

TORSTEN KOLIND

AFVIGELSE OG PERSONOPFATTELSE

Artiklen repræsenterer et ønske om at opretholde forskelstænkningen i antropologien og hermed styrke fagets komparative element. Dette knytter an til en central diskussion i fagets teoriehistorie, hvor omdrejningspunktet har været at afklare, om vi som mennesker er forskellige, eller om vi i grunden er ens. Udlagt på en mere relevant måde omhandler diskussionen, på hvilket niveau man kan tale om forskelle. I den forbindelse er en diskussion af personopfattelser meget egnet, da vi netop her rører ved aspekter, som for mange er så dybtføjte og så tæt forbundne med det at være et menneske, at universaliseringer virker logiske og erfaringsnære. Mit postulat er dog, at selv på dette område giver det mening at tale om kulturelle og kontekstuelle forskelle. Med begrebet personer henviser jeg til de sociale konstruktioner og forestillinger, der forskellige steder er knyttet an til det at være menneske. Forestillinger, der ikke stammer fra den enkeltes indre univers, men fra det sociale, hvor meninger, symboler og forestillinger er tæt forbundne. Det kan således forestilles, at personen eller selvet udspringer af den enkelte, men en sådan forestilling vil altid være socialt genereret (Burkitt 1991).

I artiklens første del vil jeg argumentere for, at mennesket universelt kan ses som et reflekterende væsen, men at selvrefleksion – det at reflektere over sig selv som et unikt og autentisk individ – ikke kan generaliseres. Vi står således tilbage med det, der i mangel af bedre er blevet kaldt en vestlig personopfattelse, kendetegnet ved en sammenkædning af handlinger og individer og i forlængelse heraf en opfattelse af, at den enkelte person i udpræget grad selv er moralsk ansvarligt for sine handlinger. På den anden side eksisterer personopfattelser, der udfordrer denne model, hvor handlinger, snarere end personlighedsdefinerende, vurderes at være definerende for de sociale relationer og anses for at have deres

oprindelse i noget uden for den enkelte. Disse forskellige personopfattelser har fået nogle forfattere til at skelne mellem henholdsvis sociocentriske og egocentriske samfund (Shweder & Bourne 1984).


Artiklen er delt i to: Hvor diskussionen i første del foregår på et generelt niveau, vil jeg i anden del operationalisere og vise anvendeligheden af en sådan generel komparativ diskussion. Konkret vil jeg demonstrere, hvordan de opdelinger og analyseredskaber, som diskussionen af alternative personopfattelser bidrager med, er særdeles anvendelige til at forstå, hvordan forskellige samfund opfatter og ikke mindst forholder sig til det afvigende (se også Ingstad & Whyte 1995).

Afvigelsesforskningen står relativt svag i antropologien, der mangler faglige analytiske rammer til at teoretisere, tematisere og ikke mindst sammenligne fænomenet afvigelse (se dog Freilich et al. 1991; Jenkins 1998). Et fokus på divergerende personopfattelser kan fungere som en sådan rammesætning, et afsæt for en antropologisk diskussion af fænomenet afvigelse. Med afvigelse mener jeg de handlinger, der forskellige steder kategoriseres som enten moralsk uacceptable, socialt dekrediterende eller unormale (Jenkins 1998). Klassifikationer af det afvigende er således ikke knyttet til handlingen i sig selv, men til et samfunds øvrige klassifikationer (jf. Ainlay et al. 1986). Ved at fastholde et komparativt fokus, selv når det gælder personopfattelser, vil vi opdage, at forskellige samfunds opfattelser af afvigelse og deres reaktioner herpå er tæt forbundne med de forskellige måder, man opfatter personen på. Og omvendt: Reaktioner på det, der defineres som afvigende, har betydning for samfundets personopfattelse. I forlængelse heraf vil jeg i artiklen konkret skelne mellem to centrale forskelle: Om man forklarer det afvigende med henvisning til den enkelte person eller noget uden for personen, og hvorvidt man ekskluderer, eliminerer eller omkategoriserer det afvigende eller søger at integrere og normalisere det.

Personen i Vesten

At tale om én personopfattelse i Vesten er en tilnærmelse. Som jeg nedenfor vil diskutere, kan der i Vesten være flere personlighedsopfattelser på spil. Vesten er som et kulturelt og geografisk afgrænset område i sig selv mest en idé (bl.a. skabt gennem tydelige kontrasteringer til andre lignende mentalgeografiske afgrænsninger (se fx Said 1985; Todorova 1997)).

Alligevel vil jeg for at opretholde et generelt komparativt perspektiv gøre brug af betegnelsen, men understrege, at jeg med begrebet vestlig personopfattelse refererer til en bestemt type opfattelse af personen. Denne opfattelse af personen er for det første kendetegnet ved en idé om, at den enkeltes identitet er en autentisk iboende størrelse, der åbenbares via personens handlinger og gennem perso-



nens sande tale om sig selv, og for det andet, ved at den enkelte tilskrives en stor grad af selvansvarlighed for at realisere netop sit indre potentiale. Jeg vil nedenfor uddybe disse to aspekter ved nogle nedslag i litteraturen. Den amerikanske sociolog Erving Goffman vil tjene som gennemgående figur, da hans analyser på en og samme tid opererer med og kritisk forholder sig til disse to aspekter ved den vestlige personlighedsopfattelse.

Goffmans feltarbejde på Shetlandsøerne i 1949 skulle have fokuseret på samfundets sociale struktur, men han blev hurtigt mere interesseret i samspillet mellem lokale og besøgende i det hotel, hvor han boede, bl.a. hotelpersonalets ageren „backstage“ i hotellets køkken. Dette studie af interaktionssituationer var tydeligvis inspirerende for hans første bog *The Presentation of Self in Everyday Life* (1971). Bogen analyserer vores rollespil i hverdagen, og hvordan de er socialt konstruerede. Den blev (og er stadig) utrolig populær både i akademiske og lægemandskredse. En årsag til dens popularitet kan findes i dens samklang med datidens voksende forbrugersamfund og den spirende individualisme, der hermed blev dyrket. I stigende grad blev identitet forbundet med forbrug og ikke produktion. Arbejdsidentitet (klasse) måtte vige for en konsumtionsbåret identitet (Featherstone 1991; Sulkunen et al. 1997). Goffmans bog kan således ses som en analyse og genspejling af den fremvoksende middelklassens øgede fokus på selvscenestættelse (Gouldner 1970).¹ En grundlæggende tese i bogen er, at der er forskel på de roller vi spiller på scenen (frontstage), og den person, vi virkelig er, og de roller, vi forbereder bag scenen (backstage). Goffmans dramaturgiske metaforer indikerer, at vi på scenen spiller en rolle, mens vi bag scenen kan slappe af og være „os selv“. Denne opdeling harmonerer med forestillingen i mange vestlige samfund om en adskillelse mellem et ægte og et uægte selv. Den, vi virkelig er inderst inde, og den, vi foregiver at være.

Den amerikanske filosof Charles Taylor (1992) anser denne idé om det ægte og autentiske selv som en moderne tanke opstået i slutningen af det 18. århundrede. Her begynder man at opfatte mennesket som udstyret med en moralsk sans, en intuition for, hvad der er rigtigt og forkert. En betragtning, der afløser en tidligere moralopfattelse, hvor det at være i kontakt med Gud eller det guddommelige mentes at være tilstrækkeligt. Centralt i den moderne autenticitetstænkning er, at imitation bandlyses, og originalitet prises. Med autenticitetsidealet gælder det om at være tro mod sig selv og udleve det, der er specielt for en selv, hvilket giver sikkerhed for originalitet. Kunstneren bliver symbolet på dette nye skabende og selv-skabende subjekt. Gennem det, kunstneren skaber, vises hans originalitet. Han er, hvad han skaber, og hans skaberværker må derfor ikke være efterligninger. De skal være unikke, da man ellers ikke er tro mod sit unikke selv. Autenticitetsidealets modstander er social konformitet. Man kan naturligvis leve i overens-

stemmelse med regler, men det er klart, at for at være tro mod sig selv skal man ikke ligge under for dem.

