

TIDSSKRIFTET ANTROPOLOGI NR. 56

# KULTURMØDE

## INDHOLD

|  |     |
|--|-----|
| Monique Hocke<br>FORORD  | 5   |
| Kirsten Hvenegård-Lassen<br>AT DRIKKE ÆBLETE<br>Om håndteringen af kulturforskelle i institutioner                               | 7   |
| Katrine Schepelern Johansen<br>DER ER TO I ET MØDE<br>Perspektiver på kulturmødet fra psykiatrien                                | 27  |
| POSITION I: Anita Holm Riis: Dialogens udfordringer  | 47  |
| POSITION II: Jakob Egholm Feldt: Kulturmøder, kultur og rationalitet   | 51  |
| Hanne Veber<br>'KULTUR' OG 'MØDE'<br>Gensyn med amerikanske akkulturationsstudier 1936-1963                                      | 57  |
| Louise Tranekjær<br>KULTURMØDER TIL FORHANDLING<br>Betydningen af 'kultur' i praktiksamtaler med voksne med dansk som andetsprog | 87  |
| Karen Risager<br>SPROGMØDET SET MED KULTURTEORETISKE BRILLER   | 111 |
| POSITION III: Una Canger: Andetsprog som første sprog  | 129 |
| Lisanne Wilken<br>NÅR KULTUR KOMMER I VEJEN<br>Kapitalmøder og kulturforståelser på en international uddannelse i Danmark        | 135 |
| Heidi Bojsen<br>UDSIGELSE OG KULTURMØDER<br>Om sammenhængen mellem postkolonial litteratur og ansættelse af nydanskere           | 159 |
| Denise Gimpel og Kirsten Thisted<br>LOST – AND GAINED – IN TRANSLATION<br>Kulturel oversættelse som transformativt rum           | 179 |
|  | 1   |

## FESTTALER

KIRSTEN HASTRUP 60 ÅR 205  
Prolog ved Cecilie Rubow

Kirsten Hastrup  
ANTROPOLOG VED TIDENS RAND 209  
Om Thule, tøvejr og tyrefægtning

## ANMELDELSER

Chahdortt Djavann: *Kast sløret* 215  
Anmeldes af Lotte Bøggild

Kiran Desai: *Det tabte land* 217  
Anmeldes af Kirsten Holst Petersen

Karrebæk Martha Sif (red.): *Tosprogede børn i det danske samfund* 220  
Anmeldes af Yvonne Mørck

Garbi Schmidt: *Muslim i Danmark – muslim i verden. En analyse af muslimske ungdomsforeninger og muslimsk identitet i årene op til Muhammad-krisen* 221  
Anmeldes af Mikkel Rytter

DR2 Temaaften den 1. 9. 2007 om Tranquebar 224  
Anmeldes af Lars Jensen

Det Ethiske Råd & Det Dyreetiske Råd: *Mand eller mus? Ethiske aspekter ved kimæreforskningen* 227  
Anmeldes af Stig Toft Madsen

Højrup, Thomas & Klaus Bolving (red.): *Velfærdssamfund – velfærdsstaters forsvarsform?* 228  
Anmeldes af Nanna Mik-Meyer & Karen Lund Petersen

Jens Skovholm: *Et spørgsmål om kultur? Rundt om mødet mellem den professionelle og etniske minoriteter* 231  
Anmeldes af Hanne Veber

Vibeke Steffen (red.): *Sundhedens veje. Grundbog i sundhedsantropologi* 234  
Anmeldes af Helle Johannessen

REDAKTIONEN HAR MODTAGET 238

FORFATTERLISTE 239

ENGLISH SUMMARIES 243

GAMLE OG KOMMENDE NUMRE 247



## FORSIDE

Mads Gamdrup, *Monochrome Colornoiser*, 180 x 220 cm, 2007.

Hvad sker der, når forskellighed bliver til på lige mulighedsbetingelser? Det spørgsmål har billedkunstneren Mads Gamdrup undersøgt i værket *Monochrome Colornoiser*, dette temanummers forside. Værkets struktur er i fokus, og genkendelige motiver er udeladt til fordel for stringent afgrænsede enheder udfyldt med farve. Farverne er udelukkende skabt ved hjælp af lys, en ens lysmængde og teknikken „monochrome colornoise“, således at farvernes egen resonans skaber gradueringer af transparens inden for den enkelte farveenhed. Samklangen mellem struktur og farver skaber en rytmisk demokratisk bevægelse, og udtrykket gives eksistensberettigelse ved at lade diversitet udfolde sig gennem lige mulighedsbetingelser.





# FORORD

MONIQUE HOCKE

‘Kultur møde’. En googlesøgning på termen giver 18.600 svar.<sup>1</sup> Her kan man blandt andet orientere sig om ‘det gode kultur møde’,<sup>2</sup> ‘det positive kultur møde’,<sup>3</sup> ‘et venligt og hjerteligt kultur møde’,<sup>4</sup> ‘om dilemmaer og konflikter i kultur mødet’,<sup>5</sup> og sågar også om ‘det interplanetariske kultur møde’.<sup>6</sup> Hvis vi ser bort fra kultur møder med det ydre rum, dækker de forskellige svar over en udbredt brug af termen ‘kultur møde’ til at beskrive og forklare det samfundsmæssige fænomen, at personer med forskellig etnisk, religiøs eller national baggrund bringes sammen og undertiden støder sammen.

Antropologien forkastede ‘kultur møde’ som et ufrugtbart analysebegreb tilbage i 1960’erne. Omkring årtusindeskiftet undergår begrebet ikke desto mindre en renæssance i ikke-antropologiske kulturstudiefag til at bedrive analyser på de sammenbringelser, sammenstød, sameksistenser, hvor kultur bliver gjort relevant. Men hvad er det egentlig, som bringes sammen, støder sammen, eksisterer sammen? Et ‘noget’, der møder et ‘noget’? En ‘første’, der møder en ‘Anden’? Og hvad betinger dette møde: tid-sprog-sted-følelser-klasse-bevægelse-race-rum-køn-måden at opfatte farven blå? Hvilke ligheder og forskelle bliver relevante i mødet, og hvordan gøres de relevante?

