

EN OVERORDNET TVÆRKULTUREL FORSTÅELSE FOR, HVORDAN TRAUMATISK STRESS KUNNE MANIFESTERE SIG I INDIVIDER I FORSKELLIGE KULTURER

James Heimann

I artiklen betragtes nogle af de overvejelser jeg ville gøre mig hvis jeg (en antropolog) var en terapeut der stod overfor en person af anden etnisk herkomst som muligvis led af traumatisk stress. Hvilke overvejelser ville jeg så gøre mig i retning af at kunne bedømme om personens adfærd eller udsagn er tegn på normalitet eller er symptomer på traumatisk stress? Hvilke overvejelser vil jeg så gøre mig, om hvordan jeg skulle sætte ind for at kunne hjælpe personen? Jeg prøver at besvare disse spørgsmål ved at undersøge hvorved det vestlig verdensbillede og menneskesyn adskiller sig fra resten af verden gennem eksemplet Indien, og hvordan dette viden ville kunne påvirke vores tilgang til traumatisk stress symptomer.

*Mine Nyrer svage og min lever brænder...
det er fordi jeg har oplevet meget hjertelidelse –
jeg er ensom og savner min familie
Vietnamesisk flygtning i USA til sin læge
(Mock 1995)*

1.

I det følgende vil jeg betragte nogle af de overvejelser jeg ville gøre mig hvis jeg var en terapeut der stod overfor en person af anden etnisk herkomst som muligvis led af traumatisk stress. Hvilke overvejelser ville jeg så gøre mig i retning af at kunne bedømme om personens adfærd eller udsagn er tegn på normalitet eller er symptomer på traumatisk stress? Hvilke overvejelser vil jeg så gøre mig, om hvordan jeg skulle sætte ind for at kunne hjælpe personen?

Jeg vil prøve at tilnærme mig en overordnet forståelse for, hvordan traumatisk stress kunne manifestere sig i individer i forskellige kulturer og – hvilke symptomer på stress disse mennesker muligvis udviser og hvorfor disse symptomer antager deres fremtrædelsesformer. Dernæst ville jeg

undersøge hvordan vi kan fastlægge at deres adfærd afspejler symptomer på traumatisk stress.

Jeg går ud fra en blød definition af traumatisk stress som værende en psykisk eller mental tilstand frembragt af udefra kommende påvirkning oftest af meget stærkt truende karakter – fysisk livstruende eller psykisk truende – og hvorved mennesket er blevet anfægtet i dets grundvold. Dog må man tilføje at individet ikke nødvendigvis selv skal havde været udsat for denne påvirkning også indirekte oplevelser især hvis ens kære er blevet berørt, er nok til at der er forekommet en trussel mod normalitet i tilværelsen. (cf. Dalton 2001, Marsella 1996, Littelwood 1990, Kirmayer 1994)

Jeg vil påstå at traume og traumatisk stress forefindes overalt og at alle mennesker i verden kan komme ud for hændelser, der frembringer så stærk en påvirkning at vi kan betegne den for at være traumatisk (cf. Kolk 1996, Marsella 1996, Gray-Little 2000, Nandy 1980, Argenti-Pillen 2000). Jeg vil ydermere gå så vidt som til at sige at den måde ansigt og krop viser denne påvirkning er universelle ligesom så mange andre emotionelle reaktioner, men at lige så snart sprog og handling kommer ind i billedet, så er den måde individet udtrykker sine reaktioner, sin trauma, et resultat af samspillet mellem individets personlighed og kulturer (cf. Eibl-Eibesfeld 1989, Ekman 1993 & 1994, Brown 1991).

Jeg er antropolog og har arbejdet i 10 år i Sydasiens.

At være antropolog er at stræbe efter at forstå kulturbegrebet og den levende kultur – hvad er så kultur?

Min opfattelse af kultur er, at kultur er det der beforder og kendetegner at jeg er dansker og en anden er japaner, det der internt forener og kendetegner os, og det der eksternt adskiller os fra andre. Omvendt kan man sige, ligesom Schutzs (Schutz 1944) ide om den fremmede, at kultur er det jeg skal kunne beherske for at jeg kan begå mig således at jeg ikke mere opfattes som værende fremmed.

Mere detaljeret så er kultur:

Bindeledet mellem mennesket og dets omgivelser som er en værdipræget model af vores menneskelige og naturlige omgivelser, der anses for at være universelt gældende og derfor skal bibringes til nye medlemmer og hvis frembringelser – ritualer, adfærd og objekter – er håndgribelig (Schein 1987). Men man må altid huske på, at kulturens model og/eller dens værdisæt, ikke nødvendigvis danner en sammenhængende enhed og er et resultat af historien. Man må også altid huske på at individet, i komplekse samfund er en del af mange kulturer, af hvilke de for det meste kun besidder delmodeller af, og at hvert individ genererer sin egen unikke version af kulturen ud fra sine relationer; til andre individer – til samfundet – til universet.

Kultur både skaber mennesket og er skabt af mennesket – men alle kulturer har på en eller anden måde deres egne stil, deres egne ledemotiv, der

kan afdækkes, og skønt denne kulturelle stil ikke er determinerende for individet kan den måske pege os i den rigtige retning i vore ansats til forståelsen af hvor individet kommer fra (cf. Hofstede 1980, Brislin, 2000, Clifford 1986)

At være antropolog betyder også, at man antager at al menneskelig handling foregår i en eller anden forklarlig (kulturel) sammenhæng, der har betydning for dem, således at der altid ud fra deres livssituation og baggrund er en rational forklaring for deres adfærd og handlinger (Cohen 1987). Det betyder dog ikke at jeg afskriver mig selv fra at have moralske vurderinger af deres handlinger – jeg tror bestemt at dumhed og ondskab eksisterer. Jeg tror også, at mennesket og dets kulturer ikke blot er en diskurs (ein ding an uns), men at der er noget derude jeg kan betegne som kultur der har en virkelig eksistens (ein ding an sich), som jeg kan udtale mig nogenlunde objektivt og videnskabeligt om (se diskussion i Sökefeld 1999, Wetherell 2001a+b).

Således ville jeg som antropolog, konfronteret med en person af anden etnisk herkomst, der muligvis lider af traumatisk stress, først og fremmest prøve at forstå den sammenhæng hvorfra han kommer og måske endnu vigtigere, den sammenhæng som danner hans nuværende livssituation, inden jeg vil prøve at vurdere tilstedeværelse og graden af hans traumatisk stress.

Antropologer i deres higen efter at forså det samfund de studerer, må bryde med deres eurocentriske verdensopfattelse, men det sker tit og ofte at de derved bare bytter den ud med en verdensopfattelse, der er blevet gennemsyret af det samfund de sidst har studeret indgående. Således er meget af det jeg udtaler om psyke og kultur påvirket af min mange års studier af især Indien. Jeg vil dog påstå, at ved at jeg går ud fra den indiske kultur i mine betragtninger og generaliseringer, så er jeg alligevel nærmere den tilstand der hersker i andre ikke-vestlige kulturer, end hvis disse betragtninger tager deres udgangspunkt i f.eks. det danske.