Et konkret eksempel på denne spænding mellem social konformitet og personlig autenticitet finder vi i antropologen Marianne Gullestads (1996) studie fra Norge af forskellige generationers selvbiograferinger. Ifølge Gullestad er der sket ændringer i selvopfattelser de sidste 50 år i Norge. Kari på 70 år voksede op i en traditionel arbejderklasse, opdraget til ansvarlighed og til at være til nytte. For Kari er det at være noget for andre, opofrende og hjælpsom, centrale egenskaber. I 1970 fik hun et nervøst sammenbrud, og terapeuten fortalte hende, at hun var: „... ‘for eftergivende’, ‘for selvopofrende’ og ‘ikke uafhængig nok’, og at hun blev nødt til at ‘lade sin vrede komme ud’ og ‘være sig selv’“ (op.cit.:29). Kari's selvbiografi udtrykker således en spænding mellem at være uafhængig på den ene side og gøre det rigtige på den anden side. Cecilia er 15 år. I hendes livshistorie er begrebet konkurrence centralt, konkurrence om succes og anerkendelse. Det samme er ideerne om uafhængighed og det at finde og realisere sig selv. Forskellen på de to illustrerer ifølge Gullestad nogle generelle værdiændringer i Norge, hvor ideen om selvet som noget, der kan findes og realiseres, er blevet central. Yderligere er der sket en ændring i den måde, værdier transmitteres. I stedet for at individet ses som en ressource for familien og andre autoriteter, er disse blevet ressourcer, ud fra hvilke individet konstruerer sig selv. De er blevet del af individets selvrefleksive identitetsskabelse.

At det ægte selv defineres netop i sin afstand eller forskel fra sociale roller, giver anledning til nogle specielle teknikker, der har til formål at forsikre andre og en selv om selvets ægthed. En sådan teknik er rolledistance, hvor man bevidst under- eller overspiller sin rolle, fx kirurgen, der fortæller vittigheder, mens han opererer, eller den voksne, der sidder nonchalant og henkastet på karrusellen, når han ledsager sit barn. Den amerikanske socialpsykolog Turner skriver:

... rolledistance viser, at man i virkeligheden ikke er den ængstelige, falske eller formbare person, som ens konformitet med en institutionel rutine ellers angiver. Rolledistance minder betydningsfulde andre om et virkeligt selv, der blot er midlertidigt skjult af ens efterlevelse af en institutionel rolle (1976:1008; min oversættelse).

Ifølge Goffman kan rolledistance ses som en teknik, hvormed vi forsikrer hinanden om, at vi kan spille de roller, den konkrete situation kræver (Goffman 1974). Hvor forsikringen består i netop at adskille rollen fra individets „agency“, der kan ses som en bevidsthed om en selvidentitet, der overskrider de enkelte roller.

Ideen om det ægte selv, eller autenticitetsidealet, som Taylor kalder det, kan spores i mange retninger. Taylor kobler fx autenticitetsidealet til nationalromantikken, mens en anden filosof, Ian Hacking (1994), mener, at ideen om mennesket

med en indre (autentisk) kerne stammer fra Freuds teori om traumet; at der er noget inden i os, som vi ikke ved, hvad er, men som ikke desto mindre har afgørende betydning for vores identitet. Og Michel Foucault (1994) genfinder kravet om autenticitet i den kristne bekendelsespraksis. Bekendelse er ifølge Foucault blevet en af Vestens primære kilder til sandhed. Vi er „blevet et bekendende dyr“ (op.cit.:67), hvor bekendelsen skaber subjektet. Han skriver:

Individet godtgjorde i lang tid sin oprigtighed med henvisning til andre og med tilkendegivelser af sine forbindelser med næsten (familie, nære venner, værger). Senere godtgjorde man individets oprigtighed med henvisning til den sande tale, det var i stand til eller forpligtet til at holde om sig selv (op.cit.:66).

Der er således blevet indført et bånd mellem den person, der taler eller handler, og det, han siger eller gør. Handlinger er blevet personlighedsdefinerende. Hermed er vi fremme ved et kerneelement i vestlig personforståelse: ideen om, at den enkelte person gennem sine handlinger selv er ansvarlig for at realisere sin autentiske selvidentitet. Det er faktisk kun ved at realisere denne, at man tilkendes personstatus.

John Shotter (1989) argumenterer i forlængelse heraf for, at der i vores samfund eksisterer implicitte regler for, hvordan man realiserer sin selvidentitet, for at den skal blive genkendt og accepteret som en sådan. Regler, der læres gennem socialiseringen. Når små børn taltales med „du“, handler det ikke kun om en information, på hvilken de kan basere deres handling. De bliver samtidig instrueret i *væren*. Vi siger fx til vores børn: „Lad være med at lave så meget støj, *du* larmer“, „Nej *jeg* gør ikke!“ Her handler det ikke kun om kommunikation, men om en måde at være på, hvor man lærer at være „sine“ handlingers ophavsmand. Vi opdrages endvidere i troen på, at der er udviklingsmæssige facts forbundet med det at være en person, hvor livet ses som bestående af faser; fra afhængighed til relativ uafhængighed, fra barndom til modenhed etc. Vi ikke alene lærer at have en livshistorie, det forventes også, at vi er vidende om den og er i stand til at tage den i betragtning, når vi handler og således bevæger os frem i livet. At have en livshistorie, at kunne redegøre for den og kontinuerligt skabe den i lyset af, hvad den var, er essentielt for det at være en normal person. Ifølge Shotter lærer vi således at være selvrealiserende individer; det er ikke noget, vi bare er.

Om moderne vestlige mennesker faktisk er blevet frisat fra traditionerne og kan skabe en sammenhængende selvidentitet ved at koordinere og sammensætte sociale identitetsudbud på en egen personlig måde (Giddens 1991), eller om dette selvrefererende og selvskabende subjekt blot er en illusion (Foucault 1982; Hacking 1986), er ligegyldigt i forhold til mit ærinde. Resultatet er det samme. Nemlig et massivt krav til moderne mennesker om selv at skabe en autentisk, sammenhængende og prestigefuld identitet. Denne idé om, at den enkelte selv er

ansvarlig for at skabe sin identitet og gøre dette ved at forholde sig til det, der er ægte inde i ham selv, virker på mange af os meget naturlig, det resonerer med vores erfaring.

Alternativer til den vestlige personopfattelse

Goffman ærgrede sig over aldrig at have lavet feltarbejde i ikke-vestlige samfund, hvilket også er en skam. Det ville have tvunget ham til at reflektere over, hvorvidt hans analyseapparat kunne universaliseres, og hermed kunne han selv have aflivet den misforståelse, at hans bog kan generaliseres til en analyse af menneskelig selv fremstilling. I stedet viser adskillige antropologiske studier, at selv fremstillinger og opfattelser af, hvad en person er, er forskellige fra kultur til kultur.

Clifford Geertz, der delte og beundrede Goffmans poetiske og forførende skrivestil, tog den dramaturgiske metafor op i sin analyse af det balinesiske samfund, og resultatet blev ganske anderledes (Geertz 1973, 1986). På Bali er der ingen backstage, intet ægte selv, der venter i kulissen. Derfor er der heller ingen skuespillere. Rollerne på scenen er alt, og stykket, der spilles, er virkeligheden. Balinesernes skræk, eller sceneskræk, som Geertz kalder det, er, at rollen ikke fremføres korrekt, og individet derfor skinner igennem. Hvilket er stik modsat rolledistancen, jeg beskrev ovenfor, hvor det gælder om at forsikre andre om, at der netop er et individ bag ved rollen. For balineserne gælder derfor, at rollen, man udlever, og stykket, der spilles, ikke afhænger af den enkelte persons ægte jeg, men af den konkrete situation og dertilhørende rolleforventninger. En af Geertz' primære forskningsinteresser var netop forskellige samfunds forskellige personopfattelser, studeret gennem de symbolske former, ved hjælp af hvilke mennesker repræsenterer sig selv for sig selv og hinanden. Ud over Bali vendte Geertz også blikket mod Marokko og Java, og på baggrund af studier herfra konkluderede han:

Den vestlige opfattelse af personen som et afgrænset, unikt, mere eller mindre integreret, motivationspræget kognitivt center, et dynamisk, følelsesmæssigt, dømmende og handlende bevidsthedscenter organiseret i et adskilt hele kontrasteret både til andre sådanne adskilte dele og deres sociale og naturlige udgangspunkter, er, hvor trøstesløst det end kan virke på os, en ret særegen idé set i relation til verdens kulturer (Geertz 1986:126; min oversættelse).

Heller ikke Lila Abu-Lughod fandt, at Goffmans dramaturgiske metaforer kunne generaliseres. I sit studie af awlad 'ali-beduinerne i Egypten (1986) viser hun eksistensen af to diskurser, gennem hvilke hendes informanter kan eksistere som personer. En offentlig æresdiskurs kendetegnet ved autonomi, styrke, uforsonlighed og aggressivitet og en privat poetisk og intim følelsesdiskurs. Men det ville

være en misforståelse at se dem afspejlende henholdsvis et uægte selv (det offentlige, hvor det gælder ære) og et ægte selv (det private, hvor man viser følelser). Der eksisterer med andre ord ikke et ægte selv, der står uden for diskurserne. Tværtimod er det kun gennem de to diskurser, at man kan være en person. Derfor gælder det for awlad 'ali:

Efterlevelse af æreskodekset og indoptagelsen af de kulturelle idealer, som er knyttet til dette kodeks, er for den enkelte ikke hul forstillelse og rollespil [som Goffman ville mene det], men en del af moralens grundvæsen (op.cit.:238; min oversættelse).