Med dette temanummer sætter vi antropologien og andre kulturstudiefag i tværfagligt stævne. Vi har inviteret forskere fra antropologien, sociolingvistikken, kultur- og sprogmødestudier, minoritetsstudier og postkoloniale studier til en udveksling af teoretiske, metodiske og analytiske tilgange til begrebet ‘kultur møde’ og dets anvendelighed på studiet af problematikker omkring kulturel mangfoldighed.

Temanummeret har sit udspring i frugtbare møder i faggruppen ved Kultur- og Sprogmødestudier på RUC i 2003-04. Redaktionen takker lektor Birgitta Frello ved Kultur- og Sprogmødestudier og ph.d.-stipendiat Marlene Spanger ved Internationale Udviklingsstudier for det oprindelige initiativ til at sætte begrebet ‘kultur møde’ i tværfagligt stævne.



## Noter

1. Besøgt den 27. februar 2008 kl. 10.05.
2. [www.kum.dk/sw2623.asp](http://www.kum.dk/sw2623.asp).
3. [www.kvinde.info.dk/dem-os](http://www.kvinde.info.dk/dem-os).
4. [www.friskolebladet.dk](http://www.friskolebladet.dk).
5. [www.flygtning.dk/filadmin/user\\_upload/frivillignet/uploads/Publikationer/kursuskatalog\\_2007pdf](http://www.flygtning.dk/filadmin/user_upload/frivillignet/uploads/Publikationer/kursuskatalog_2007pdf).
6. [www.sysctl.dk/blog/index.php](http://www.sysctl.dk/blog/index.php).

# AT DRIKKE ÆBLETE

## Om håndteringen af kulturforskelle i institutioner

KIRSTEN HVENEGÅRD-LASSEN

Jeg har også siddet i en lejlighed hos en af mine brugere og siddet og drukket æblete. Og hele familien bare sidder og smiler til mig, fordi de synes, det er godt, at jeg kommer som en del af systemet og gerne vil hjælpe deres far. Så sidder de alle sammen bare og smiler, de siger ingenting, de sidder bare og smiler, og vi drikker æblete. Så tænker man: Hvad laver jeg her? Jamen, jeg ved det ikke [...] (Rahbæk, Hvenegård & Thomsen 2005:91)

Således skildrer en behandler fra en københavnsk misbrugsbehandlingsinstitution sit møde med brugere (klienter) med etnisk minoritetsbaggrund. Den rådvildhed, som kommer til udtryk i citatet, deler behandleren med mange andre, men oftest er man alene om at finde farbare veje, eftersom 'kulturmøder' sjældent optræder på personalemødernes dagsordener i de danske institutioner.

Denne artikel diskuterer kulturmødet med afsæt i en række projekter og undersøgelser, som vedrører relationen mellem etniske minoriteter og (især offentlige) majoritetsinstitutioner i Danmark.<sup>1</sup> Afsættet for artiklen er en undren over, at kultur i mange af de institutionelt indrammede møder, jeg har studeret, synes enten at være mere eller mindre fraværende i udpegningen af relevante faktorer eller at blive hypostaseret som forklaringen på menneskers adfærd. I begge tilfælde forsvinder den mulighed, at kultur kan betyde noget nærmere defineret – dvs. noget specifikt og situationelt frem for noget alment og absolut determinerende – i møderne mellem de etniske minoriteter og majoritetsinstitutionerne. I det følgende dykker jeg gennem en række eksempler ned i nogle af de måder, kultur optræder og ikke optræder på i velfærdsstatslige institutioner. Men inden jeg kommer så langt, er det på sin plads at præsentere mit blik på kulturmødet. For hvorfor er det overhovedet oplysende at studere institutionelle relationer i en kulturmødeoptik? Og hvilken optik drejer det sig om?




## Hvad er kulturmøde?

Begrebet kulturmøde har den uheldige konnotation, at kulturer faktisk kan mødes som enhedslige størrelser, der interagerer med hinanden – en begrebsættelse, der historisk skylder den nationale indramning af kultur og fællesskab en hel del. Det er ikke synsvinklen i denne artikel. Kultur kan kun i abstrakt forstand eller analytisk, som Kirsten Hastrup siger, anskues som en enhed (Hastrup 1988). Vender vi derimod blikket mod den menneskelige interaktion, er kultur snarere et reservoir af verdensanskuelser samt ritualiserede og hverdagslige praksisformer. Mennesker trækker på, forstener, forhandler og ændrer de kulturelle ressourcer, de har til rådighed, under de betingelser, som sættes af andre mennesker og af de historisk sedimenterede magtrelationer.

Det er altså altid *mennesker*, der mødes. Disse mennesker bringer hver for sig deres egen historie og deres egen habituelle praksis med sig til disse møder, der samtidig er rammesat som en bestemt slags situationer. Denne rammesætning kan være mere eller mindre stram – dvs. at afhængigt af den konkrete situation er der mere eller mindre rum for at forhandle om mødets dagsorden, om (magt)-relationen mellem de mennesker, der mødes og om formålet med aktiviteten. Analytisk betyder denne begrebsættelse, at kultur ikke på forhånd kan antages at være en fast baggrundsvariabel, således som det ses hos en række fortsat indflydelsesrige kulturmødeforskere (se fx Gullestrup 1992; Hofstede 1999). Derimod handler analysen om at se på, hvordan og hvornår/hvornår ikke kultur udpeges, aktualiseres, negligeres og/eller håndteres i møder mellem mennesker. En sådan analyse fokuserer på mennesket som en produktiv aktør og på kultur som et relationelt og dynamisk fænomen. Som sådan adskiller den sig ikke fra *kulturanalyser*, der tager afsæt i et dynamisk kulturbegreb (se fx Hastrup 2004b). Men der er et twist, som gør det værd at holde fast i kulturmødetermen. Dette twist handler om et fokus på forskelssætning og -håndtering. Derved skylder min udgave af kulturmødeanalysen Frederik Barths interaktionistiske perspektiv på etniske grupper en hel del, dog med den forskydning, at jeg vægter magtrelationer og den historiske sedimentering af rammerne for praksis i noget højere grad, end det var tilfældet i Barths oprindelige behandling af grænsedragninger mellem etniske grupper (Barth 1969).<sup>2</sup> Dette kommer blandt andet til udtryk i mit fokus på minoritetsmajoritetsrelationer og dermed på magt (Hvenegård-Lassen 1996; Krag 2007).