Som antropolog i et fremmed, måske endda eksotisk samfund, så er det vigtigt at vide hvornår den adfærd man observerer er normal adfærd og hvornår den adfærd man konfronteres med er afvigende adfærd. Man må dog altid huske på at definere normalt og afvigende ud fra »deres«, de indfødtes kultur og regelsæt: I alle kultur-konfrontationer, skal man huske på at den gyldne regel om, *at man skal gøre mod andre som man ønsker de skal gøre mod en selv*, ikke gælder, fordi man i virkeligheden ikke altid ved hvad den anden ud fra sine kulturelle forudsætninger ønsker sig – derfor nytter det ikke noget at gå ud fra mine normer for, hvad der er normalt. Ydermere, så skal man også sikre sig, at den indsigt man har fået angående hvad der er normal, er både rigtig og gældende: Dvs. man skal sikre sig at ens informanter ikke er løgnhalse eller fantaster. Ellers falder man let i den fælde Margaret Mead gjorde da hun betegnede det Samoanske samfund som værende paradisisk i seksuel henseende ud fra nogle unge pigers

fantasier, som hun tog for rigtig og gældende for alle (Freeman 1983). Napoleon Chagnon beskriver også hvordan den stamme han studerede i mere end seks måneder havde løjet systematisk over for ham, både hvad angår deres kultur og hvad ord betegner. Det var da han i en nabo stamme kom ud for en situation (ligesom Monty Pythons sketch *den ungarske parlør*) hvor det ord han troede var høvdingens navn i virkeligheden betød skiderik, at han opdagede hvordan han var blevet ført bag lyset (citeret i Pinker 1997).

Er terapeuten, der konfronteres med traumatiserede personer fra en anden kultur ikke i samme situation? Hvordan skal man tyde den adfærd man konfronteres med: er det normal reaktion på unormale hændelser eller situationer, eller tyder det på svær lidelse som Post traumatisk stress-tilstand (på engelsk kendt som PTSD). Hvordan skal man forstå »patientens « udtalelser og forklaringer: Som værende et nøgtern *sandfærdigt* billede af sin situation og baggrund, eller som værende en kulturelt determinerede fortolkning med mulige bagvedliggende motiver? (cf. Kleinman 1980, Dándre 1995,)

2.

Fag i afrikaner der studerer i England; *nervosio* i sydamerikaner; træthed, varme, muskel smerter og hovedpine i det meste af asien anerkendes af de berørte individerne og deres kulturer som værende symptomer på at der er noget i vejen og at det, der er i vejen, måske har mere med sindet end med kroppen at gøre. I de fleste kulturer er de somatiske symptomer de eneste symptomer de berørte individer anerkender eller endda er bevidste om. Introspektion som vi kender det, er måske mere end noget anden træk, et moderne post-freudiansk vestligt træk, der har haft århundreders filosofiske forberedelse. Men hvis dette om introspektion er sandt, hvad så med fru Hansen (eller hr. Hansen for den sags skyld), der gang på gang går til sin læge med ondt i ryggen/nakken og/eller hovedpine o.s.v., men i virkeligheden mener, at det går ikke godt derhjemme eller på arbejde. Det er som om de fleste mennesker (og kulturer) mangler et sprog hvorved de kan beskrive deres psykiske tilstande.

Alle disse »symptomer« på at noget er galt, kommer til udtryk på et kulturelt defineret og, vel at mærke, kulturelt accepteret måde – på engelsk *kultural idiom*. Kulturer definerer, hvad der er normalt, og hvad der er det modsatte. Kultur ikke bare definerer hvad er rigtig og hvad er det modsatte – forkert – adfærd, i de fleste tilfælde er den måde, den forkerte adfærd kommer til udtryk også nøje kulturelt afstukket – hvilket ses tydeligst blandt prærie indianerne, hvor personer med tvetydig kønsidentifikation påtager sig en helt bestemt kulturel rolle, *Berdache*, og ligesådan med util-

passede personer som påtager sig rollen som *Contrary* eller »Rasmusmodsat« (Hoebel 1960, Llewlyn 1941). Landsby-tossen er en anden vidt udbredt kulturel rolle og når landsby-tossen dør, så vil en anden hurtigt derefter på en eller anden måde blive udpeget til at være den nye landsby-tosse – det er som om visse roller er nødvendige for samfundets definition af normalitet og virker som en slags lynafledere for alt det, som ikke kan eller må tilhøre det normale (Friedl 1962). Man finder også disse roller i andre kulturer, hvor shamanen ofte rekrutteres blandt disse utilpassede individer.

Selvfølgelig bliver ikke al afvigende adfærd i hvert samfund defineret som unikke roller, men at der er utilpassede personer og at denne utilpassethed udspiller sig på en måde der anerkendes af alle og ofte antager fælles udtryksformer, er ganske almindeligt. Jeg mindes, at næsten hver en indisk landsby havde en eller to mænd der var »lidt tossede« (de var dog ikke i ordets egentlige forstand landsby-tosser og disse mænd kom ofte fra velhavende familier, var intelligent og endda højt udannede). De lignede på mange måder hinanden i deres adfærd, nussede klæder, langt hår og skæg-vækst – det gjorde årsagen til deres tossethed også: De måtte ikke giftes med den de elskede fordi pigen kom fra en anden kaste end dem selv. For pigen er den eneste udvej tit selvmord. Ved den Syd-indiske kyst oftest ved at klatre op i et kokos træ og hoppe ned derfra, og mere indenlands ved at drukne sig i brønden.

Forholdet mellem kultur, psyke (eller personlighed) og menneskets handlinger og de roller de indtager består af følgende elementer og relationer; (Ratner 1997, Bourdieu 191990, Antonovsky 1990)

a. *Individet og dets psyke realiserer sig selv i sammenklang med kulturen, i nuet i sine relationer til andre – individer/samfundet – og til universet.*

Dvs. at personligheden kommer til udtryk gennem individets handlinger i dets aktuelle *livssituation*, som er et produkt af dets egen livshistorie og socio-kulturelle baggrund. Derved genererer individet sin egen unikke version af kulturen udefra sin egen historie. Individets egen socio-kulturelle baggrund dannes af dets unikke tilgang til kulturen gennem dets livshistorie og personlige forudsætninger.

b. *Kulturen er det værktøj, psyken har til at realisere sig selv.*

Individet skabes ud fra kultur-bestemte værdi-prægede elementer – såsom de normer og regelsæt psyken optager og interagerer med i sammenspillet med dets omgivelser, hvorved mening og betydning skabes.

c. *Alle psykiske fænomener er også kulturelle fænomener (og omvendt).* Psyken har kun sproget og kulturens elementer at arbejde med i dens manifestation og interaktion med andre. Psyken handler gennem ind-

ividet i samfundet, ifølge kulturen og dens egen individualitet. Derved vedligeholdes og ændres også kulturen.

3.