Netop forestillingen om, at der bag ved den offentlige person eksisterer et ægte selv, og i forlængelse heraf ideen om, at følelsernes univers er mere autentisk end det rationelle, må overvejende ses som en konstruktion tilhørende den vestlige personopfattelse. Dette er også, hvad Michelle Rosaldo konkluderede fra sit feltarbejde blandt ilongot-folket på Filippinerne (Rosaldo 1980, 1983, 1984). Ideen om, at mennesket skulle være delt i henholdsvis et indre, hvortil hører det spontane, de ægte følelser, det private, det unikke og det kontinuerlige, og et ydre kendetegnet ved masken, rollen og konteksten, ser hun som en vestlig dikotomi. Hos ilongot ses en persons karakter eller særpræg mindre som et resultat af hans natur eller livshistorie og mere som et resultat af den sociale situation, han befinder sig i her og nu. Som hos balineserne er det de situationsbundne sociale roller, der er identitetsgivende. Livets tildragelser kan præge den enkeltes „hjerte“ og forandre det, men det er ikke det, der interesserer ilongot mest. Personbeskrivelser og biografier er sjældne, ligesom man heller ikke forholder sig til den enkeltes strategier, motivation og intention for at handle. Folk kan være tvetungede og, som Rosaldo skriver, „låne deres tunger“ til grupper, som de kun støtter formelt i offentlige sammenhænge”. Men de kan ikke, fortsætter hun, „modtage gaver som ‘betaling’ for ‘deres hjerters vrede’ og derefter påstå, at et simpelt ritual er utilstrækkeligt i forhold til at ophæve følelser, som vedvarer med at være stærkfølte“ (Rosaldo 1984:146). Der eksisterer således ikke nødvendigvis en adskillelse mellem folks handlinger og fremstillinger og selvet. Den dybeste følelse af, hvem man er (selv om allerede denne formulering henviser til ideen om et indre ægte selv), gives hos ilongot i ens handlinger i sociale meningsuniverser, som hos os ofte ville blive set som tilhørende skuespillerens verden.

Geertz', Abu-Lughods og Rosaldos studier viser, at ikke alle personopfattelser kan modelleres efter en vestlig model, hvor man skelner mellem et ægte og et uægte selv, og hvor den enkeltes identitet ses som stammende fra et indre autentisk univers. Mange andre etnografer har gjort lignende observationer. Allerede i 1938 påpegede Marcel Mauss (2004 [1938]), at forestillingen om selvet som givet i bevidstheden er fejlagtig og naiv. I hans evolutionistiske forklaringsramme

beskrives selvets opkomsthistorie som gående igennem en række stadier, dog uden at have nået et endeligt leje. Pointen er dog ikke til at tage fejl af: Den vestlige idé om selvet er relativ og ikke universel.² K.E. Read (1967) hævdede, at gahuka-gama-folket i Papua Ny Guinea ikke adskilte individet fra den sociale kontekst, individet tildeltes, og således ingen indre moralsk værdi havde ud over dets konkrete situationsbundne status.




Marilyn Strathern (1990) argumenterer for, at melanesiske samfund er gavegivningssamfund. I vestlige varesamfund ses det enkelte individ som ophavsmand til handlinger, hvorfor varer og selvet også menes at tilhøre den enkelte. Modsat hersker der i de melanesiske kulturer en relationstænkning, hvor målet med at give gaver er at bekræfte eller forandre sociale relationer, samtidig med at det er de sociale relationer, der angiver ens gavegivningsforpligtelser. Selvet samt gaverne tilhører udvekslingsuniverset, ikke den enkelte. Videre har André Iteanu (1988) vist, at personen – også i Melanesien – ikke tillægges ontologisk væren i vestlig forstand. Personens identitet er i stedet defineret gennem rituelt skabte sociale relationer. Det er positionen i et givet ritual, der bestemmer personens forpligtelser og relationelle identitet. Disse relationsbundne identiteter kan vare ved ud over selve det ritual, der har skabt dem, men de falmer hurtigt. Endelig i denne korte oprensning har vi Dumonts (1980) klassiske studie af det hierarkiske system i Indien, hvor han beskriver identitet som givet via ens placering i det hierarkiske system og derfra udspringende forpligtelser og roller.

Tilsammen eksisterer der således en mængde antropologiske vidnesbyrd om, at de mest centrale dele af det, vi forbinder med personen, er afhængige af den meningsgivende kontekst. Den mest grundlæggende forskel består i, hvorvidt mennesker anser personlig identitet som hidrørende fra den enkeltes moralske habitus eller fra sociale relationer. Denne skelnen har fået nogle til i generaliserende termer at skelne mellem henholdsvis sociocentriske og egocentriske samfund (Shweder & Bourne 1984).

Universalisme versus kulturrelativisme

Den kulturrelativistiske forestilling om, at den vestlige opfattelse af personen er særegen, og de mange antropologiske analyser, der i forlængelse heraf har påvist eksistensen af helt andre måder at tænke forholdet mellem person og samfund på, har affødt en del kritik (se fx Cohen 1994a; Harris 1989; Hollan 1992; Holland & Kipnis 1994; Murray 1993; Spiro 1993; Sökefeld 1999). Denne kritik vil jeg forholde mig til i det følgende, netop fordi jeg ønsker at opretholde disse forskelle i tænkning.

Det første kritikpunkt går på, at personopfattelser ikke uproblematisk kan



knyttes til geografiske områder, men at der ofte inden for samme område er forskellige personopfattelser på spil, hvilket jeg finder relevant. Det andet kritikpunkt søger at universalisere det, jeg her kalder en vestlig personopfattelse. Denne indvending finder jeg forfejlet, i og med at der ikke skelnes tilstrækkeligt mellem refleksion og selvrefleksion. Refleksion kan universaliseres som et menneskeligt særtræk, mens selvrefleksionen er mere kulturspecifik. Så selv når man tager højde for eksisterende indvendinger, mener jeg, at vi ved at operere med forskellige typer af personopfattelser står tilbage med et stærkt komparativt redskab, der kan bruges til fx at forstå opfattelser af og strategier i forhold til det afvigende.

Den første kritik påpeger, at det, i det omfang der eksisterer forskellige personopfattelser, kun har lidt med en opdeling mellem samfund og geografiske områder at gøre. Forskellen mellem sociocentriske og egocentriske selv findes i lige så stor grad inden for samfund som mellem dem. Holland og Kipnis (1994) viser fx gennem deres studie af amerikaneres forhold til flovhed og skam, at de er tydeligt sociocentriske og ikke kun i skyldens (egocentrismens) univers. Ligesom Hollan (1992) i visse sammenhænge finder eksistensen af et uafhængigt, autonomt selv blandt de ellers „sociocentriske“ indonesiske torajaer. Forskelle i personopfattelser inden for samme samfund ser vi også udspillet mellem generationerne i Gullestads analyse fra Norge beskrevet ovenfor. Man kan endda føre denne forskel i personopfattelser inden for samme samfund videre og se det selvrefleksive autenticitetssøgende subjekt ikke som et vestligt fænomen, men som et klassefænomen, hvor visse grupper og individer har mere tid, rum og flere ressourcer end andre til i større grad at realisere sig selv (Burkitt 1994; May & Cooper 1995). Forskellige personopfattelser er således på spil på samme tid i Vesten og uden for Vesten, endvidere findes sociocentriske og egocentriske personopfattelser ikke i deres rene former, men i mange forskellige variationer, varierende mellem dette kontinuums to yderpoler (se fx Humphrey 1997).


Et andet kritikpunkt har været, at de kulturelrelativistiske antropologiske analyser af „de andres“ personopfattelse bygger på et stereotyp billede, der reducerer „de andres“ personopfattelser til blot at være en modsætning til det, antropologer ser som en vestlig personopfattelse. En sådan konstruktion af „de andre“ er udtryk for og manifesterer et hegemonisk forhold mellem Vesten og resten, hvor „de andre“ kun har analytisk værdi ved ikke at være som „os“. Det ikke-vestlige selv beskrives således som afhængigt, ude af stand til refleksivt at adskille sig fra andre, skelne individ fra rolle eller forfølge egne mål. Problemet er, som fx Sökefeld (1999) ser det, at antropologiens „andre“ nægtes et selv i det hele taget ved at nægtes et vestligt selv. Man bør derfor skifte strategi og som udgangspunkt mene, at alle mennesker har en evne til selvrefleksivt at adskille sig selv fra det sociale, og ifølge Cohen (1994) bør antropologer i stigende grad fokusere på de

måder, folk reflekterer over sig selv på. Sat på spidsen handler andre samfunds divergerende personopfattelser (divergerende fra en vestlig) simpelthen om, hævdes det, at antropologer ikke ordentligt har undersøgt den selvrefleksive evne, som mennesket besidder.