Samtidig – og her er vi ovre i de historisk sedimenterede magtrelationer – er kultur altså også et fænomen, som bliver hegemoniseret i ritualiserede og institutionelle former, der på én og samme tid indhegner og udgrænser, hvem og hvad der (ikke) hører til i en given sammenhæng. Denne 'givne sammenhæng' har på det generelle plan og med afsæt i Europa siden slutningen af 1700-tallet været præget af nationalstaten, som har udstukket sammenhænge mellem kultur(forskelle) og





fællesskab(safgrænsning), og som stadig i dag i de fleste *common sense*-forståelser danner model for, hvad kultur opfattes som. I Danmark er nationalstaten også en velfærdsstat, og hegemoniske kulturelle normer er i høj grad indlejrede i de velfærdsstatslige institutioner såsom skolen og diverse sociale hjælpeforanstaltninger. Disse institutioner har gennem tiden med varierende indhold og gennem skiftende styringsformer været opdragende og normaliserende i forhold til befolkningen i Danmark.<sup>3</sup> Der er således tale om integrerende foranstaltninger, der skaber og genskaber befolkningen som et (stratificeret) fællesskab gennem normen om den gode borger og udgrænsningen af afvigelsen – af Andetheden. Disse institutioners for- og nutid kan derfor også studeres under en kulturmødevinkel med afsæt i, hvordan in- og eksklusion går hånd i hånd og tilsammen bidrager til fikseringen af hegemoniske kulturelle normer (se fx Linde-Laursen 1993; Villadsen 2004; Hvenegård-Lassen 2006).

Jeg plæderer således for en tilgang til kulturmøder, som i sociologiske termer vægter 'aktør' og 'struktur'. Mennesker skaber selv deres liv, men denne skabelse formes gennem det, der til enhver tid giver mening, og det, der giver mening, er samtidig det midlertidigt fikserede resultat af menneskelig interaktion.



## Institutionaliserede møder



Når jeg i det følgende skal diskutere institutionelle møder, har jeg i forlængelse af det overordnede syn på kulturmøder også brug for begge dimensioner – det intersubjektive (aktørniveauet) og den fikserede meningshorisont (strukturniveauet). På den ene side fikses det normale og det afvigende på bestemte måder i den institutionelle praksis, på den anden side er institutionerne en ramme om møder mellem mennesker, hvis praksis nok er formet gennem, men ikke entydigt determineret af den herskende institutionelle meningsfuldhed. Mellem de ansatte og de indsatte (i metaforisk forstand) hersker der imidlertid i udgangspunktet en magtforskel, fordi de indsatte altid er objektiverede som subjekter for den behandling, opdragelse og hjælp, som er institutionernes rationale, og som former den ansattes professionelle blik og handlingsmuligheder.

De institutionelle møder, jeg diskuterer i denne artikel, involverer mennesker, der ikke i generationer har været indrullet i den nationale/velfærdsstatslige opdragelse i netop Danmark. Der er derfor tale om møder med en Andethed, som oftest ikke entydigt er kategoriseret på forhånd i den sociale håndtering af forskellige afvigelser (såsom kriminalitet, psykisk sygdom, misbrug, hjemløshed, arbejdsløshed etc.). Disse kategoriseringer har et universelt tilsnit, forstået på den måde at der er tale om udfald fra en universaliseret norm om den gode, raske, arbejdende osv. borger. Møderne kan i forlængelse af dette som udgangs-


punkt karakteriseres ved, at institutioner med en universalistisk selvopfattelse møder en Andethed, som ikke i alle henseender passer i den herskende kategorisering af adfærd.

Når jeg i denne sammenhæng fokuserer på, hvordan kulturforskelle dukker op (eller ikke dukker op), kommer jeg gennem dette fokus til at reducere kompleksiteten i det, der foregår, ganske kraftigt.

For det første er institutionerne temmelig forskellige og strækker sig fra behandlingsinstitutioner for stofmisbrug over kommunale integrationsforvaltninger til børnehaver og projektarbejde. De rationaliteter og styringsteknikker, som er på spil i disse institutioner, er forskellige og undertiden også indbyrdes modsætningsfyldte inden for den enkelte institution. Dette hænger blandt andet sammen med forskellige fagligheder, som hver især objektiverer brugerne gennem et specifikt fagligt blik (se også Valverde 1998). Når jeg derfor i det følgende frit plukker eksempler, så er det dels kun en del af den historie, som kunne fortælles, og dels tjener de mit formål: at trække nogle eksempler frem, jeg anser for illustrative for kulturmødernes forløb. Jeg kommer således til at generalisere institutionerne og de ansatte til en enshed, som ikke er i overensstemmelse med virkelighedens mere komplekse karakter.

