder arbejder psykologer som rådgivere og behandlere i konkrete sager i lande, hvor kulturen adskiller sig markant fra den kultur, som danner baggrund for såvel psykologens egen personlighed som for den eller de psykologiske teorier, han eller hun har tillid til. Berliner og Hommelgaard er af den opfattelse, at man »må ( . . . ) skelne mellem psykologien som teorier og som anvendelse« (op.cit. p. 16). Så indlysende denne iagttagelse end er på det empiriske plan, så indebærer den nogle problemer, som går igen i enhver praktisk beskæftigelse med mennesker i andre kulturer. På den ene side er det naturligvis nødvendigt at *gøre* noget, når mennesker lider for øjnene af én, hvadenten det er af psykiske eller fysiske grunde. På den anden side er både ens forståelse af problemet og ens forsøg på at løse det dybt præget af noget, der passende kan betegnes som teori. Og i de ansættelsesforhold, som typisk bringer enten antropologen eller psykologen i denne situation, er kravene til »handling« i reglen defineret af andre ud fra verdensforståelser, som ikke nødvendigvis harmonerer med en fagligt begrundet teori. Det komplicerer kun sagen yderligere, hvis fx. »u-landene selv definerer« (Jahoda in: Berliner og Hommelgaard, op.cit. p. 49), hvad der skal *gøres* noget ved og i hvilken hensigt. Det er på ingen måde sikkert, at ministerielle embedsmænd i hovedstaden har en bedre forståelse end den »hvide« ekspert af, hvad der gavner befolkningen i fjerntliggende provinser eller i slumbyerne. Derfor er koblingen mellem forskning og praktisk anvendelse - og altså mellem teoriudvikling og konkret handling - tvingende nødvendig netop i de fremmede kulturer. Berliner og Hommelgaard fortæller selv uhyre oplysende om vilkårene for psykologisk praktiseren i Grønland (op.cit. p. 153-208). Psykologen forstår ikke det sprog, patienten taler; han kender ikke det liv, patienten fører og har ført; han har ofte ikke engang mulighed for at møde patienten, men må nøjes med sagsfremstillinger fra andre ansatte i social-, skole- eller sundhedssystemet. Hele den kontekst, som man i sit eget samfund begriber afvigelser og problemer ud fra, må i det

andet samfund etableres teoretisk. Og jo mindre opmærksom man er på, at der er tale om *kulturteori* og ikke om en ligefrem meddelelse af sagsforhold, jo mere kan denne kontekstualisering stille sig hindrende i vejen for en fornuftig eller hensigtsmæssig praksis. Hvis man i ramme alvor tror, at stereotyper som »Man er tilfreds, fremdriften eksisterer ikke« (Lidegaard 1961, in Berliner og Hommelgaard op.cit. p. 159) har nogen gyldighed som forståelse af bestemte menneskers holdning til tilværelsen, så er man meget langt fra at kunne bidrage med noget positivt til disse menneskers liv.<sup>3</sup> Der er altså ingen vej uden om et forskningsaspekt i den praktisk avendte psykologi - og der er ingen vej uden om en kulturel kontekstforståelse. Dette er ganske enkelt betingelsen for, at »Psykologien fortsat justeres i forhold til den kulturelle og samfundsmæssige situation, den skal fungere i« (Berliner og Hommelgaard, op.cit. p. 220).

Denne nødvendighed er mindre dramatisk skræmmende, end man måske umiddelbart skulle tro; i grunden handler det om at snakke *med* de mennesker, man kommer i berøring med, i stedet for at tale *til* eller *om* dem ud fra den antagelse, at man allerede ved, hvad der er værd at vide om deres virkelighed, og selv om man fortsat selv tror på, at betalingsbalancen er »virkelig«, mens hekseri er »u-virkeligt«, så er det vel et rimeligt udslag af respekt for andre mennesker at høre ordentligt efter, når de taler ud fra en virkelighed, hvor det forholder sig anderledes.