Denne kritik argumenterer således for en universel model for menneskelig selvrefleksion. Der er dog to problemer, man kan løbe ind i, i et sådant forsøg. Harris (1989) forsøger at forstå konkrete og kulturspecifikke fænomener, men anvender kategorier, der stammer fra en vestlig diskurs i sit forsøg på at formulere en universel begrebsdefinition af henholdsvis individ, selv og person. Andre steder eksisterer opdelingen mellem person, individ og selv ikke eller i hvert fald ikke på samme måde, og den er heller ikke så konsistent i Vesten som antaget (Sökefeld 1999). Logisk set bliver det derfor problematisk at beskrive andres emiske personopfattelser gennem sådanne „universelle“ etiske kategorier.

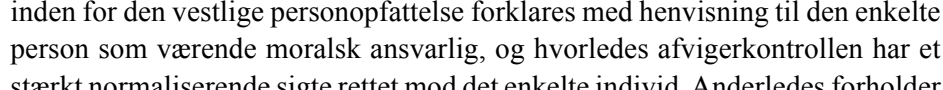
Der er et andet problem forbundet med den universalistiske måde at opfatte selvet på. Det drejer sig om forholdet mellem refleksion og selvrefleksion. Evnen til at reflektere er universel og stammer fra den sociale interaktion, det er ikke en metafysisk størrelse. Refleksion er internaliseret sprogliggjort handlingserfaring. Refleksion er at kunne reagere på egne mulige handlinger, som andre (socialiteten) ville have gjort det. At reflektere er derfor at tale med andre, blot gør man det inde i sig selv (Mead 1967). Selvrefleksion er derimod at reflektere over sig selv og sin person, dvs. ikke over mulige konsekvenser af egne handlinger, men over hvem man er, hvad man er, og hvordan man er det. Kritikken af de kulturelrelativistiske analyser af personopfattelser har undertiden blandet disse to aspekter sammen (og hermed underkendt den historiske konstruktion af en vestlig måde at tænke selvet på, se fx Heller et al. 1986). En sådan sammenblanding ses fx tydeligt i Cohens bog *Self Consciousness* (1994a). Hans mission er – som andre praksisantropologers op gennem 90'erne – et opgør med den deterministiske strukturteknik, han mener har præget antropologien. Antropologer har i for høj grad fokuseret på sociale strukturer på bekostning af den kreative handlende aktør, der skaber, drager nytte af og forandrer disse strukturer. Dette er et teoretisk projekt. Udsagnet er klart: Mennesket er i stand til at reflektere over de strukturelle rammer, det lever inden for. Men denne refleksion sidestiller han med selvrefleksion, der jo handler om et kulturspecifikt aspekt, at reflektere over selvet. Cohen skriver:

I stedet for en deduktiv bevægelse fra samfund til individ, hvorfor ikke induktivt [...] fra individ til samfund? I stedet for fx at anskue selvet som en miniatюреkopi af samfundet, kunne vi starte med at rette opmærksomheden mod de måder, hvorpå mennesker *reflekterer over sig selv* (op.cit.:29; min fremhævelse og oversættelse).



Evnen til at reflektere bliver hos Cohen til måder at reflektere over sig selv på. Jeg mener derimod, at det giver mening at sige, at selvet ikke er et refleksivt projekt hos fx balineserne, ilongot eller awlad 'ali. Det enkelte menneske har ikke ansvaret for at skabe en sammenhængende autentisk og prestigefuld selv-identitet. Samtidig er disse mennesker fuldt ud i stand til at forholde sig til, dvs. reflektere over, centrale aspekter i deres kultur. Selvet er blot ikke så centralt. På samme måde som vi ikke skal konstruerer „den anden“ gennem en negation af egne værdier, skal vi passe på ikke at universalisere en vestligt (middelklasse)-konstruktion, i dette tilfælde ideen om det autentiske, selvansvarlige og selvreflekterende subjekt.

Afvigelse



I denne del af artiklen vil jeg anvende den komparative analytiske ramme, jeg har opstillet. Ved at stille skarpt på forskellige typer personopfattelser kan vi begrebsliggøre og forstå de forskellige måder at opfatte og definere det afvigende på samt de lige så forskellige strategier at omgås eller eliminere det afvigende på. Jeg vil i det følgende gennem udvalgte casestudier vise, hvordan det afvigende inden for den vestlige personopfattelse forklares med henvisning til den enkelte person som værende moralsk ansvarlig, og hvorledes afvigerkontrollen har et stærkt normaliserende sigte rettet mod det enkelte individ. Anderledes forholder det sig med ikke-vestlige personopfattelser, hvor det afvigende forklares med noget uden for personen, og hvor der eksisterer ekskluderende eller omkategoriserende afvigerstrategier. Vægten i analysen vil ligge på mit eget empiriske materiale fra feltarbejde blandt nyligt løsladte i Oslo og en undersøgelse blandt stofmisbrugere i Danmark.

Afvigelse og ikke-vestlige personopfattelser: Omkategorisering

Der findes – i modsætning til i sociologien – ikke mange studier af afvigelse i antropologien. Som Freilich et al. (1991) bemærkede i deres redigerede bog *Deviance. Anthropological Perspectives* skyldes dette blandt andet, at antropologien kæmper imod en myte om, at de samfund, som de studerer, er primitive, uciviliserede og eksotiske. Svaret er derfor at repræsentere dem som logiske og endnu mere ordnede, end de er, og folks praksis som ekstra meningsfuld. Derfor er der ofte ikke „plads“ til at studere afvigelse, det uregelmæssige og det, der falder udenfor. I det følgende vil jeg præsentere resultaterne fra nogle af de få antropologiske studier, der eksplicit har fokuseret på afvigelse, hvor fokus delvis

også har været på disse samfunds personopfattelser.

Selbys studie (1974) af zapotec i Mexico skildrer det, man kunne kalde et sociocentrisk samfund og dets måder at omgås det afvigende på, fx psykisk syge. Zapotec har kun et meget sparsomt udviklet begrebsapparat for det, vi vil kalde psykisk syge. Faktisk er folk ikke så interesserede i „fænomenet“. Det bliver typisk forklaret med, at den pågældende person har mødt en overnaturlig ånd, der har stjålet hans sjæl. Zapotec har ikke udviklet særlige måder at omgås disse „skøre“ mennesker på. De spiser, drikker og socialiserer sammen med alle andre. Det, der derimod bliver opfattet som usædvanligt, er folk, der ikke har ordentlige sociale relationer til den gruppe, de tilhører. Disse bliver opfattet som ikke helt menneskelige, på samme måde som vi i Vesten ofte opfatter psykisk syge (se fx Herman 1998; Isdal 1993). Folk, der ikke behandler deres børn, kone, naboer eller slægt på en passende måde, bliver moralsk fordømt. Og som Selby skriver, ville løsningen for disse mennesker ikke være en konsultation hos en psykiater, der kunne grave i deres indre, men hos en sociolog, der kunne sætte orden i deres sociale relationer. Zapotec er i forlængelse heraf ikke så interesseret i andres hensigter og motiver og mener ikke, det er en fordel at kende hinanden godt. Denne „manglende“ interesse skyldes ikke, at folk er afstumpede, men at de ikke anser en sådan viden for interessant. Det interessante er samfundet, de sociale roller, og hvorvidt man lever op til de forpligtelser, man har, formedelst sin rolle.

Dette „manglende“ fokus på menneskelige motiver har stor betydning for rehabiliteringen af folk, der har begået moralsk stigmatiserende handlinger. Rehabilitering består, i modsætning til vestlig strafferetstænkning, ikke i, at lovovertræderen skal betale for sin synd, men i at fjerne selve forbrydelsen. En slags kollektivt hukommelsestab, hvor folk nægter, at der har fundet en forbrydelse sted i det hele taget. Selby beretter om dengang, han startede sit feltarbejde i en landsby, hvor der nogle år forinden havde fundet to mord sted. Tre år senere var der ingen mordere i landsbyen. Ikke fordi de to mænd, der havde begået mordet, var emigreret, men fordi de var blevet „unlabeled“,³ omkategoriseret. Efter at være blevet dømt og have afsonet et par år i et distriktsfængsel var de vendt tilbage til landsbyen og havde langsomt genetableret deres sociale relationer. Omkategoriseringen spredte sig fra personernes husstand til deres nære omgangskreds og naboer og til hele landsbyen. Logikken blandt zapotec er:

Man kan ikke tolerere mordere i sin nære omgangskreds. Hvis man indgår i en udvekslingsrelation med en person og dermed indlemmer ham i den gruppe af mennesker 'hvis liv er tæt relateret til mig', så kan man næppe anse ham for en morder (Selby 1974:65; min oversættelse).