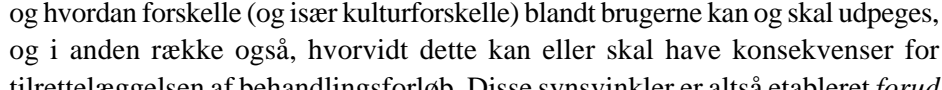
For det andet gælder sorteringen af forskelsparametre i institutionerne ikke kultur i isolation (hvad det end måtte være). Enhver hjælpeinstitution (privat eller offentlig) arbejder gennem eksplicite kategoriseringer, som udpeger, hvem der er berettiget til at modtage hjælp, og denne kategorisering vil i sagens natur in- og ekskludere og udstikke rammer, som ansøgeren om hjælp skal træde ind i. Samtidig optræder der også mere implicite kondenseringer af praksis omkring den prototypiske eller normale bruger. I misbrugsbehandlingen kan en sådan kondensering fx aflæses gennem institutionernes udpegning af grupper, der har *særlige* behov, bl.a. kvinder, etniske minoriteter og psykisk syge. Den hvide mand viser sig på denne måde både at være den statistisk hyppigst forekommende stofmisbruger og den prototype, som praksis kondenseres omkring (Rahbæk et al. 2005:102-3, 117ff.). Set i fugleperspektiv er hverken kvinder, etniske minoriteter eller psykisk syge imidlertid grupper i anden forstand end kategoriens, og enkelt-individer kan placeres i alle kategorier, altså såvel stofmisbruger og kvinde som etnisk minoritet og psykisk syg. Set fra den enkelte brugers perspektiv vil praktiseringen af forskelsparametrene blive erfaret og håndteret i deres gennemskæring af hinanden.<sup>4</sup> Når jeg i det følgende fokuserer på kultur(forskelle), abstraherer jeg derfor fra dette noget mere komplicerede billede uden at ville påstå, at „det hele er kultur“.

I de eksempler, som følger, diskuterer jeg fire forskellige institutionelle forholdemåder, som sorterer den kulturelle forskelsfølsomhed på hver sin måde. Disse



forholdemåder kan, ikke overraskende, knyttes til genkendelige opfattelser af kultur: fra opfattelser af kultur som et almenmenneskeligt træk, over kultur som grader af dannelse til kultur som det, der adskiller mennesker og mennesker som kulturbærere. Det interessante knytter sig i denne sammenhæng dog ikke til ideerne eller opfattelserne, men derimod til den måde, kulturelle forskelssætninger og -håndteringer dukker op på som forholdemåder i *praksis*.

## Universelle mennesker



De behandlere, som er interviewet i forbindelse med kortlægningsundersøgelsen *Stofmisbrug blandt etniske minoriteter i Danmark* (Rahbæk et al. 2005), deler en stor åbenhed i forhold til at tale om deres erfaringer og et ønske om at blive bedre til at håndtere variationen i brugerskaren.<sup>5</sup> Det er samtidig karakteristisk, at behandlerne pendler mellem på den ene side at påpege, at misbrugere med etnisk minoritetsbaggrund er ligesom alle andre misbrugere, og på den anden side mere tøvende at udpege en række forskelle. Den åbenhed, der præger interviewene, modsvares samtidig af, at misbrugsbehandlere – eller snarere deres institutioner og/eller professioner – har etableret nogle synsvinkler på, hvorvidt og hvordan forskelle (og især kulturforskelle) blandt brugerne kan og skal udpeges, og i anden række også, hvorvidt dette kan eller skal have konsekvenser for tilrettelæggelsen af behandlingsforløb. Disse synsvinkler er altså etableret *forud* for mødet med de etniske minoriteter og bliver i vid udstrækning bestemmende for, hvordan forskelle kan komme til syne.<sup>6</sup> Der er en vis variation i synsvinklerne, som blandt andet har at gøre med, at der er forskellige behandlingskoncepter i spil, og disse koncepter har hver deres specifikke antagelser om fx menneskets natur og årsager til misbrug. På tværs af disse variationer træder imidlertid et afsæt i en universel menneskelig natur frem.

Tilgangen til behandlingen er den samme, uanset hvem brugeren er, siger en behandler fx: „Det er den menneskelige tilgang, der, synes jeg, er indgangen til klienten.“ En anden behandler bekræfter dette og tilføjer:


... fordi der taler man jo meget om adfærdsanalyser og -træning, og der er det jo noget med krop og tanker og følelser, og det er fandme lige meget, hvor på kloden du er født, så er det noget, du kan forholde dig til. Det er noget, vi alle sammen kan relatere til.

Begge disse to behandlere er ansat i offentlige institutioner med en socialpædagogisk tilgang til arbejdet. Her fremhæves det universelt menneskelige som udgangspunktet, og forskelle mellem mennesker tilskrives sociale omstændigheder. Misbrug ses som forårsaget af netop de sociale omstændigheder eller som et

valg, den enkelte har foretaget som konsekvens af disse. I dette menneskesyn er det muligt at tale om individuelle forskelle, mens kollektive forskelle og især kulturelle forskelle er vanskeligere at italesætte og håndtere, fordi de *opfattes som* en modsætning til det almenmenneskelige udgangspunkt.

Konsekvensen af dette er, at behandlingens tilrettelæggelse og indhold tager afsæt i en universaliseret norm, og derved bliver en del af brugerne med anden etnisk baggrund end dansk til som „besværlige brugere“. Det besværlige knytter sig blandt andet og måske især til afvigende praksisser omkring *familien*, som dukker helt massivt op i interviewene med behandlere og brugere (med etnisk minoritetsbaggrund). „Familien er med, når sønnen skal have sin første samtale, og taler hele tiden, hvis man ikke beder dem tie stille,“ siger en behandler. Og videre lyder listen af problemer set fra behandlerside: De forstår ikke, at det hele ikke er overstået, når afgiftningen er gennemført; de tvinger deres børn i behandling og tvinger dem ud igen. De forhindrer også børn eller ægtemænd i at gå i *døgn*behandling. De hjælper i sådan udstrækning, at de også indimellem sørger for at skaffe stoffer til det abstinensplagede familiemedlem, og de sørger for den daglige omsorg og pleje med det resultat, at misbrugeren aldrig når helt så langt ud som deres danske fæller, der sædvanligvis mister kontakten med familien på et tidspunkt i deres stofkarriere (Rahbæk et al. 2005:110ff).