For overhoved at kunne vurderer om en eller anden adfærd hos en person af anden etnisk herkomst er et symptom på psykisk stress, så må vi vide følgende:

- *Hvad anser man for værende normal adfærd der hvor personen kommer fra* – f.eks. at personer i en ikke-vestlig kultur ser syner eller modsiger sig selv og blander fakta med fantasier, er ikke nødvendigvis tegn på at noget er galt og det kan være at individer ligefrem forventes at blande fakta og fiktion sammen. Det at folk virker forvirrede i vores øjne, er ikke nødvendigvis en indikation på at vi her har med et symptom på at noget er galt at gøre. Det burde også være til advarsel for myndighederne, der interviewer asylsøgere – dette at de modsiger sig selv eller ikke er helt konsekvente i deres forklaringer behøver ikke at betyde at de bevidst lyver. Som vi skal se nedenfor i forbindelse med den indiske karakter, så har ikke-vestlige personer ofte en større tolerance for ambivalens end vi i vesten har – psyken kan rumme at *a.* og kan både være *a* og *Null-a.* samtidigt.
- *Hvilke form for adfærd har traditionelt signaleret at noget er galt* – dvs. hvad betragter man som symptom i den pågældende kultur og symptom på – og anerkendes som psykiske eller mentale forstyrrelser?
- *Således må man også spørge om den sygdoms-teori (i den pågældende kultur), der forklarer at disse symptomer opstår.* Hvilken ætologi påstås der for disse symptomer og den forstyrrelse eller sygdom, de indikerer. Husk på at det er ikke mere end et par hundrede år siden man i Europa talte om de psykiske tilstande forårsagedes af en ubalance i forskellige væsker – *humøret*. Humør/væske-teorier om mennesket sundhed er måske nogle af de mest udbredte i hele verden. Ligeledes er teorien om at mad er enten varmt eller koldt og derved enten opvarmer eller afkøler disse væsker i kroppen eller sindet også vidt udbredte i det meste af Asien og forefindes i både de traditionelle kinesiske og indiske sundhedssystemer. Selveste de konventioner vi har angående hvordan vores mad skal tilberedes og hvilken rækkefølge, den skal indtages i – suppe/steg/is – er et resultat af oplysningstidens medicinske teorier om, hvordan maden fordøjes. Inden da gjaldt der en anden teori om fordøjelse og maden lignede meget mere den mad, man finder i det meste af den ik-

ke-vestlige verden i dag (det er skæbnens ironi at vi er ved at finde tilbage til denne før-oplysningstidens mad, fordi man nu ved at suppe/steg/is faktisk ikke er sundt) (Laudan 2000)

- *Til sidst må vi også vide noget om hvilke helberedelsesmetoder de traditionelle sundhedssystemer foreslår når disse symptomer opstår – f.eks. om væskernes balance.*

Man må også altid huske på, at *sundhed* i Vesten og *sundhed* i andre kulturer defineres forskelligt. I Vesten defineres sundhed funktionelt – ud fra symptomatologi – som værende en tilstand uden symptomer på sygdom, mens man i de fleste ikke-vestlige kulturer definerer sundhed som værende en harmonisk tilstand, der tilstræbes gennem den rette levevis. Sygdom i ikke-vestlig forstand er således resultatet af en ubalance i

- kroppen
- sjælen
- omgivelserne
- eller forårsaget af magi/guderne/onde ånder

Disse punkter kan nemt belyses og underbygges ved brug af historiske og kulturelle studier, hvorved man indsamler data, oftest som eksotika. Men som antropolog, der altid søger en mere omfattende forklarings-model, synes jeg at det aller vigtigste for tværkulturel forståelse af symptomer på traumatisk stress er at man har opnået en forståelse for, hvordan den pågældende kultuer placerer mennesket i universet og hvordan individets krop og sind er defineret derudfra – kulturens menneskesyn og verdensanskuelse. Kun derved opnår vi forståelse og indsigt, i stedet for kun at akkumulere løsrevne eksotika om traumatisk stress.

Det er ikke nok at betragte adfærd, betragtninger må nødvendigvis fortolkes, og et af fortolkningsmekanismernes fornemmeste værktøjer er indsigt – især historisk indsigt og indsigt i et folks verdensopfattelse (Cohen 1987). Mere praktisk betyder det at så forskellige aspekter som børneopdragelse, religiøse dogmer, eller juridiske principper og fremgang skal være genstand for vores observation og vores fortolkning. Til sidst indgår alle vore betragtninger og vores fortolkning i en mere omfattende model eller teori om, hvorfor folk handler, som de gør, og man vil måske opdage at skønt individernes psykologiske motiver kan være væsensforskellige, kan deres fremtrædelsesform ofte være forbløffende ens. Så vil man kunne resonere baglæns ud fra fremtrædelsesformer, om ikke altid til individets bevæggrund, men til de kulturelle rammer for den situation der har ansporet til adfærd. I alt sin tilsyneladende enkelthed vil jeg gerne undersøge hvorved det vestlige verdensbillede og menneskesyn adskiller sig fra resten af verdens. Jeg vil derved beskrive hvad man kan betegne som den indiske national psyke eller karakter, vel vidende at sådan noget

i virkeligheden ikke findes – hvordan kan 1.2 milliarder mennesker med et utal af sprog og religioner have en fælles psyke eller karakter.

Hvad jeg gerne vil her diskutere er de grundlæggende principper bag hvordan Indien i dag fremtræder som land, som politisk system, som folk og som kultur. Disse er historisk betinget og beror på Indiens særegne historie. Igennem Indiens tusinde-årige historie har dets mennesker i deres samfund og med deres kulturer, lag på lag opbygget på den ene side en måde at betragte verden på (der inkluderer menneskets placering i denne), og på den anden side rituelle regler for adfærd, pligter og løsningsmodeller for konflikter – kort sagt opskrifter for hvordan livet skal leves og hvorfor det er sådan. I Indien kaldes alt det for læren om *Dharma* (Lipner 1994) (mere nedenfor).

Indien er ikke bare et land men er et begreb og myte som i flere hundrede år har sat sit præg på vores eget verdensbillede. Lige siden Alexander den store har verden fascineres af Indien og der er blevet dannet myter om dets åndelighed og dets visdom. Genopdagelse af den indiske kulturs sanskrit litteratur i 17 hundrede tallet var en af de i vigtigste elementer i romantikkens sprogstudier og tanken om den indo-ariske sprog-gruppe, som omfatter næsten alle europæiske sprog, de fleste nord-indiske, sprog samt iransk. Derved forstærkes tanken om Indien som værende kilden til gemt visdom. Det er interessant at notere, hvordan indere også er faldet for denne myte om dem selv som vise, fredelige, tolerante osv.

Indien er et levende land med mange kulturer, men jeg vil påstå at alle disse mennesker og alle disse kulturer har fælles træk især hvad angår verdensanskuelse, opfattelse af sygdom og sundhed og familien og børneopdragelse. Dette fælles udgangspunkt beror til dels på den selvsamme myte, hvis udspring er den hinduistiske mytologi, der danner grundlag for alles verdensanskuelse – *There is a pool of symbols, certainly Hindu symbols which have been standardised through the nationalist movement... There is a distinctive world view at the abstract level that is Indian; there is a rhetoric and style that is i Indian which most of us recognize* (Cohen 1987, s. 131). Disse myter er også den altdominerende basis for al form for kunst, litteratur og dans samt de mest sette film og fjernsynsprogrammer og de fleste børnebøger. Den indiske kultur er således gennemsyret af en ens tilgang til at forstå mennesket og dets omverden, hvilket ikke kan undgå at påvirke alle og alles handlinger. Skønt der er over 150 millioner muslimer i Indien samt mange kristne samfund, så har de fleste optaget hinduistiske træk, især angående kaste, og de fleste kristne og muslimer opererer internt med bedre/dårligere, lyse/mørke kaster – tanker om race og/eller kaster er, som vi alle ved, uhyre smitsomme.