Efter at være vendt tilbage havde den ene af de omtalte personer opnået en vig-

tig politisk position i landsbyen. Han var ikke længere en morder. De fleste mennesker (undtagen den myrdedes slægt) ville ikke engang indrømme, at han havde begået mordet. Han var således blevet rehabiliteret, ikke gennem soning, men ved at genopbygge sine sociale relationer og gennem en samfundsmæssig omkategorisering.

Tankegangen minder om den, vi fandt blandt ilongot (se ovenfor). Heller ikke her mener man, at afvigelse, sygdom eller sindssyge siger noget om den enkelte persons karakter eller værdi. Og den enkeltes personlige historie bliver ikke bragt i spil i forsøget på at forklare sådanne afvigende handlinger. Forklaringen søges uden for den enkeltes selv. Åndelige kræfter kan gøre en person vild, få afgrøderne til at fejle, eller „tage hjertet ud af ens krop“ (Rosaldo 1983:147). Straf påføres i forlængelse heraf ikke, for at den straffede skal bøde for sin fejl, men er udtryk for og en udveksling af den vrede, som en given handling har udløst. En betaling, eller det, vi ville kalde straf, kan gøre handlinger ugjorte, u-gøre dem. Ilongot føler heller ikke personlig skam over eventuelle afvigende handlinger. Skammen opleves derimod, når samfundets egalitaritetsideal trues. Skammen handler således ikke om at forhindre, straffe eller disciplinere individuelle følelser i den enkelte person som i Vesten (Braithwaite 1993), men om at undgå situationer, der kan ødelægge sociale relationer. Skammen tilhører situationer, ikke personer.

Fra Borneo viser Nicolaisen (1995), at afvigelse ikke relaterer sig til personlige eller fysiske egenskaber og følgelig ikke en persons personlighed eller sjæl. Fysisk handikappede – der i Vesten diskrimineres og ses som ikke helt menneskelige, fordi deres kroppe ikke lever op til idealer om den normale krop (se fx Davis 1995; Murphy 1990) – bliver blandt punan bah anset som fuldt menneskelige, så længe de kan etablere de vigtige sociale relationer (specielt at producere afkom), gennem hvilke man definerer sin menneskelighed. Det afvigende eller det anormale handler ikke om den enkeltes individuelle evner, da identiteten gives gennem ens slægtskabsrelationer. Det afvigende er fx hekse, der antages at eksistere uden for det sociale; deres position som ikke-personer eksisterer netop i kraft af deres manglende sociale relationer (se også Strathern 1997).

Umiddelbart kan det virke, som om jeg tegner et lidt romantisk billede af de ædle vildes omgang med det afvigende (jf. Edgerton 1992). Man skal dog være klar over, at hammeren ofte falder desto hårdere, når den falder, i mange af de samfund, der tolererer stor grad af „blød“ afvigelse. Bliver man udstødt, kan konsekvenserne være voldsomme. Hekse bliver slået ihjel, børn, der menes at være halvt mennesker, halvt ånder, dræbes, og ofte udstødes eller elimineres det, der ikke defineres som menneskeligt. Enten ved at fjerne det eller ved at sætte det uden for det sociale (se fx Malinowski 1961 [1926]; Nicolaisen 1995; Rose 1991; Scheper-Hughes 1992). Ganske anderledes end de integrerende og norma-

liserende strategier, der anvendes over for det afvigende i mange vestlige samfund (se nedenfor).


Dette er også delvis konklusionen på Raybecks (1991) generaliseringer over, hvordan henholdsvis „large-scale social units“ og „small-scale social units“ (komplekse og mindre komplekse samfund) reagerer på afvigelse: Jo større et samfund er, jo mere anonym den enkelte er og jo større værdikompleksitet der eksisterer, desto oftere er man tilbøjelig til at stemple personer som afvigende. I mindre komplekse samfund med en informationsrig social kontekst, hvor man har stor grad af viden om hver enkelt og hans sociale roller, vil en stemping ofte ikke bibringe ekstra viden om den enkelte. Deraf følger, at „blød afvigelse“ (ibid.) accepteres i langt større grad. Endvidere kan man ofte i „small-scale“-samfund ikke på samme måde tillade sig at stemple andre som afvigende. Man er ganske enkelt mere afhængig af hinanden og de systemer af rettigheder og forpligtelser, man er indvævet i (se også Christie 1982a). Konsekvensen er, at den „bløde“ afvigelse i mange andre samfund blot er én informationskilde blandt andre. Om lidt skal vi se, at den „bløde“ afvigelse i Vesten ofte menes at være ganske bestemmende for den enkeltes identitet,

Ovenstående eksempler på forskellige opfattelser af det afvigende og de forskellige strategier, man iværksætter heroverfor, kan forstås i lyset af kendetegnene ved ikke-vestlige personopfattelser. Handling og person er ikke knyttet til hinanden, og afvigende handlinger siger derfor ikke noget om personen. I stedet henviser de til noget uden for den enkelte. Derfor giver det heller ikke mening at straffe personen; enten omkategoriseres han, eller også elimineres han. Der er således intet ønske om at lave om på den enkelte ved at forbedre, opdrage eller normalisere ham, netop fordi den enkelte person ikke anses for at have en indre kerne, der kan justeres. Ganske anderledes forholder det sig, når det drejer sig om afvigelse inden for den vestlige personopfattelse

Den vestlige personopfattelse og afvigelse: Normalisering

Jeg vil i artiklens sidste del give eksempler på, hvordan afvigelse opfattes i Vesten, skitsere nogle af de strategier, vi har udviklet til at omgås det afvigende, og relatere disse til den vestlige personopfattelse.



Overordnet for mange af de måder, vi omgås det afvigende på, er normaliseringstanken. Både forestillingen om det normale og ønsket om at normalisere det afvigende er kulturspecifikke. Det normale skylder sin opkomst til statistikken, der i løbet af det 18. århundrede begyndte at operere med gennemsnittet som noget faktisk eksisterende. Specielt inden for økonomi, statsstyring og sygdomsforskning opstod den moralske kobling af gennemsnit (det, der er) med mål (det,



der bør være). Før det var verdens orden gudgiven, men med statistikkens gennembrud og forestillingen om gennemsnittet opstod ideen om, at verden havde sin egen orden (et „er“), og i forlængelse heraf, at mennesket kunne influere og justere på denne orden (et „bør“). Med ét ord: normalisere (Hacking 1990).

Normaliseringsstrategier i forhold til den sociale krop har vi set med eugenikken og socialbiologien, specielt i starten af det 20. århundrede (Bauman 1994; Davis 1995). I forhold til den individuelle krop har vi diverse medicinske projekter rettet mod fx homoseksuelle og evnesvage (Horn 1995; Kirkebæk 2001; Urla & Terry 1995). Normaliseringstanken adskiller sig fra de strategier, jeg skitserede i forrige afsnit. Her tolererede man en god del „blød“ afvigelse, mens det afvigende, der ikke kunne integreres i samfundsordenen, blev udskilt eller elimineret. Med normaliseringstanken integreres det afvigende i samfundsordenen, men samtidig opstår projektet om at gøre det afvigende normalt, at normalisere det. Mit første eksempel beskriver en sådan normaliseringsstrategi. Samtidig vil vi se, hvordan de to centrale idealer knyttet til vestlig personopfattelse, autenticitet og selvansvarlighed, kommer i spil i disse normaliseringsstrategier.


Empowerment




I 2003-2006 var jeg med til at evaluere et statsfinansieret forsøg, hvor man i fire ambulante stofmisbrugsbehandlingsenheder i Danmark søgte at koble udvidet psykosocial støtte til traditionel metadonbehandling (Asmussen & Kolind 2005). Forsøget viste gode resultater: En del klienter oplevede en mere tillidsfuld og respektfuld behandling, end de var vant til (Kolind 2007b), og deres generelle psykiske og sociale belastningsgrad blev reduceret (Pedersen 2005). Det interessante i denne artikels sammenhæng er dog nogle af de socialfaglige behandlingsteknikker, man anvendte i forsøget på at hjælpe stofmisbrugerne. De afspejler tydeligt det blik, man i vores samfund ofte har på det afvigende/afvigeren.