Der er ingen grund til at romantisere de etniske minoriteters familieforhold, kan vi se i brugernes fortællinger om deres forløb, men uanset at familien optræder både på godt og på ondt, er det et faktum, at den for en del af de etniske minoriteter spiller en anden og mere betydningsfuld rolle i både stofkarriere og behandlingsforløb, end tilfældet er for misbrugere med dansk oprindelse. Dette faktum har behandlingssystemet ganske svært ved at tackle (jf. også indledningscitater i denne artikel). Familien kommer til at optræde som en forstyrrelse af den orden, som er etableret omkring de danske brugeres forløb. Et af de problematiske felter vedrører motivation. En del af behandlerne fremhæver således, at de etniske minoriteter ofte ikke er motiverede for at gå i behandling af hensyn til dem selv, men at det sker af hensyn til familien. Herved fremtræder den foreskrevne måde at være motiveret på som individuelt defineret: Man skal altså gå i behandling for sin egen skyld, ellers virker det ikke. Når man ser nærmere efter i interviewene, dukker der imidlertid undtagelser op, som synes at være acceptable. Det tæller fx som god motivation at gå i behandling af hensyn til *sine børn*. En behandler fortæller os endvidere, at hun i stigende grad får brugere ind, som er blevet motiveret til at gå i behandling af deres *arbejdsgivere*. Dette fremstår ligeledes som en legitim motivationsfaktor. Der er altså tavse afvigelser fra den selv fokuserede motivation, som er vægtige og gode. Tavse, fordi de ikke italesættes som afvigelser fra normen, således som det er tilfældet med den familiefokuserede motivation.



Vægtningen af det almene eller universelle og det individuelle kan ligeledes iagttages i de private behandlingsinstitutioner, som arbejder med forskellige udgaver af Minnesota-modellen (om den alkoholrelaterede Minnesota-behandling, se Steffen 1996; Järvinen 2003). Minnesota-modellen er oprindeligt et behandlingsprogram for alkoholmisbrug, men modellen er siden hen udviklet til at omfatte andre typer af misbrug. Hvad enten der er tale om alkohol eller stoffer, er udgangspunktet for behandlingsmodellen, at misbrug (afhængighed) er en kronisk og medfødt sygdom, som misbrugeren er disponeret for at udvikle. Den syge (i denne artikels sammenhæng 'narkomanen') udvikler en 'afhængig personlighed', som skygger for det oprindelige raske selv bag ved sygdommen. Når sygdommen bryder ud, får afhængigheden overtaget og opretholder sig selv gennem påberåbelsen af forskelle, fx: „Jeg er ikke narkoman“, „jeg er anderledes end narkomanerne“. Disse forskelle rationaliserer for den syge, at vedkommende „godt lige kan tage et fix“. Derfor er første skridt i bekæmpelsen af afhængigheden at erkende den, at overgive sig, som det hedder i modellens sprogbrug. Narkomanen skal indse, at han (eller hun) deler identitet med alle andre narkomaner. Det almene knytter sig således i Minnesota-sammenhæng til sygdommen og den afhængige identitet, som er forskelsløs. Målet med behandlingen er at bearbejde symptomerne, således at det overlejlrede selv kan træde frem af skyggen i en transformeret form (Steffen 1996:81).

Forskelle mellem mennesker må i denne anskuelse enten tilhøre sygdommens orden, dvs. de forskelle, afhængigheden arbejder i og med for at opretholde sig selv, eller selvets orden (Østergaard 1999). At dømme efter interviewene sættes grænsen mellem disse ordener i de institutioner, vi besøgte i forbindelse med undersøgelsen, således, at forskelle, som ikke tilhører sygdommens orden, er individuelle. En behandler i en af de Minnesota-inspirerede institutioner siger fx:

Det, det meget handler om, det er, at vi som personale, uanset hvem der kommer ind her, har som mål at lære vedkommende bedst at kende. Jo mere jeg kan få at vide om en, der kommer ind i behandlingen, jo bedre er jeg rustet. Ikke omkring afhængigheden, fordi den er den samme, men alle de ting, der ligger nedenunder. Så jo mere nysgerrig jeg er, og jo mere individuelle vi er ud over afhængigheden, jo bedre behandling laver vi.

De forskelle, som bliver synlige for dette blik, er altså de individuelle forskelle, hvorimod kollektive forskelle er vanskeligere at få øje på. Den kollektive identitet, som anerkendes og prioriteres, defineres af den afhængige personlighed, som dog ikke er kollektiv i en fællesskabsforstand, men snarere *almen*, fordi den sætter de afhængige individer som ens. Samtidig forudsætter modellen dog også, at netop denne enighed danner udgangspunkt for et særligt fællesskab i selvhjælps-

grupperne (AA, NA osv., som tager over dér, hvor Minnesota-behandlingen slipper).<sup>7</sup>

Ligesom det var tilfældet i diskussionen af motivation ovenfor, viser det sig altså, at det almene ikke er farveløst. En bruger med etnisk minoritetsbaggrund, som har været igennem behandling på en Minnesota-institution, taler om kulturforskelle inden for 'programspørgets' rammer (dvs. 12-trinsprogrammet, se note 7) på denne måde:

Når man kommer ind – også for danskerne – at den der frygt, man har for at forandre sig, den vil hive alle mulige ting ned. Og der er det klart, der vil det være tydeligere for en udlænding, fordi han har en anden hudfarve, han har en anden baggrund, han har en anden religion. Så er der mange flere ting at rive ned, som han kan sætte imellem det at skulle overgive sig til at få et nyt liv.