### Findes mennesket?

Den konklusion, at dialog og gensidig respekt er en nødvendighed for både en forskningsmæssig og en terapeutisk praksis, implicerer nogle antagelser om »mennesket«. Disse antagelser er i og for sig »psykologiske«; de omhandler en strukturel ensartethed, uafhængig af de elementers karakter, som udfylder strukturen. Uanset, om en kulturs værdiorientering har selvstændighed eller gruppeunderordning som sit ideal, så er mennesket under alle omstændigheder et socialt væsen, der *både* forholder sig reflekterende og symboliserende til en omverden, som er befolket med andre mennesker, og reflekterer over sig selv (Knudsen 1988).

Denne minimalistiske definition modsiges hverken af antropologiske eller psykologiske forskningsresultater, og den er mere nyttig, end man måske skulle tro. Ikke mindst er det muligt på baggrund af en sådan definition af det menneskelige at begribe, hvordan en »konstruktiv skizofreni« (Egger 1987: 36) kan eksistere. Egger beskriver dette element af en anvendelig tværkulturel identitet som »evnen til at operere med uforenelige dimensioner i sin tilværelse uden at gå i stykker inde i hovedet« (ibid.), og en interviewundersøgelse som fx. Tuxen & Rasmussen (1987) af grønlandere i Danmark synes at vise - og teoretisk begrunde - at det er fuldt ud muligt at leve med to ganske forskellige kulturelle »verdener«, når blot man kan definere

sig selv som handlende. Til gengæld bliver det også i den slags undersøgelser tydeligt, at de stereotype identiteter, Vesten tilbyder Resten, ikke er uden effekter for de beskrevne. Når beskrivelsen undertiden i sig selv producerer sit objekt, har det formodentlig forbindelse med netop selvrefleksionen. En tværkulturel forskning må alene af denne grund nødvendigvis være dialogisk for i det hele taget at være anvendelig (Knudsen 1987).

Men ved nærmere eftertanke er nødvendigheden af dialog og interkulturel kompetence ikke lokaliseret til »andre« verdener; den er en både daglig og selvfølgelig bestanddel af alle menneskers liv. Forskellene mellem arbejdspladsens, kærestens og beboerforeningens respektive kulturelle normer er selvfølgelig i reglen mindre, end dem man finder mellem fx. grønlændere og danskere - men det er ikke sikkert, at de er af en anden *art*. Både her og der gælder det, at forudsætningen for at kunne bevæge sig selv eller andre er, at man oplever, at man deler rum. Og dét fælles rum kunne man måske kalde menneskelighed.

#### NOTER

1. Der er naturligvis tale om hovedtendenser, som ikke udelukker, at væsentlig forskning fandt sted inden for andre teoretiske rammer. Således har den såkaldte kognitive antropologi (cf. Tyler (ed.) 1969) og overhovedet kulturantropologien i USA hele tiden anlagt noget mindre systemorienterede synsvinkler.
2. Det er ikke min hensigt at antyde noget determinationsforhold mellem den videnskabelige opmærksomhed og de folkelige bevægelser, hverken på dette eller andre tidspunkter. Når alt kommer til alt, havde kulturelle minoriteter både eksisteret og artikuleret sig som undertrykte, længe før verdensoffentligheden fik blik for Den Fjerde Verden, ligesom Den Tredie Verdens systematiske økonomiske underordning under det industrialiserede Vesten på ingen måde er blevet mindre i det seneste årti. *Hvorfor* videnskabens fokus skifter fra Individ til System til Kultur er i virkeligheden et spørgsmål, som er omfattet af det teoretiske problemfelt, som her behandles. Men det forekommer mig værd at holde sig for øje, at der i det mindste kan konstateres en vis *samtidighed* mellem diskurserne i »verden« og i »videnskaben«.
3. Den lykkelige og initiativløse vilde har været anbragt i bogstaveligt alle magtesløse lokaliteter, fra amerikanske plantager over muslimske nomadelejre til kinesiske faktorier og industribyernes rabarberkvarterer. Han er i nær familie med Gustav Wieds kvinder og børn, som - i modsætning til »os mennesker« - kan være lykkelige.