4.

En forståelse af det følgende der specifikt omhandler Indien, vil jeg påstå vil kunne bidrage til at forberede os til at kunne være opmærksomme og forstående overfor alle former for mulige tværkulturelle symptomer på traumatisk stress.

4.1 Indisk psyke/kultur (cf. Hatti & Heimann 1993, Kakar 1996, Klass 1980, Lanoy 1971,)

1. Ingen krop/sjæl dualitet, ingen mennesket/natur dualitet, og ingen natur/overnaturlig dualitet

Fra sjæl til krop til de naturlige omgivelser og videre til det overnaturlige er der en konstant kontinuitet og vekselvirkning. Ligesom vand-sne-is-damp er forskellige fremtrædelsesformer for det samme molekyle. Dette indebærer også, at det somatiske og det psykologiske hverken kan eller bør skilles ad, både i en symptomatologisk sammenhæng, men også i en terapeutisk sammenhæng.

Derfor skal man tage vietnameserens udsagn om at hans lever brænder, hans nyrer er svage og hans hjerte lider ret så bogstaveligt – sådan føles det, når man er ked af det, og sådan er symptomerne for at man er ked af det. Og ofte vil en indsats mod hans lever/nyre f. eks. være med til at forvandle hans psykiske tilstand – og selvfølgelig omvendt vil en ændring af hans psykiske tilstand ændre de symptomer, hans lever og nyrer udviser.

Som Hoch skriver: »It is very natural for Indian patients to associate certain physical symptoms with a corresponding mental or emotional phenomena.... a separation of the two has never been made in the patients way of thinking.« (citeret i Kakar 1996)

Næsten alle sprog har mange nuancerede begreber, der beskriver kroppen og dens tilstand, men få og meget unuancerede begreber, der beskriver sindets tilstande. Dette medfører at kroppens sprogbetegnelser må gøre det ud for sindets sprogbetegnelser og indirekte derved bliver sindets mere ekstreme tilstand tabubelagt, idet man ingen nuancerede beskrivelser har deraf

Sindets tilstande falder derfor udenfor den accepterede alment vedtagne medicinske diskurs og derved er der få vedtagne roller, der ikke har negativ valør – fordi der ingen ord er, så er der heller ingen kur. Så længe mentale tilstande tolkes som værende somatiske, så er den somatiske medicinske diskurs relevant og kur forefindes. Ydermere, så længe tilstanden ikke får pålagt negative betegnelser, der falder udenfor den vedtagne medicinske diskurs, så er det indiske lokalsamfund, ligesom mange andre ikke-vestlige samfund, meget tolerant overfor afvigelser. Der er ligesom mere plads i traditionelle samfund,

hvor man alligevel ikke dyrker en enstrenget rationalitet. Det er noget vanskeligere i vores samfund, der er baseret på mere absolutte normer for rationalitet.

Lige siden Descartes har man adskilt krop og sjæl og alligevel, i den senere forskning angående placebo-effekten, har man set at krop og sjæl hører uløseligt sammen. Man har fundet i double-blind undersøgelse, ikke bare i forbindelse med testning af medicin men også af kirurgiske indgreb, at godt og vel 30% af alle testpersoner gennemgår en forbedring selv om de ikke har fået nogen virksom behandling (Brown 1998). Det terapeutiske miljø spiller næsten lige så stor en rolle som den terapi eller medicin eller kirurgisk indgreb, der bliver tilbudt. Det er som om terapeutens opmærksomhed bærer lønnen i sig selv, lige meget hvad terapien går ud på – Hawthorne effekten?

2. Universet og mennesket er organiseret efter et Hierarkiske princip – menneskerne imellem og mennesket og guderne imellem.

De fleste indere vil gerne i alle livets forhold genskabe fader-søn rollen med dem som enten søn eller fader – at være den hensynsfulde, kærlige, alvidende og bestemmende fader eller hensynsfulde, pligt-opfyldende, kærlige og lydige søn – hvad enten det er menneskerne imellem eller menneskerne og guderne imellem. (cf. Fuller 1992, Heginbotham 1975, Kakar 1971, Sinha 1990, 1995)

Enten at have den totale magt eller helt at overlade ansvaret til andre – det samme menneske vil i forskellige relationer enten påtage sig det ene eller det andet, men meget sjældent være neutral. Det er måske også derfor at Indien er guruens land: Guruen overtager faderens rolle; guruen overtager til dels ansvaret for livet, men guruen kræver også streng disciplin og lydighed.

En inder vil altid enten være guru eller chella – discipel – men disciplen har også store forventningerne til sin guru og ve den guru, der ikke kan leve op til dem.

Dette forhold er især vigtig for terapeuten, idet han/hun automatisk placeres i fader/guru-rollen. Dette indebærer at terapeuten forventes at være alvidende og således forventes også, uden yderligere forklaring, at kunne forstå hvad problemet er og derefter komme med en kur – en magic bullit. Terapeuten forventes ligefrem at overtage ansvaret fra patienten, der derved overtager barn/chella rollen – man må dog huske at børn let bliver meget, meget skuffede. Kakar (1996, s. 38) skriver: »The belief that it is the person of the healer and not his conceptual system or his particular techniques that are of decisive importance for the healing process... the patient is busy registering whether and how well the doctor fits into his culturally determined image of the ideal healer« Jeg har haft dusinvis af assistenter i Indi-

en for hvem jeg skiftevis måtte påtage mig rollen som arbejdsgiver, ven, sjælesørger, og nemt offer. Det slog næsten aldrig fejl, at på et eller andet tidspunkt, så forventede de en eller anden indsats fra mig – penge, kontakter, vigtige papirer/licenser, osv. – og hvis jeg ikke kunne dette, så var »forholdet« forbi. Ligeledes hvis ikke jeg udviste den yderste følsomhed overfor deres humørudsving, så var jeg en dårlig »far«. Gode relationer blev på et øjeblik forvandlet til surhed og senere til chikane og »hævn«. Men på den anden side, så længe »forholdet« varede, så var de yderst loyale og fuldstændig – ja, jeg må sige det – lydige (se også Hatti & Heimann 1993).