Den ene teknik var brugerinddragelse, og den anden var brug af handleplaner. Begge teknikker er udtryk for *empowerment*tankegangen, der er en fremherskende ideologi inden for det sociale behandlingsområde. Empowerment handler om at bemærte det enkelte individ ved at få ham eller hende til at erkende egne problemfelter og dernæst aktivt at forholde sig hertil (Andersen 2003; Cruikshank 1999). Socialarbejderen skal således hjælpe klienten til at hjælpe sig selv ved at få den enkelte til at forholde sig til sig selv og sin situation. Empowermenttankegang adskiller sig fra tidligere tiders socialarbejde, hvor det var socialarbejderen, der var den forandrende kraft, hvis job det var at tilpasse rette ydelser til rette problemer (Villadsen 2004).

Brugerinddragelsen i forsøgsprojekterne bestod blandt andet i afholdelsen af




fællesmøder, hvor brugerne var moralsk forpligtede til at deltage og give deres besyv med om fx udflugter, fællesspisning, omgangsform i projektet og lokaleindretning. Møderne var ofte tyndt besat, mødeformen kaotisk, mange møder blev ikke afholdt, og tit blev der ikke taget egentlige beslutninger, og hvis der blev, blev de ofte ikke ført ud i livet. Det var således tydeligt, at det vigtigste aspekt ved brugermøderne ikke var deres beslutningskompetence, men deres opdragende og normaliserende sigte. Gennem møderne skulle klienterne lære at beherske en demokratisk mødeform (ikke afbryde, ikke møde stærkt påvirkede, lade andre repræsentere deres synspunkter etc.). De skulle lære at præsentere individuelle synspunkter på specifikke måder, og de skulle lære at tage aktivt del i egen behandling, herunder organiseringen af den institution, der havde til opgave at tilbyde behandling. Kort sagt skulle de lære, at for at behandlingen skulle fungere, måtte den enkelte selv forholde sig aktivt til de rammer, inden for hvilken behandlingen skulle foregå, vel at mærke ved brug af teknikker, der for mange krævede en stor grad af selvjustits, selvdisciplinering og selvnormalisering. Dette indirekte mål, hvor den enkelte klient selv aktivt skulle deltage i egen normalisering, afspejlede sig også konkret i den terminologi, nogle af behandlingsinstitutionerne anvendte. Alle institutionerne tilbød et værested, men nogle af dem omdøbte disse til *aktivitetssteder* for herved netop at understrege det aktive, deltagende og udviklende element.



En anden teknik var brugen af handleplaner, som den enkelte klient udfylder sammen med en behandler og/eller en kommunal sagsbehandler. Handleplanerne, der alle er skåret over samme læst, kan på mange måder ses som et selvudviklingsværktøj. Først er der i handleplanen en social anamnese (klientens sociale sygehistorie), dernæst opregnes problemfelter, både som behandleren og klienten ser dem. Herefter nedskrives løsningsforslag på udvalgte problemer, og endelig afgøres det, hvem der har ansvaret for at løse de forskellige problemer (socialarbejder eller klient). Elementer i en handleplan kunne fx være: X er gangbesværet og ønsker en invalideknallert, dette prøver socialarbejderen at skaffe. X er ukonstruktiv, truende eller deltager ikke tilfredsstillende i det sociale samvær i behandlingsinstitutionen, dette er klientens problem og følgelig hans ansvar at rette op på. Til sidst underskrives handleplanerne, så de antager en kontraktmæssig form. Handleplanerne kan således ses som kontrakter, der tydeligt kobler problemer og afvigende adfærd med konkrete subjekter. Klienterne lærer, at *de* har problemerne. Samtidig forpligter handleplanerne den enkelte klient til aktivt at *forholde sig* til *egne* problemer.

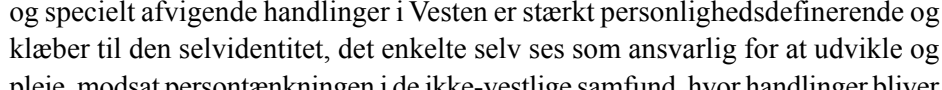
Med handleplanerne har vi en konkret teknik, der tydeligt afspejler koblingen mellem personopfattelse og afvigelse i Vesten. Handleplaner har som mål at lære den enkelte klient at være selvreflekterende, de kobler handlinger til personer,



og de disciplinerer den enkelte til selv at tage ansvaret for løsningen af *egne* problemer. Jeg vil ikke her vurdere etikken i disse teknikker. Blot vil jeg nævne, at de klienter, der ikke magter eller ønsker at deltage i sådanne empowermentstrategier, ofte bliver yderligere marginaliserede, netop fordi der ikke eksisterer andre behandlingstilbud, som kan samle dem op. Ofte er det de mest belastede stofmisbrugere, der ikke magter at inddrage sig, forholde sig til egne problemer på de angivne måder og aktivt tage del i behandlingsinstitutionens organisering.


De ovenfor beskrevne normaliseringsteknikker afspejler en generel tendens i det sociale arbejde mange steder i Vesten, hvor man, samtidig med at man ønsker at hjælpe den enkelte, opdrager ham eller hende til at kunne fungere og se sig selv som et moderne, selvrefererende (autenticitetssøgende) og selvansvarligt subjekt, hvilket også har fået nogle til at kalde det en subtil form for magtudøvelse (fx Cohen 1994b; Cruikshank 1999; Dean 1999; Foucault 1991a; Järvinen & Mik-Meyer 2003).

Kriminalitet og straf

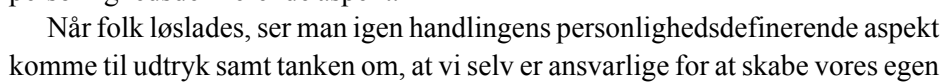


Det andet eksempel handler om kriminalitet og straf. Det viser, hvordan handlinger og specielt afvigende handlinger i Vesten er stærkt personlighedsdefinerende og klæber til den selvidentitet, det enkelte selv ses som ansvarlig for at udvikle og pleje, modsat persontænkningen i de ikke-vestlige samfund, hvor handlinger bliver knyttet til sociale kontekster. Endvidere vil jeg som en pendant til ovenstående eksempel beskrive en hverdagsbaseret og uformel normaliseringsstrategi.

I Vesten refererer kriminelle handlinger til en væsentlig sandhed om personen. Man er, hvad man gør. Som den norske fængselspræst Paul Leer-Salvesen skriver, fortæller begrebet *gerningsmand* „historien om en tænkning, hvor det på afgørende vis er muligt at ræsonnere baglæns, fra synd til synder, fra forbrydelse til forbryder“ (Leer-Salvesen 1991:3). I vores retssale er denne kobling mellem forbrydelse og person meget tydelig. I forhold til afgørelse af skyld og udmåling af straf er den vigtigste målestok således at afgøre, i hvilken grad lovovertræderen *ville* sin handling (Schaanning 1996). Hele ideen med den efterfølgende straf er at ramme denne (onde) vilje eller indre kerne, som vi mener eksisterer inde i den person, vi har koblet til handlingen. Fængselsstraffen (den straffeform, vi i Vesten gør mest brug af) har således ikke til hensigt at reetablere eller reparere sociale relationer, men derimod at placere individuel skyld eller ansvar, straffe denne skyld eller dette ansvar gennem en straf af personen, og endelig har vi en idé om, at vi hermed kan forbedre eller normalisere lovovertræderen (Christie 1982b; Smith 2003). Videre må man forstå, at frihedsberøvelsen for at kunne fungere som straf kræver, at den personlige frihed er højt skattet. Når man i dagens fængsler



ikke længere benytter fysisk afstraffelse, hænger det ikke sammen med en stigende humanisering af samfundet. Fængslets hovedformål er stadig at straffe ved at påføre pine. Det skyldes i stedet, at den individuelle frihed og kravet om at realisere sin egen autentiske identitet har stadig større værdi. Den individuelle friheds straffemæssige værdi er ganske enkelt steget (Kolind 2003). Vores fængsler må derfor ses som kulturspecifikke institutioner, der hænger tæt sammen med vores personopfattelse, men med mere end det, for den måde, vi reagerer på afvigelse på, er samtidig med til at skabe vores personopfattelse. Man kan mene, at fængselsstraffen er en reaktion på en kriminel handling, men man kan også samtidig se fængslet som faktisk producerende den kriminelle person, som straffen er møntet på. Det er fx Foucaults argument (1991b), at fængslets objektiverende praksisser skaber det kriminelle subjekt. Ovennævnte Leer-Salvesen foretog en interviewundersøgelse med 13 mordere i norske fængsler (1991). Af denne fremgik, at det, der fyldte mest i de indsatte tid i fængslet, var at forene sig med det, de havde gjort (og lære, at de havde gjort det). Den vestlige persontænkning bliver sat på spidsen i denne situation, hvor man netop skal forene sig med at være et „monster“, som en indsat udtrykte det. Ingen af interviewpersonerne mente fx, at den sociale sammenhæng, mordet var begået i, kunne fjerne handlingens personlighedsdefinerende aspekt.