Denne bruger har profiteret af behandlingen, og det er der ganske mange, som gør på verdensplan, hvor Minnesota-behandling og ikke mindst selvhjælpsgrupperne har en helt usædvanlig udbredelse på tværs af nationale grænser og sociale, kulturelle og religiøse forskelle. Det fremgår dog samtidig af citatet, at vejen til overgivelsen, til erkendelsen af sygdommen, vanskeliggøres af forskelle eller rettere af forskelssætninger, som har at gøre med afvigelsen fra det danske. Hudfarve, baggrund og religion bliver således til forskelsparametre, som kommer til at stå i vejen for indsigt i, at man er syg – de „rives ned“ og „sættes mellem det at skulle overgive sig til at få et nyt liv“. Det forhold, at de etnisk danske brugere også har en hudfarve, en baggrund og undertiden også en religion, bliver i den forbindelse til et forsvindingspunkt – det danske bliver således til en Førstehed, i relation til hvilken hudfarve, baggrund og religion *ikke* italesættes som barrierer for overgivelse til forandring. Men de forskelle, som omtales i citatet, giver kun mening på baggrund af den usynlige standard, som sættes af det Første – således som det indikeres af det lille ord *anden*. Resultatet af dette rationale er, at (etnisk) danske udgaver af hudfarve, baggrund og religion kommer til at tilhøre selvets individuelle orden og ikke sygdommens.

Det universalistiske menneskesyn, der vægter menneskeheden, om-sættes, som det vil være fremgået, på forskellige måder i konkrete institutioner og situationer. I disse eksempler fra misbrugsbehandlingen er det den universalistiske tankeform, som er i fokus, en form, som på forhånd begrænser muligheden for, at kulturforskelle kan dukke op som observer- og rationaliserbare for de ansatte i institutionerne. Samtidig viste diskussionen også, at forestillinger om det almene sætter specifikke grænser for mangfoldighed. Det universelle er i praksis ikke indholdstomt eller altfavnende, og de konkrete indholdsudfyldninger af det hænger sammen med etableringen af normen. I disse institutionelle praksis-

ser indebærer det universelle menneskesyn således, at det kulturelt anderledes tenderer til enten at forsvinde fra synsfeltet eller at blive synligt som besværlige afvigelser fra en implicit norm.

## Grader af dannelse




I det følgende eksempel, som er hentet fra kommunalt integrationsarbejde i Danmark og Sverige, træder et afsæt i et universelt subjekt ligeledes frem, men udskillelsen af det specifikke eller afvigende foregår på en anden måde, hvor en mere eksplicit hierarkisering mellem det universelle og det knap så universelle træder frem.

Integrationsbegrebet kan både teoretisk og i daglig sprogbrug forsynes med en række temmelig forskelligartede betydninger. Integrationsbegrebet bruges i denne sammenhæng som et hverdagsord og ikke som en teoretisk eller analytisk kategori. Jeg følger begrebsbrugen i de to kommuner, jeg har undersøgt, og lader denne bestemme, hvilket kommunalt arbejde der skal sammenføjes under overskriften *integration*.<sup>8</sup>

I Sverige såvel som i Danmark er udgangspunktet for etableringen af integration som et særligt felt i viften af kommunale sociale hjælpeforanstaltninger rettet mod borgerne, at (især nyankomne) udlændinge (især dem, som kommer fra ikke-vestlige lande) er en særlig gruppe, som har brug for en særlig type indsats. Alligevel har det kommunale integrationsarbejde i Danmark og Sverige siden engang i 1990'erne i kraft af et stadig mere entydigt fokus på arbejde og arbejdsløshed fået en almen karakter, hvor det kun marginalt kan adskilles fra det øvrige arbejde med sociale klienter. Det kommunale arbejde med integration drejer sig således i begge de to stater først og fremmest om, at integranterne skal i arbejde, og andre dimensioner som fx sprogindlæring er underordnet dette mål.<sup>9</sup>


Det betyder, at (løn)arbejdet bliver til den universelle aktivitet, som alle antages at både ville og skulle, og i kommunerne arbejdes der både pædagogisk med viljen og disciplinært med kravet. Integranterne skal således motiveres til at søge arbejde, og hvis dette ikke sker, straffes de økonomisk gennem fradrag i deres sociale ydelser. Det almenmenneskelige bliver i denne sammenhæng (viljen til) arbejde. Den kommunale praksis i de to kommuner, jeg har studeret, ligner hinanden ganske nøje, og de forskelle mellem Danmark og Sverige, som har været fremtrædende i debatten om integration mellem politikere og andre debattører, træder ikke frem på denne praksisarena. I det følgende bruger jeg derfor materialet uden at skelne mellem de to kommuner.

En medarbejder fra den svenske kommune udtrykker det almene rationale – normaliteten – i det arbejdsmæssige fokus på denne måde:




Du ska göra allt vad du kan för att bli självförsörjande. Vi förväntar också att du tar ansvaret för ditt liv, och det innebär att man är självförsörjande. Om man då inte gör det, om man är negativ, så berättar vi, utan att nedlägga värderingar, att vi meddelar tillbaka till socialsekreteraren, som så kan stoppa utbetalningen [...] Ofta är det så, [...] att nu kan man börja att arbeta. Det är ju normalitet, du måste arbeta [...]

Det fremgår af citatet, at det arbejdende subjekt både forudsættes („vi forventer“) og søges iværksat gennem social- og integrationsforvaltningernes praksis. Og dette subjekt bliver netop universelt i kraft af sin forudsatte karakter. Samtidig er udgangspunktet for integrationsforanstaltningerne som nævnt, at den gruppe af mennesker, som er omfattet af dem, karakteriseres ved at have andre habituelle praksisformer end det forudsatte universelle subjekt. De er med andre ord en særlig gruppe, og denne særlighed – eller Andethed – træder også frem i interviewmaterialet gennem integrationsarbejdernes opfattelse af integranterne som urealistiske. „De kommer direkte fra bushen, og så vil de være professorer“, som en medarbejder udtrykker det. Integrationsarbejdet går derfor også ud på at afstemme integranternes valg (af arbejde), således at de afspejler de realistiske (ufaglærte) jobmuligheder.



Spørgsmålet om realisme kommer også op i forbindelse med refleksioner over, hvad der karakteriserer en integreret person. En medarbejder i den danske kommune siger fx:




Det er en person, som kan træffe nogle valg ud fra en viden om, hvad mulighederne er i dette samfund, og tage konsekvenserne heraf [...]. De realistiske muligheder. Det er sådan set det at være voksen i sit eget samfund. Man ved, hvad man gør, hvorfor man gør det, og hvor man går hen. Ansvar for eget liv. Egne muligheder og begrænsninger og samfundets muligheder og begrænsninger – ellers kan man ikke træffe nogen valg.