3. *Tolerance for ambivalens – psyken kan rumme at a. kan både være a og Null-a. samtidigt.*

Det Hinduistiske indiske samfund har gennem tusindvis af år udvist en bemærkelsesværdig fleksibilitet og uforanderlighed, og har kunnet modstå alle de tendenser til sammenbrud, som andre kulturer og civilisationer har været udsat for gennem tiderne. Det har kunnet tillempe alle udefra kommende påvirkninger og inkorporere dem uden at skulle forandre sig selv i nogen væsentlig grad. Hinduismens kerne har bestået i tusinde år, selv om Indien har været udsat fra angreb udefra af meget dominerende kulturer – især den islamiske (1400-1757) og den Britiske imperialisme (det ville være at gå for vidt at diskutere hvad denne hinduistiske kerne kunne bestå af, men vigtigst er tanken om Dharma, kaste og Maya – at verden kun er en slags fernis, der ikke virkelige betyder noget for individet, og det, der betyder noget, er ånden og dens frelse). Derfor er der heller ingen angivelse af, hvordan verdslig erkendelse kan opnås og derfor kan indere også samtidigt holde fast på *en* ting og dets *modsatte*, begge har lige stor gyldighed alt afhængig af omverdens aktuelle tilstand.

Intet har kunnet anfægte kulturen (eller for den sag skyld individets kerne bestående af medfødte tilbøjeligheder – se 6.) og alle påvirkninger sættes i bås med skodder imellem, sådan at de ikke nødvendigvis påvirker hinanden, og isoleres både fra hinanden og fra kernen.

Det samme kan siges om det indiske menneske, som kan inkorporere mange væsensforskellige livsanskuelser og måder at være sammen på uden at de enkelte dele påvirker hinanden. Den indiske videnskabsmand, jeg besøgte på kontoret og diskuterede fag, litteratur og kunst med, havde, når jeg besøgte ham i hjemmet, forvandlet sig til en traditionsbunden hindu – især hvad angår ritualer, livet, familieanliggende og børnenes fremtid – der mest mindede mig om de bagstræberiske landsby-præster, jeg så ofte har mødt. Alt det vestlige præg, jeg mødte på kontoret virkede som kun værende et tyndt lag fernis.

Indisk krigskunst, ligesom dens retspraksis, er overhovedet ikke baseret på tanken om *zero-sum* – en absolut vinder på bekostning af en

absolut taber. Krig og rettergang opfattes mere som en situation, der skal afklare styrkeforhold og guddommelig ret og den svagere part må anerkende den stærkes herredømme – guru/chella igen. Den ældgamle indiske retstradition, der på landsbyplan stadigvæk eksisterer i dag, er baseret på sædvaneret og en domsafsigelse eller mægling, hvis primære opgave ikke er at fordele skyld eller uskyld, men at sikre samfundets *Dharma* – samfundet og universets harmoni og orden. Lokal retspleje gik altid forud for, og stod over for, staten: I sidste instans stammede al retspleje kun fra Gud, der i Indien er inkarneret i *Vedas* og i *Dharmasastras*. Dharmasastras indeholder et sæt regler for hvordan *Dharma* opretholdes, med påbud, der definerer kastesystemets dogme og individets stilling indenfor sin kaste og familie. *Dharma* kan kun opretholdes, hvis alle udviser »god adfærd« og opfylder sine forpligtelser i henhold til sin kaste, sin alder, og sin status – skomager blive ved din læst, er det vigtigste dogme og det er derfor sagens natur, at enhver forseelse eller afvigelse fra *Dharma* er defineret som synd. (Derret 1968, Lingat 1973)

Dharmasastras udtaler sig dog meget lidt om, hvorledes samfundets harmoni – *Dharma* – skal varetages af staten eller retsinstitutionerne. Dette indebærer også, at der ingen absolutte sandheder er, intet enstrengt dogme og ingen absolut moralkodeks. Hinduisme er væsensforskellig fra Kristendom, Jødedom og Islam i at den ikke er baseret på én bog og at den ikke antager at alle mennesker er ens i forholdet til gud.

4. Social definition af individet – i modsætning til post-renæssance individ-centrering.

Individet defineres – også i moderne indisk retspraksis – på mange måder udefra dets gruppetilhørsforhold. Selv om man ikke må diskrimineres på grund af religion, køn eller kaste, så er alle mennesker i Indien i deres forhold til staten og dets retsvæsen placerede i en eller anden kastesammenhæng eller i henhold til deres religion og køn.

Således også accepterer den indiske stat, at ejendomsstilhørsforhold, ligesom andre rets- og forpligtighedsforhold (såsom kaste) er gruppeanliggende. I arvesager så anerkendes to slag ejendom: *Individuelle*, som kan disponeres over af individet og *fælles*, som kun storfamilien eller klanen kan disponere over (Galanter 1989).

Dette nævner jeg kun for at gøre opmærksom på, at individet ikke altid kan handle individuelt, men er retsligt bundet af sin sociale kontekst. Det er denne kontekst, der definerer hvem han/hun er, også over for sig selv. Den vigtigste kontekst er selvfølgelig den nære familie, men denne er kun den indre kerne i koncentriske ringe af indflydelse, påvirkninger og krav. Indere er opvokset i et familiemønster,

der indebærer næsten altid at være omgivet af mange mennesker og er derfor vant til at orientere sig mod mange mennesker og opgaver samtidigt. Dette indebærer ikke kun en stor afhængighed af andre, men også eventuelt at kunne fjerne sig mentalt, selv om kroppen er tilstede. For besøgende på en inders kontor kan det være svært at påkalde sig hans/hendes opmærksomhed – altid telefoner, andre besøgende, rend af assistenter – dette er ikke tegn på manglende høflighed, men er et tegn på evnen til skiftevis at ignorere og/eller koncentrere sig om forskellige dele af omgivelserne.

I sådanne samfund, hvor individet defineres ud fra den helhed (eller helheder) han/hun er en del af, er den vigtigste sanktion, der holder individet på plads, *skammen* og trussel om at blive udstødt, og ikke som i protestantiske kulturer *skylden*. En konstant angst for adskillelse spiller også en stor rolle i indernes psyke og påvirker deres adfærd således at de til tider virker afhængige, uselvstændige og underdanige i deres relationer til andre.

For terapeuten betyder det, at man aldrig må betragte den multietniske patient som værende løsrevet fra sin familie og sin sociale kontekst, og familien skal kunne deltage i forståelsesprocessen og i at kunne tage vare på patienten (Kalar 1996) skal patienten kunne forstå sin problemer og deres løsning må det være i den konkrete, sociale kontekst, han/hun til daglig må agere i. Inderens evne til at kunne abstrahere fra sin omverden må også være på en udfordring til terapeuten – hvornår er denne åndelige fjernelse fra omgivelserne normal og hvornår er den et resultat af traumatisk stress.

For myndigheden betyder det, at man ikke kan ty til skyldfølelsen i opdragelse eller irettesættelse, idet, på grund af at individet defineres udfra dets samfundsmæssige kontekst, det kun er samfundets ydre pres – skammen – der kan virke opdragende eller irettesættende. Det nytter heller ikke at påkalde sig individets bedre følelser, fordi (som vi skal se i det følgende) det, som du ser, er det, der er, fordi individet er født med uforanderlige tendenser.

5. Individets sjæl ikke tabula rasa men født med uforanderlige tendenser

Den indiske psykologi opererer med iboende, medfødte tendenser, som man ikke kan se bort fra. Individets personlighed og adfærd præges af disse, og individet kan hverken ignorere disse eller forandre dem.