## LITTERATUR

- ANDERSEN, J.Ø.: Døden eksisterer ikke! Døden som realitet og illusion blandt singha-lesiske buddhister på Sri Lanka. In: *Stofskifte, Tidsskrift for Antropologi nr. 11: Døden*. København 1984.
- BARTH, F.: *Political Leadership among the Swat Pathans*. London 1959.
- BENEDICT, R.: *Patterns of Culture*. New York 1934.
- BERLINER, P. & HOMMELGAARD, B.: *Kulturforskelle og Psykologi. Tværkulturel psykologi - muligheder og begrænsninger*. København 1987.
- CLASTRES, P.: *La société contre l'état*. Paris 1974.
- CLIFFORD, J. & MARCUS, G.E.: *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley & Los Angeles 1986.
- CRAPANZANO, V.: *Tuhami. Portrait of a Moroccan*. Chicago 1985.
- DOUGLAS, M.: *Implicit Meanings*. London 1975.
- ELSASS, P.: Kultur og tænke måde. In: Elsass & Hastrup (eds.): *Sygdomsbilleder. Medicinsk antropologi og psykologi*. København 1986.
- ELSASS, P. & HASTRUP, K. (eds.): *Sygdomsbilleder. Medicinsk antropologi og psykologi*. København 1986.
- EGGER, G.: *Den nødvendige fiktion - om gamle fundamenter og nye perspektiver i interkulturel undervisning*. København 1987, Danmarks Lærerhøjskole, stenc.
- FABIAN, J.: *Time and the Other. How Anthropology makes its Object*. New York 1983.
- FAVRET-SAADA, J.: *Deadly Words. Witchcraft in the Bocage*. Cambridge 1980 (fr. orig. Paris 1977).
- GODELIER, M.: *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*. Paris 1973.
- HARRIS, M.: *Cannibals and Kings*. London 1977.
- HASTRUP, K.: Hekseri og psykiatri. In: Elsass & Hastrup (eds.): *Sygdomsbilleder. Medicinsk antropologi og psykologi*. København 1986.
- HASTRUP, K. & OVESEN, J.: *Etnografisk Grudbog*. København 1980.
- KLUCKHOHN, C. & LEIGHTON, D.: *The Navaho*. New York 1962.
- KNUDSEN, A.: Er det Andet det Samme? Fortællestil og erkendelseskategorier: den implicerede kultur. In: Kvium, C. (ed.): *Historisk Kundskab og Fremstilling. Studier i historisk metode, vol. 20*. Århus 1988 (udk.).
- KNUDSEN, A.: Det uskrevnes Grammatik. Etnografi og kulturanalyse. In: *Undr. Nyt Nordisk Forum no. 51*. Århus 1987.
- LÉVI-STRAUSS, C.: *Anthropologie structurale*. Paris 1958.
- MEAD, M. (ed.): *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*. Boston 1961 (1937).
- NICOLAISEN, J.: *Ecology and Culture of the Pastoral Tuareg*. København 1963a.
- NICOLAISEN, J.: *Primitive kulturer*. København 1963b.
- RAPPAPORT, R.A.: *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven 1968.
- ROUSSEAU, J.-J.: *Contrat social ou principes du droit politique*. Paris s.d. (1760).
- SAHLINS, M.D.: *Culture and Practical Reason*. Chicago 1976.
- SJØRSLEV, I.: Ritual og terapi. Helbredelse gennem religiøs indvielse i Brasilien. In: Elsass & Hastrup (eds.): *Sygdomsbilleder. Medicinsk antropologi og psykologi*. København 1986.
- SJØRSLEV, I.: Untimely Gods and French Perfume. Rituals, Rules and Deviance in the Brazilian Candomblé. In: *Folk, vol. 29*. København 1987 Tuxen, V. og Rasmussen, N.Aa.: *Fjeldgængere. Grønlændere i Danmark - om tværkulturelle færdigheder*. København 1987, Institut for Etnologi og Antropologi, stenc.
- TYLER, S.A. (ed.): *Cognitive Anthropology*. New York 1969.
- WHYTE, S.R.: Dialog og diagnose. Sandsigelse om sygdom i Østafrika. In: Elsass & Hastrup (eds.): *Sygdomsbilleder. Medicinsk antropologi og psykologi*. København 1986.