Når folk løslades, ser man igen handlingens personlighedsdefinerende aspekt komme til udtryk samt tanken om, at vi selv er ansvarlige for at skabe vores egen unikke identitet. I 1996 lavede jeg et feltstudie af norske løsladte med fokus på, hvordan de oplevede tiden efter løsladelsen (Kolind 1997, 1999). Ved løsladelsen fandt der ingen omkategorisering sted (som vi så hos fx zapotec). Hverken på det officielle plan eller i hverdagen. Der var ingen overgangsritualer, der markerede, at den person, der kom ud ad fængselsporten, var en anden end den, der var gået ind. I forhold til de løsladtes hverdagsagtige sociale relationer – arbejdsgivere, familiemedlemmer og tidligere venner – erfarede de løsladte et specielt dilemma. De oplevede, at deres tidligere kriminelle identitet klæbede til deres person, samtidig med at de mødte et stærkt krav fra omgivelserne om, at de skulle være normale. Et dilemma, jeg kaldte „den betingede accept“, og som gav sig udslag i, at den løsladte på den ene side ikke kunne referere til de forhold, der i for stor grad associerede til det afvigende ved hans identitet. På den anden side kunne han heller ikke „spille“ alt for normal, da det ville være en normalitet, de normale ikke kunne understøtte.⁴ For eksempel havde nogle svært ved at sige nej til overarbejde eller bede om lønforhøjelse, da de følte, at de skulle være taknemmelige for i det hele taget at have jobbet. På den anden side ønskede man på arbejdspladsen ikke at høre om den løsladtes fængselsophold (hverken positive erfaringer eller problemer forbundet hermed), da det nu burde være et overstået

kapitel. Den betingede accept kan ses som en hverdagsbaseret normaliseringsstrategi, der kan generaliseres til andre situationer, hvor normale og afvigere interagerer (Goffman 1974; Hecksher 2006; Murphy & Irwin 1992). En strategi, der tydeligt afspejler vores vestlige personopfattelse, hvor realiseringen af en autentisk identitet, herunder en ikke-afvigende identitet, er ens eget ansvar. For eksempel oplevede de løsladte, der ikke magtede at spille deres rolle i den betingede accepts normaliseringsprojekt, og som fx i stigende grad omgikkes andre tidligere straffede, at omgivelserne opfattede det som noget, de selv havde valgt, og at det derfor var deres egen skyld. De kunne have valgt anderledes: De kunne have realiseret en anden identitet.

Konklusion

Intentionen med artiklen har været at rammesætte et antropologisk fokus på fænomenet afvigelse med udgangspunkt i en diskussion af forskellige personopfattelser. Det har været min påstand, at personopfattelse, opfattelse af afvigelse samt reaktioner herpå er tæt forbundne. Den antropologiske afvigelsesforskning mangler stadig generelle analytiske rammer, inden for hvilke diskussioner, sammenligninger og teoriudvikling kan foregå. Ved at bruge forskel i personopfattelser som en komparativ ramme kan vi begynde at forstå nogle af de så forskellige opfattelser af afvigelse, som den antropologiske litteratur byder på, samt de ofte modsatrettede reaktioner, forskellige samfund gør brug af. I alle samfund kan afvigelse knyttes an til klassificering af verden. Forskellen er, at i Vesten placeres det afvigende samt forklaringen og ansvaret herfor ofte i det enkelte menneske, der selv anses som moralsk ansvarligt for at skabe en autentisk identitet. I de andre samfund, jeg har refereret til, eksisterer det afvigende uden for den enkelte – i det guddommelige eller i de sociale relationer. Dette afspejler sig i de teknikker, hvormed man omgås det afvigende. I samfund med en udpræget ikke-vestlig personopfattelse accepteres en god del „blød“ afvigelse, mens det virkeligt afvigende søges elimineret eller omkategoriseret. Hvorimod man i samfund kendetegnet ved en vestlig personopfattelse ønsker at integrere det afvigende gennem at normalisere, opdrage og kontrollere det. Dette sker ved hjælp af teknikker, som den enkelte person i stigende grad selv er ansvarlig for at udføre.

Pointen er ikke at dømme den ene model bedre end den anden, men at vise og fremhæve disse forskelle for herved kritisk at kunne reflektere over det afvigendes status samt de teknikker, der benyttes i omgangen med det afvigende.

Noter

1. Goffmans bog har dog teoretiske aspirationer, der rækker videre. Den kan ses som en af de brikker, der sammen med hans andre bøger udgør hans analyse af interaktionsordenen (Kolind 2007a).
2. Se Carrithers et al. (1985) for en række bidrag, der i Mauss' fodspor sporer det vestlige selvs historie.
3. Selby henviser hermed til den labelingsteori eller stempelingsteori, der var meget populær, da han skrev sin bog i 70'erne. Beckers bog *Outsider* (1963) havde inspireret mange sociologer. Tesen var, at stemplingen (labeling) af en forbryder har en nærmest selvopfyldende funktion, samt at stemplet hænger ved som en „master status“. Selby argumenterer i forlængelse af Becker for eksistensen blandt zapotec af en ekstrem grad af labeling, dvs. (om)kategoriseringens skabende effekt.
4. Med normale henviser jeg her til de personer, der i interaktionen med den løsladte ikke ser sig selv eller af andre bliver set på som afvigere.

Litteratur




- Abu-Lughod, Lila
1986 Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society. Berkeley: University of California Press.
- Ainlay, Stephen, Gaylene Becker & Lerita Coleman
1986 The Dilemma of Difference. A Multidisciplinary View of Stigma. London: Plenum Press.
- Andersen, Niels Åkerstrøm
2003 Borgerens kontraktliggørelse. København: Hans Reitzels Forlag.
- Asmussen, Vibeke & Torsten Kolind
2005 Udvidet psykosocial indsats i metadonbehandling. Resultater fra en kvalitativ evaluering af fire metadonforsøgsprojekter. Århus: Center for Rusmiddelforskning.
- Bauman, Zygmunt
1994 Modernitet og Holocaust. København: Hans Reitzels Forlag.
- Becker, Howard S.
1963 Outsiders. New York: The Free Press.
- Braithwaite, John
1993 Shame and Modernity. The British Journal of Criminology 33(1):1-18.
- Burkitt, Ian
1991 Social Selves: Theories of the Social Formation of Personality. London: Sage Publications.
1994 The Shifting Concept of the Self. History of the Human Sciences 7(2):7-26.
- Carrithers, Michael, Steven Collins & Steven Lukes (eds.)
1985 The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History. Cambridge: Cambridge University Press.

- Christie, Nils
 1982a Hvor tett et samfunn? Oslo: Universitetsforlaget.
 1982b Pinens begrensning. Oslo: Universitetsforlaget.
- Cohen, Anthony P.
 1994a Self Consciousness. An Alternative Anthropology of Identity. London: Routledge.
- Cohen, Stanley
 1994b Den sociale kontrolls nye former. Kriminalitet, straf og klassifisering. København: Hans Reitzels Forlag.
- Cruikshank, Barbara
 1999 The Will to Empower. Democratic Citizens and other Subjects. London: Cornell University Press.
- Davis, Lennard
 1995 Enforcing Normalcy. Disability, Deafness, and the Body. London: Verso.
- Dean, Mitchell
 1999 Governmentality. Power and Rule in Modern Society. London: Sage.
- Dumont, Lois
 1980 Homo Hieararchicus. The Caste System and Its Implications. Chicago: The University of Chicago Press.
- Durkheim, Emile
 2003 [1938] The Normal and the Pathological. I: P.A. Adler & P. Adler (eds.): Constructions of Deviance. Social Power, Context, and Interaction. London: Thomson Wadsworth.
- Edgerton, Robert B.
 1992 Sick Societies: Challenging the Myth of Primitive Harmony. New York: Free Press.
- Featherstone, Mike
 1991 Consumer Culture & Postmodernism. London: Sage Publications.
- Foucault, Michael
 1982 The Subject and Power. I: L. Dreyfus & P. Rabinow (eds.): Michael Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Brighton: Harvester Press.
 1991a Governmentality. I: G. Burchell, C. Gordon & P. Miller (eds.): The Foucault Effect. Studies in Governmentality. Chicago: University of Chicago Press.
 1991b Discipline and Punish: The Birth of the Prison. London: Penguin.
 1994 Viljen til viden. København: Det lille Forlag.
- Freilich, Morris, Douglas Raybeck & Joel Savishinsky
 1991 Deviance. Anthropological Perspectives. London: Bergin & Garvey.
- Geertz, Clifford
 1973 Person, Time, and Conduct in Bali. I: C. Geertz: The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books.
 1986 From the Native's Point of View. On the Nature of Anthropological Understanding. I: C. Geertz: Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology. New York: Basic Books.