Dette illustreres bedst gennem et indisk eventyr: En ræv og en skorpion har i regntidens oversvømmelser fundet sammen på en lille ø, og skorpionen beder ræven, om ikke ræven kunne tage ham med på ryggen og svømme over til det tørre land. Ræven siger til skorpionen, at det tør han ikke, fordi skorpionen så vil stikke ham. Skorpionen sva-

rer, at selvfølgelig vil han ikke gøre det, idet hans stik så vil dræbe ræven, hvilket også vil medføre, at skorpionen drukner. Nå, men ræven tager skorpionen på ryggen og svømmer over til land, men midt i floden stikker skorpionen ræven, hvorpå ræven spørger ham, hvorfor han gjorde det, og nu dør de begge to! – Skorpionen svarer »jeg kunne jo ikke andet, idet det er i min natur at stikke« (Kakar 1996).

Derfor nytter det heller ikke noget at prøve at forandre folk, ifølge traditionel indisk psykologi – dette må være tankevækkende for terapeuten konfronteret med en patient, der kommer fra en indisk eller en anden kultur med lignende psykologiske udsagn.

Men måske er troen på evig foranderlighed af psyken ikke beviselig og måske er det i virkeligheden sådan at *dybt i enhver bølles sjæl, så er der bare en bølge*.

Børneopdragelsen består således også kun af en sporadisk tæmning af adfærd, der virker forstyrrende på harmonien eller ikke er forenelig med religionen, og ellers har børn en mere eller mindre ubegrænset frihed og selvforvaltning – medmindre et nyt barn er født og det ældre barn nu får overdraget ansvaret for det nye barn. Det er ofte en megen brat opvågning, sådan at blive smidt ud af paradiset. Disse paradisiske tilstande fortsætter (jeg havde nær sagt selvfølgelig) længere for en dreng. De eneste krav, der stilles, er lydighed og overholdelse af harmoni og religionens påbud. På den anden side medfører dette ofte et meget kærligt og utvunget forhold mellem voksne og især småbørn, der sjældent bliver skældt ud og sjældent bliver stillet krav til. Småbørn er næsten som kæledyr, alle voksne elsker dem og de kan ikke gøre noget forkert. Men dette varer kun til en vis alder, og i Japan f. eks. holder dette op den dag, barnet skal paces frem mod sin fremtid og sættes i en »udviklende« børnehave/forskole (samme tendenser kan nu også ses blandt middelklassen i Indien). På den anden side medfører disse forhold at barnet ikke tages alvorligt, og i kombinationen med gruppetilhørs forholdet samt fader/søn-guru/chella forholdet, så har barnet, så at sige, ingen rettigheder til selvstændigt at forvalte sit liv og sin fremtid (cf. romanen *Langt borte, Tæt på*, af Anita Desai, Hekla 1999)

6. Delen kan ikke adskilles fra helheden

Der er også en dybereliggende årsag til at kunne tolerere modsætninger og det er at kulturens epistemologiske tilgang til både den medmenneskelige og naturlige omverden er yderst kontekstualiseret.

En moderne fysiker har udtalt, at indisk og kinesisk verdensopfattelse har været tusinde år foran deres tid, idet det først er nu, efter Einstein og Bohr, at vores verdensbillede udtaler sig om at delen ikke kan adskilles fra helheden – »Eastern holistic perspectives deny

the intuition that one can study the parts in isolation from the rest.. It is not that the Eastern Approach was misguided. It was simply premature«. (Barrow 1991:13) (se også Kakar 1996). Det har ellers været den vestlige videnskabs store fortrin, at den har kunnet abstrahere fra helheden og kunnet koncentrere sine studier om kun en af helhedens mange egenskaber og derved fremkomme med absolutter og konstanter. I et kontekstualiseret verdensbillede er der ingen konstanter, ej heller nogen absolutter og det nytter ikke at abstrahere fra helheden i studiet af en enkelt egenskab. At gøre sådan ville ikke give nogen mening, idet bestanddele, ligesom mennesket i sit familie, kun får mening ud fra sammenhængen (cf. Ramanujan 1989).

Den traditionelle indiske retspraksis beskæftiger sig således ikke med objektive fakta i bedømmelse af skyldspørgsmål, men mere med hvem, der er offeret og hvem, der er den anklagede og hvad deres indbyrdes forhold kunne have været samt hvilken baggrund, der var for handlingen osv. – fra min og Hatti's gennemgang af lokale retshandlinger i begyndelsen af 18 hundred tallet, ser vi at udgangen af flere retssager er ,at både offeret og den anklagede får en bøde for upassende optræden (Hatti & Heimann 1993, 1998).

Hvis konteksten i den grad er en del af kulturen og individets epistemologiske og ontologiske tilgang og forståelse af sin omverden, hvordan kan en terapeut så forvente at en person fra sådanne kultursfærer overhoved ville kunne udtale sig om konkrete årsagssammenhænge i forbindelse med sine psykiske tilstande, eller objektivt betragte sine egne oplevelser eller følelser isoleret fra den situation han/hun befinder sig i nu og befandt sig i da oplevelserne og følelserne blev til?

5.

Vil ovenstående viden om Indere gøre det muligt for mig at forudsige hvordan et indisk individ (samt andre fra lignende kulturer) vil reagere på en *critical incident*? Selvfølgelig ikke (cf. Gillard 1999). Men når han/hun reagerer, så vil jeg kunne afkode dennes reaktion, forstå den og måske derved kunne hjælpe ham/hende (de Vries 1996, Young 1994),

For at kunne forstå den andens adfærd og virkelig kunne afkode den, så må man vide, hvor den anden kommer fra. Er han/hun en, man kender, er det straks meget nemmere – vi ved da det meste om, hvor han/hun kommer fra. Han/hun kommer fra samme sted som jeg gør. Er han/hun en fra samme samfund og sociale baggrund er det også relativt nemt, men så snart, vi bevæger os længere og længere ud af vores samfund, land og verdensdel, bliver tolkningsmulighederne mere og mere afhængige af en tillært viden om, hvor den anden kommer fra. Kommer den anden fra et

helt andet sted, som vi så at sige intet ved om, ja så er vores tolkningsmuligheder meget meget begrænsede. Det første man skal vide er, at man intet ved med sikkerhed, men man kan møde den anden med et åbent sind trænet i at kunne afkode kulturelle sammenhænge og kontekster.

LITERATURLISTE

(Det mest af det jeg her har skrevet er et destillat af de nedenstående referencer og det har ikke altid været muligt at placere dem i en-til-en forhold til teksten.)