Realisme, valg og voksenhed er nøgleordene i dette citat og peger både mod, hvad integranter *ikke* er og *ikke* kan, og mod de grænser eller lukninger, som er indbygget i vores samfund. Et forhold, som springer i øjnene, er således, at valgfrihed aldrig er en frihed ud i den blå luft, en frihed, hvis præmis er det autonome individ. Præmissen er snarere de muligheder, som åbnes og lukkes i samfundet – og dermed er valget aldrig alene en individuel handling. Igen kan man notere, at mødet med det Andet (og analysen af dette ikke mindst) også bliver til synliggørelsen af det Første.

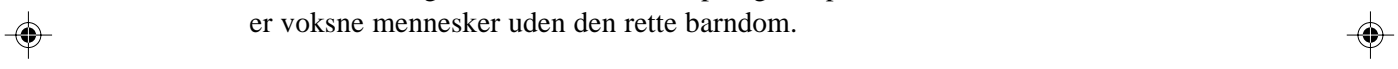
Det andet aspekt, som træder frem i citatet, er karakteristikkene af den integrerede person som 'voksen'. Hvis den integrerede metaforisk kan beskrives som 'voksen', så bliver integranten samtidig til som et barn, og det træder faktisk frem i flere af interviewene. En ansat i den danske kommune kommer fx til at





kalde lederne i det kommunale aktiveringsværksted for 'de voksne'.<sup>10</sup> Eftersom det voksne realistiske subjekt anskues som universelt, er det også en position, som i princippet kan indtages af alle, og det introducerer i sig selv barnet som en figur at tænke i: barnet som det ikke færdigdannede subjekt, som er undervejs med at tilegne sig de relevante realistiske fornemmelser for sin egen position (på arbejdsmarkedet ikke mindst). På den måde sniger der sig en opadstigende dannelsesforestilling ind, en dannelsesforestilling, som omfatter alle og er uden radikale skel, men som alligevel i sig selv gennem mere-mindre-modstillingen har mere radikale forskelsforestillinger stående i kulissen.


De rationaler og styringsteknikker omkring kravet om og viljen til at arbejde, som benyttes i integrationsarbejdet, implicerer ikke etniske forskelsætninger, men er det universelle udgangspunkt for socialt arbejde i nutidens Sverige og Danmark. De gælder altså for størsteparten af de mennesker, som modtager sociale ydelser. Udfald fra normen rationaliseres på en måde, som læner sig op ad en klassisk universalistisk kulturopfattelse, hvor *dannelse* er noget, individer har mere eller mindre af. Samtidig får dette dannelsessyn en særlig farvning, i kraft af at integranterne som udgangspunkt er udskilt, fordi de er en særlig gruppe. Når de således ikke lever op til kravet om at være realistiske voksne, skyldes dette ikke mangler i dannelses- eller opdragelsesprocessen, men derimod at de er voksne mennesker uden den rette barndom.



## Kulturelle normers naturlighed

Hierarkier manifesterer sig på andre måder end den individuelt orienterede barn-voksen-figur, som trådte frem i eksemplet fra integrationsarbejdet. I det følgende eksempel hentet fra børneinstitutionens opdragende verden er det de kulturelle normer og praksisser, som hierarkiseres og følger en figur, hvor det danske ophøjes til det universelle, mens De Andre er partikulære. Det er en figur, der dukker op ganske ofte i forskellige forklædninger, fx i distinktionen mellem modernitet og tradition. I princippet er det altså ikke to ligedannede størrelser, som står over for hinanden – det er ikke bare to kulturer, men derimod den gode kultur over for den knap så gode. Eller fornuften over for kulturen, som arven fra oplysningstiden tilsiger det:

Men der ligger altså også en temmelig grundlæggende distinktion mellem fornuft og kultur, hvor fornuften er på vores side, mens kulturen tilhører den uoplyste fætter. Dette har været en del af kulturbegrebet lige siden; de andre er angiveligt lidt mere fanget af kultur end vi selv (Hastrup 2004a:79).



Kultur bliver i forlængelse af dette en asymmetrisk forklaring på De Andres opførsel, hvor Det Første ikke er genstand for kulturalisering (se også Larsen 2006:61). Denne figur er genkendelig i forhold til diskussionen af misbrugsbehandlingen, men er mere højlydt i dette eksempel, som er hentet ud af et større integrationsprojekt med overskriften „Forældreuddannelse“. Projektet forenede en lang række aktiviteter, som havde at gøre med enten at ruste forældre med anden etnisk baggrund end dansk til et godt forældreskab inden for rammerne af det danske samfund eller med at skabe grundlag for et bedre samarbejde mellem skoler og daginstitutioner og forældrene. I det følgende drejer det sig om et kursus for daginstitutionspædagoger, som jeg observerede i egenskab af evaluator.<sup>11</sup> Pædagogernes afsæt for kursusdeltagelsen var oplevelsen af, at mødet med de etniske minoritetsforældre er vanskeligt og giver anledning til tilbagevendende problemer, misforståelser og konflikter.