- Giddens, Anthony
1991 Modernity and Self-Identity: Self and Society in Late Modern Age.
 Cambridge: Polity Press.
- Goffman, Erwing
1971 The Presentation of Self in Everyday Life. Harmondsworth: Penguin.
1974 Stigma. Notes of the Management of Spoiled Identity. Harmondsworth: Penguin
 Books.
- Gouldner, Alvin
1970 The Coming Crisis of Western Sociology. New York: Basic Books.
- Gullestad, Marianne
1996 From Obedience to Negotiation. Dilemmas in the Transmission of Value between
 the Generations in Norway. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*
 2(1):25-42.
- Hacking, Ian
1986 The Making of People. I: T. Heller, M. Sosna & D. Wellbery (eds.):
 Reconstructing Individualism. Stanford: Stanford University Press.
1990 The Taming of Chance. Cambridge: Cambridge University Press.
1994 Memoro-politics, Trauma and the Soul. *History of the Human Sciences*
 7(2):29-52.
- Harris, Grace Gredys
1989 Concepts of Individual, Self, and Person in Description and Analysis.
 American Anthropologist 91:599-612.
- Hecksher, Dorte
2006 Tidligere misbruges fortællinger. Identitet, forandring og strategier.
 Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Heller, Thomas, Morton Sosna & David E. Wellbery
1986 Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in Western
 Thought. Stanford: Stanford University Press.
- Herman, Nancy J.
1998 Resistance among Ex-psychiatric Patients. Expressive and Instrumental Rituals.
 Journal of Contemporary Ethnography 26(4):426-49.
- Hollan, Douglas
1992 Cross-Cultural Differences in the Self. *Journal of Anthropological Research*
 48(4):283-300.
- Holland, Dorothy & Andrew Kipnis
1994 Metaphors for Embarrassment and Stories of Exposure: The Not-So-Egocentric
 Self in American Culture. *Ethnos* 22(3):316-42.
- Horn, David
1995 The Norm Which is Not One. Reading the Female Body in Lombroso's
 Anthropology. I: J. Terry & J. Urla (eds.): *Deviant Bodies. Critical Perspectives*
 on Difference in Science and Popular Culture. Indiana: Indiana University Press.
- Humphrey, Caroline
1997 Exemplars and Rules. Aspect of the Discourse of Moralities in Mongolia. I: S.
 Howel (ed.): *The Ethnography of Moralities*. London: Routledge.

- Ingstad, Benedicte & Susan Reynolds Whyte
1995 Disability and Culture. London: University of California Press.
- Isdal, Per Johan
1993 Grepet om hjernen. Fra lobotomiens historie. Oslo: Aschehoug.
- Iteanu, André
1988 The Concept of the Person and the Ritual System: An Orokaiwa View. *Man* (N.S.) 25:35-53.
- Jenkins, Richard
1998 From Criminology to Anthropology? Identity, Morality, and Normality in the Social Construction of Deviance. I: S. Holdaway & P. Rock: Thinking about Criminology. London: UCL Press.
- Järvinen, Margareta & Nanna Mik-Meyer
2003 At skabe en klient. Institutionelle identiteter i socialt arbejde. København: Hans Reitzels Forlag.
- Kirkebæk, Birgit
2001 Normaliseringsperiode. Holte: SocPol.
- Kolind, Torsten
1997 Løsladtes dilemma: Skal man være ærlig? *Jordens Folk* 32(4):3-9.
1999 Den betingede accept. Løsladtes identitetsproblemer i mødet med den 'normale' verden. *Nordisk Tidsskrift for Kriminalvidenskab* 86(1):44-62.
2003 Tid som straf. I: J. Bjønness & A. Ostenfeld-Rosenthal (red.): Spor af tid. Antropologiske perspektiver. Århus: Aarhus Universitet.
2007a Erving Manual Goffman: Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates. 1961. I: O. Høiris (red.): Antropologiske mesterværker. Århus: Aarhus Universitetsforlag.
2007b Form or Content. The Application of User Perspectives in Treatment Research. *Drugs: Education, Prevention & Policy* 14(3):261-75.
- Leer-Salvesen, Paul
1991 Menneske og straff. En refleksjon om skyld og straff som et bidrag til arbeidet med straffens etikk. Oslo: Universitetsforlaget.
- Malinowski, Bronislaw
1961 [1926] *Crime and Custom in Savage Society*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Mauss, Marcel
2004 [1938] *Kropp og person: to essays*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- May, Carl & Andrew Cooper
1995 Personal Identity and Social Change: Some Theoretical Considerations. *Acta Sociologica* 38:75-85.
- Mead, George Herbert
1967 *Mind, Self, and Society. From the Standpoint of a Social Behaviourist*. Chicago: Chicago University Press.
- Murphy, Robert
1990 *The Body Silent*. New York: Norton.

- Murphy, Sheila & Jeanette Irwin
1992 'Living with the Dirty Secret': Problems of Disclosure for Methadone Maintenance Clients. *Journal of Psychoactive Drugs* 24(3):257-64.
- Murray, D.W.
1993 What Is the Western Concept of the Self? On Forgetting David Hume. *Ethnos* 21(1):3-23.
- Nicolaisen, Ida
1995 Persons and Nonpersons: Disability and Personhood among the Punan Bah of Central Borneo. I: B. Ingstad & S.R. Whyte *Disability and Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Pedersen, Mads Uffe
2005 Heroinafhængige i metadonbehandling. Den medicinske og psykosociale indsats. Århus: Center for Rusmiddelforskning, Aarhus Universitet.
- Raybeck, Douglas
1991 Hard Versus Soft Deviance: Anthropology and Labeling Theory. I: M. Freilich, D. Raybeck & J. Savishinsky (eds.): *Deviance. Anthropological Perspectives*. London: Bergin & Garvey.
- Read, K.E.
1967 Morality and the Concept of the Person among the Gahuku-Gama. I: J. Middleton (ed.): *Myth and Cosmos: Readings in Mythology and Symbolism*. Austin: University of Texas Press.
- Rosaldo, Michelle
1980 *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
1983 The Shame of Headhunters and the Autonomy of Self. *Ethos* 11(3):135-51.
1984 Toward an Anthropology of Self and Feeling. I: R. Shweder & R. Levine *Culture (eds.): Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rose, Laurel
1991 Swaziland: Witchcraft and Deviance. I: M. Freilich, D. Raybeck & J. Savishinsky (eds.): *Deviance. Anthropological Perspectives*. London: Bergin & Garvey.
- Said, Edward
1985 *Orientalism*. Harmondsworth: Penguin.
- Scheper-Hughes, Nancy
1992 *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Northeast Brazil*. Berkeley: University of California Press.
- Schaanning, Espen
1996 Strafferettens sjel. *Nordisk Tidsskrift for Kriminalvidenskab* 83:266-79.
- Selby, Henry
1974 Zapotec Deviance. *The Convergence of Folk and Modern Sociology*. Texas: University of Texas Press.
- Seljestad, Lars Ove
1997 Arbeidsløse som ressurs. Nye vegar til arbeid og identitet. Oslo: Det Norske Samlaget.

- 
- 
- 
- Shotter, John
1989 Social Accountability and the Social Construction of 'you'. I: J. Shotter & K. Gergen (eds.): Texts of Identity. London: Sage Publications.
- Shweder, Richard og Edmund Bourne
1984 Does the Concept of the Person Vary Cross-culturally? I: R. Shweder & R. Levine (eds.): Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Peter Scharff
2003 Moralske hospitaler. Det moderne fængselsvæsens gennembrud 1770-1870. København: Forum.
- Spiro, Melford
1993 Is the Western Concept of the Celf 'Peculiar' within the Context of World Cultures? Ethnos 21:107-53.
- Strathern, Marilyn
1990 The Gender of the GSift. Berkeley: University of California Press.
1997 Double standards. I: S. Howel (ed.): The Ethnography of Moralities. London: Routledge.
- Sulkunen, Pekka, John Holmwood, Hilary Radner & Gerhard Shultze
1997 Constructing the New Consumer Society. New York: St. Martin's Press.
- Sökefeld, Martin
1999 Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology. Current Anthropology 40(4):417-47.
- Taylor, Charles
1992 The Ethics of Authenticity. Cambridge: Harvard University Press.
- Todorova, Maria
1997 Imagining the Balkans. New York: Oxford University Press.
- Turner, Ralph
1976 The Real Self: From Institution to Impulse. American Journal of Sociology 81(5):989-1016.
- Urla, Jacqueline & Jennifer Terry
1995 Deviant Bodies. Indianapolis: Indiana University Press.
- Villadsen, Kasper
2004 Det sociale arbejdes genealogi. Om kampen for at gøre fattige og udstødte til frie mennesker. København: Hans Reitzels Forlag.