- ADAMS, J. (1986): »Peasant Rationality: Individuals, Groups, Cultures.« in *World Development*, Vol. 14, No.2, pp. 273-282, 1986
- AKERLOF, G. (1976): »The Economics of Caste and of the Rat Race and other Woe-ful Tales«. *Quarterly Journal of Economics*, 90.
- ANSARI, M.A. (1986): »Need for Nurturant-Task Leader in India: Some Empirical Evidence«. *Management and Labour Studies*, 11.
- ANTONOVSKY, A. (1990): Study Health vs. Studying Disease. Paper at the *Congress for Psychology and Psychotherapy*. Berlin.
- ARGENTI-PILLEN, A. (2000): The discourse on trauma in non-Western cultural contexts: Contributions of an ethnographic method. In Shalev, A.Y. & Yehuda, R. (Eds.) *International Handbook of Human Response to Trauma*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- BAROW, J.D. (1991): *Theories of Everything.: The quest for ultimate explanation*. London, Vintage
- BARTH, F. (1989): The Analysis of Culture in Complex Societies. *Ethnos* 54: 120-142.
- BAUMEISTER, R.F. (2001): Viloent Pride: Do people turn violent because of self-hate, or self-love. In *Scientific American* Vol. 284. no. 4 82-88
- BEALS, A. (1962): *Gopalpur: A South Indian Village*. Holt, Rinehart and Winston, N.Y.
- BEALS, A. (1974): *Village Life in South India: Cultural Design and Environmental Variation*. Chicago,
- BOURDIEU, P. (1990): *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press.
- BRISLIN, R. (2000): *Understanding Culture's Influence on Behavior*. Fort Worth: Harcourt College Publishers.
- BROWN, D.E. (1991): *Human Universals*. New York McGraw Hill.
- BROWN, W.A. (1998): The Placebo Effect. In *Scientific American* Vol. 278, 1 68-74
- BULMILLER, E. (1991): *May You be the Mother of a Hundred Sons*, New York,.
- CASTILLO, R. J. (1997): *Culture and Mental Illness – A Client-Centered Approach*. Pacific Grove: Brooks/Cole Publishing Company. 3-91.
- CHAKRABORTY, S.K.(1985):*Human Responses in Organizations: Towards the Indian Ethos*. Calcutta,.
- CHATERJEE, P. (1996): *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Delhi,.
- CLIFFORD, J. & MARCUS, G.E. (Eds.) (1986): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- COHEN, B.S. (1987): *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*. Delhi Oxford University Press
- D'ANDRADE, R. (1995): *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge, Mass.
- DALTON, J. H., ELIAS, M. J., & WANDERSMAN, A. (2001): *Community Psychology Linking Individuals and Communities*. Australia: Wadsworth.

- DE, N.R. »Conditions for Work Culture«, *Indian Journal of Industrial Relations*, 9, DERRETT, J. (1968): *Religion law and the state in India*, University of California Press Berkeley,
- DEVRIES, M.W. (1996): »Trauma in Cultural Perspective,« in van der Kolk, B.A., McFarlane, A.C., Weisaeth, L. (Eds.), *Traumatic Stress*, New York, NY, Guilford Press.
- DEVRIES, M.W. (1996): »Trauma in Cultural Perspective,« in Marsella Anthony J, et. al. (editors) *Ethnocultural Aspects of Posttraumatic Stress Disorder*, Washington DC.
- Dhavan, R. (1989): Introduction. in Marc Galanter, *Law and Society in Modern India*, Delhi, 1992.
- DOHERTY, G.W. WY (1999):, Cross-cultural Counseling In Disaster Settings *The Australasian Journal of Disaster and Trauma Studies* Volume: 1999-2
- DUMONT, L. (1966): *Homo Hierarchicus: An Essay on the Caste System.*, Chicago.
- EIBL-EIBESFELD, I. (1989): *Human Ethology*, Hawthorne N.Y., Aldine de Gruyer
- EKMAN P. (1993): Facial Expression and Emotion. *American Psychologist*, 48, 384-392
- EKMAN, P. & DAVIDSEN, R.J. (eds.) (1994): *The Nature of Emotion*, New York, Oxford U. Press
- ELHAI, J. D., FRUEH, B. C., GOLD, P.B., GOLD, S. N. & HAMNER, M.B. (2000): *Clinical presentations of posttraumatic stress disorder across trauma populations.*
- FREEMAN, D. (1983): *Margaret Mead and Samoa: The making and unmaking of an anthropological myth.* Cambridge mass, Harvard University Press
- FRIEDL, E. (1962): *Vasilika: a Village in Modern Greece.* New York: Holt, Reinhart and Winston.
- FULLER, C.J. (1992): *The Camphor Flame: Popular Hinduism and society in India.*, Viking New Delhi
- GALANTER M. (1989): *Law and Society in Modern India.* Delhi, Oxford University Press
- GILLARD, M. & DOUGLAS P. (1999): Disaster Stress Following a Hurricane: The role of religious differences in the Fijian Islands *The Australasian Journal of Disaster and Trauma Studies* Volume : 1999-2.
- GRAY-LITTLE, B. & KAPLAN, D. (2000): Race and Ethnicity in Psychotherapy Research. In Snyder, C.R. & Ingram, R.E. (Eds.) *Handbook of Psychological Change – Psychotherapy Processes and Practices for the 21st Century.* New York: Wiley.
- HAHN, R.A. (1995): *Sickness and Healing: An Anthropological Perspective.* New Haven, CN,
- HANTRAI, L. & MANGEN, S. (1996):. *Cross-National Research Methods in the Social Sciences*, London/New York: Pint
- HARVEY, J. & PAUWELS, B.E. (2000): *Post-Traumatic Stress Theory.* London: Brunner-Routledge.
- HATTI, N & HEIMANN J. (1993): »Village Ledgers, Accountants, Headmen, Farmers and the State in South Indian History.« *Journal of Historical Studies. 54th Indian History Congress Special Issue*, December 1993 (co-author Prof Neelambar Hatti).
- HATTI, N & HEIMANN J. (1998): »Miscreants, Fines and an Inter-Caste Love Story in an Early 19th Century Agrarian Society in Karnataka, India.« *Glimpses of the Indian Village in Anthropology and Literature.* Prof. Eichinger Ferro-Luzzi, ed, Naples
- HATTI, N & HEIMANN, J. (1998): »The Rule of Law and Dharma in early 19th century South India: panchayat Adjudications in Yelandur Kaditas, Karnataka.« *Recent Researches in India Epigraphy and History: Festschrift for Dr. K.V. Ramesh.* Dr. Nagaraja Rao, ed.
- HATTI, N & HEIMANN, J. (1993): 'Limits to Cooperation', *Asian Journal of Economics and Social Studies*, Vol. XI:4.

- HEGINBOTHAM, S.J. (1975): *Cultures in Conflict: The Four Faces of Indian Bureaucracy*, New York & London.
- HOEBEL, E.A. (1960): *The cheyennes: indians of the of the great plains*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- HOFSTEDE, G. (1980): *Culture's Consequences*, California.
- HUMPHEYS, S. (1985): Introduction law and History, law as discourse. In *The Discourse of law*, Sally Humphreys ed., History and Anthropology feb 1985, Vol1, part 2 241-265
- HUTCHINS, E. (1995): *Cognition in the Wild* Cambridge, Mass.
- JACOBSEN, F. F. (1998): *Theories of Sickness and Misfortune among the Hadandowa Beja of the Sudan*. London
- JOHNSON, J.D. & TUTTLE, F. (1989): *Problems in Intercultural Research*, Newbury Park,
- JOSEPH, S., WILLIAMS, R. & YULE, W. (1999): *Understanding Post-Traumatic Stress – A Psychosocial Perspective on PTSD and Treatment*. Chichester: Wiley.
- KAKAR, S. (1971): »Authority Patterns of Subordinates' Behaviour in Indian Organizations«. *Administrative Science Quarterly* 16 (3).
- KAKAR, S. (1996): *The Indian Psyche*, Delhi, Oxford University Press.
- KIRMAYER, L. J. (1989): Cultural variations in the response to psychiatric disorders and emotional distress. *Social Science and Medicine*, 29(3), 327-339.
- KIRMAYER, L. J. (1994): Is the concept of mental disorder culturally relative? In S. A. Kirk & S. Einbinder (Eds.), *Controversial Issues in Mental Health*, (pp. 1-20). Boston: Allyn & Bacon.
- KLASS, M.C. (1980): The Emergence of the South Asian Social System. ISHI, Philadelphia.
- KLEINMAN, A.M. (1980): *Patients and Healers in the Context of Culture*. Berkeley.
- KOLENDA, P. (eds.) (1985): *Studies of South India: An Anthology of recent Research and Scholarship*. New Era Publications New Delhi.
- KOLENDA, P. »Caste in South India: Recent Studies.« In R.E. Frykenberg and P. KOLK, VAN DER., A. C MCFARLEN AND L WEISATH (editors) (1996): *Traumatic Stress: The effects of overwhelming experience on mind, body, and society* NY
- Kumar, D. (1965): *Land and Caste in South India*. Cambridge.
- LANNOY, R. (1971): *The Speaking Tree: A Study of Indian Culture and Society*. Oxford Univesity press.
- LAUDAN, R. (2000): Birth of the Modern Diet. In *Scientific American* Vol 283 (august) 62-68
- LEWIS, J.A., LEWIS, M.D., DANIELS, J.A. & D'ANDREA, M.J. (1998): *Community Counseling – Empowerment Strategies for a Diverse Society*. Pacific Grove: Brooks/Cole Publishing Company.
- LINGAT, R. (1973): *The classical law of India*. (translated from the French with additions by
- LIPNER, J. (1994): *HINDUS. Their Religious Belifs and Practices* London Routledge press.
- LITTLEWOOD, R. (1990):.From categories to contexts: A decade of the 'new cross-cultural psychiatry'. *British Journal of Psychiatry*, 156, 308-327.
- LLEWELLYN, K.N. & E.A. HOEBEL (1941):. *The cheyenne way: conflict and case law in primitive jurisprudence* (Norman: University of Oklahoma Press,
- LOPEZ, G.E., SALER, R.E., & JENKINS, S.M. (1991): Teaching people: Multicultural education in spsychology. *Paper presented at the 99th Annual Convention of the American Psychological Association*, San Francisco, CA..
- MARSELLA, A.J. et. al. (editors) (1996):. *Ethnocultural Aspects of Posttraumatic Stress Disorder*, Washington DC.

- MARSELLA, A. J., FRIEDMAN, M. J. & SPAIN, E.H. (1996): Ethnocultural Aspects of PTSD: An Overview of Issues and Research Directions. In Marsella et al (Eds.) *Ethnocultural Aspects of Posttraumatic Stress Disorder*. Washington: American Psychological Association.
- MILNE, D.L. (1999): *Social Therapy – A Guide to Social Support Interventions for Mental Health Practitioners*. Chichester: John Wiley and Sons.
- MOCK, M.R. (1995): Multicultural Expressions of Clinical Depression. In *Family Therapy* October
- NADER, K., DUBROW, N. & STAMM, B.H. (Eds.) (1999): *Honoring Differences – Cultural Issues in the Treatment of Trauma and Loss*. New York: Brunner/Mazel.
- NANDY, A. (1980): *At the Edge of Psychology; Essays in Politics and Culture*. New Delhi.
- PINKER, S. (1997): *How the Mind Works*, WW Norton & Co., New York
- PRICE-WILLIAMS, D.R. (1985):. Cultural psychology. In G. Lindzey & E. Aronson (Eds.). *The handbook of social psychology*, Volume II (pp. 993-1042). New York: Random House.
- RAMANUJAN, A.K. (1989): »Is there an Indian Way of Thinking? An Informal Essay«, *Contributions to Indian Sociology* 25, 1989.
- RATNER, C. (1997):. *Cultural Psychology and Qualitative Methodology: theoretical and Empirical considerations*. New York: Plenum Press.
- ROY, R. (1987): *Perspectives on Indian Politics*, New Delhi.
- RUBINSTEIN, D. (2001): *Culture, Structure and Agency*. London: Sage.
- SABERWAL, S. (1996): *Roots of Crisis: Interpreting Contemporary Indian Society*, New Delhi,.
- SCHAEFER, J. A. & MOOS, R.H. (1998): The Context for Posttraumatic Growth: Life Crisis, Individual and Social resources, and Coping. In Tedeschi, R. G., Park, C. L. & Calhoun, L.G. (Eds.), *Posttraumatic Growth*. New Jersey: Lawrence Erlbaum.
- SCHEIN, E.H. (1987): *Organizational Culture and Leadership* San Francisco
- SCHMALE, M. (1993): *The Role of Local Organizations in Third World Development*, 1993.
- SCHUTZ, A. (1944): »The Stranger: An Essay in Social Psychology«, *American Journal of Sociology*, vol. 49, no. 6: 499-507.
- SHWEDER, R. (1991):. *Thinking Through Culture: Expeditions in Cultural Psychology*. Cambridge: Mass.
- SINHA, J.P.B. (1995): *The Cultural Context of Leadership and Power*, New Delhi.
- SINHA, J.P.B. (1990): *Work Culture in the Indian Context.*, New Delhi.
- SMITH, J.L. (2000): *The Psychology of Action*. Chichester: John Wiley and Sons.
- SMITH, P.B. & BOND, M.H. (1998): *Social Psychology Across Cultures*. London: Prentice Hall.
- SNYDER, C.R., ILARDI, S., SCOTT, T.M. & CHEAVENS, J. (2000): Hope Theory: Updating a Common Process for Psychological Change. In Snyder, C.R. & Ingram, R. E. (Eds.), *Handbook of Psychological Change – Psychotherapy Processes and Practices for the 21st Century*. New York: Wiley.
- TAYEB, M.H. (1988): *Organizations and National Culture; A Comparative Analysis*, London, 1988.
- TURNER, B. (2001): *Society and Culture*. London: Sage.
- VIOLANTI, J.M., PATON, D. & DUNNING, C. (Eds.) (2000): *Posttraumatic stress intervention: Challenges, issues, and perspectives*. Springfield: Charles C Thomas, Publisher.
- WETHERELL, M., TAYLOR, S. & YATES, S. (Eds.) (2001A): *Discourse Theory and Practice*. London: Sage
- WETHERELL, M., TAYLOR, S. & YATES, S. (Eds.) (2001B): *Discourse as Data*. London: Sage.
- YOUNG M.A. (1994): *Community Crisis Response Team Training Manual (2nd edition)*, National Organisation for Victim Assistance- US Dept. of Justice