Kurset tog imidlertid afsæt i daginstitutionernes egen praksis snarere end i de problematiske forældre. Kursuslederen vægtede således i sit indledende oplæg vigtigheden af at prioritere og ekspliciterer de normer og værdier, som i den specifikke institution udgør rammen for børnene såvel som for interaktionen med forældrene. Hun prioriterede altså at rette søgelyset mod de indbyggede normer i den institutionelle praksis. Efterfølgende fik pædagogerne til opgave at udpege, hvilke problemer de så i interaktionen med minoritetsforældrene, og ikke mindst at begrunde, hvorfor de praksisser, som gav anledning til problemer, var vigtige. Det var en meget vanskelig opgave, og atmosfæren i lokalet blev undervejs tyk af indestængte aggressioner. Pædagogerne søgte i gruppediskussionerne lidt tøven de efter entydige og rigtige svar og opfattede opgaven således, at de skulle definere ‘den gode praksis’ snarere end at reflektere over den praksis, de til hverdag var indlejret i. Dertil kom, at det var meget svært for dem at ekspliciterer begrundelser for praksis. Nanna Brink Larsen, som har udført feltarbejde i forbindelse med et lignende forældreuddannelsesprojekt, beskriver dynamikken i relation til konflikterende synspunkter på skolemodenhed således:

På den ene side står kriterier, der er baseret på en (uekspliciteret og derfor for professionseksterne uigennemskuelig) fortolkningsramme omkring skolemodenhed som et stadie i børns udvikling [...] På den anden side står hos forældrene en skeptisk undren over de tilsyneladende mystiske kriterier og efterspørgslen efter pejlemærker, der kan aflæses og begribes med et professionseksternt blik (Larsen 2006:62).

I mit observationsmateriale er kriterier for praksis ved siden af at være uigennemskuelige for professionseksterne (dvs. for forældrene) også vanskelige at begrunde for de professionsinterne aktører, fordi disse kriterier hviler på sandhedsforestillinger om, hvad der er godt for børn, og hvordan den gode pædagogik bedrives.

Det træder fx frem i den følgende diskussion om 'det gode/nødvendige' udendørsliv.

Et af de problemer, pædagogerne udpegede i gruppearbejdet, var således, at minoritetsforældrene ikke forstår institutionernes udendørsliv. Pædagogerne understregede i den forbindelse, at det er vigtigt, at forældrene ikke blot *accepterer*, men også *forstår* institutionens praksis på dette felt. I forklaringen på, hvorfor udendørslivet i sig selv er vigtigt, opregnede pædagogerne lidt tøvende en kæde af ganske forskellige argumenter: Det styrker børnenes helbred (siger videnskabelige undersøgelser, hævdede en af pædagogerne), det er en del af dansk kultur, lød en anden forklaring – og måske kan børnene godt lide det? I øvrigt var der enighed om, at der er proppet alt for mange børn ind i den enkelte institution, og derfor er det nødvendigt, at nogle er udenfor. Endelig blev det fremført, at det ikke er muligt for pædagogerne at holde pause, medmindre børnene er ude.

De begrundelser, det trods ubehaget lykkedes pædagogerne at præsentere, viser, at den naturlige eller universaliserede praksis hviler på en vifte af ganske heterogene betydninger, som rejser en række spørgsmål: Hvad er det for nogle videnskabelige undersøgelser, som 'beviser' påstanden? Og lidt mere grundlæggende: Hvilken status har 'videnskabelige undersøgelser' som henvisningsinstans? Er det for børnenes skyld eller for personalets skyld, at børnene skal være udendørs? Eller sagt på en anden måde: På hvilken måde er normen om udendørslivet *også* begrundet i en ramme, der handler om plads, personaleressourcer og dermed også om økonomi? Det udprægede ubehag ved at skulle begrunde egen praksis ser ud til at hænge sammen med, at det er 'det naturlige', som skal begrundes. Alene gennem kravet om begrundelse sættes der spørgsmålstejn ved naturligheden. Eksemplet demonstrerer, at hvis normen om det gode udendørsliv ikke accepteres eller forstås som uantastelig, fordi „sådan er det jo“, så rejser der sig en række spørgsmål, som gør noget ved normens uantastelighed. I bredere forstand er det den slags ubehagelige spørgsmål til normen, som undertiden kan rejse sig i mødet med Andetheden. Det er værd at hæfte sig ved ubehaget, altså ved, at denne proces gør ondt. Det er således ikke et spørgsmål om intellektuel refleksion, men om en refleksion i forhold til kroppens habituelle indlejring i bestemte naturligheder.

Den scene, som er refereret her, kunne næppe udspille sig i hverken socialforvaltningen eller misbrugsbehandlingscentret. Der er noget betydnings- eller følelsesmættet omkring 'børns behov', som gerne omtales i bestemt form, og som fremkalder stærke meninger. Derfor bliver resultatet også en implicit antydning af, at minoritetsforældrene ikke kender eller møder deres børns behov, og undertiden, at de ikke vil børnene det godt. Herfra opstår også kravet om ikke blot at acceptere en institutionel praksis, men også at *forstå* den.

## Entydighedsfordringer: at være repræsentant

Det sidste eksempel, som skal trækkes frem her, ligner det foregående på en række punkter, idet afsættet også er forældre-barn-relationen, og idet modstillingen mellem det universelle og det partikulære også er fremtrædende. Jeg skal dog bruge eksemplet til at illustrere en lidt anden mekanisme, som handler om repræsentation. Det ser nemlig ud til, at forestillingen om enhedslige kulturer ofte også udløser en fordring om entydighed (Kofoed 2003).<sup>12</sup> Det vil sige, at tilhørsforhold til en bestemt kulturel sammenhæng udløser en stereotyp forestilling om repræsentation; mennesker bliver altså repræsentanter for eller bærere af en kultur (Hall 1992; Larsen 2006).

En af de andre aktiviteter i det forældreuddannelsesprojekt, som også er udgangspunkt for det foregående eksempel, var møderækker i netværksgrupper. Sigtet var at skabe dialog om forældrerollen i en dansk kontekst med forskellige etnisk definerede grupper og at udarbejde materiale til daginstitutioner og skoler om minoritetsforældres perspektiv på de danske institutioner. Møderne bestod dels i oplæg – fx om Maslows behovspyramide og Freud – fra en dansk projektansat og dels af dialog med og mellem deltagerne. En af disse grupper var en såkaldt arabisk mødregruppe. Gruppen eksisterede som et netværk, der mødtes regelmæssigt forud for projektforløbet, og bestod af omkring ti arabisktalende mødre, som havde varierende alder og baggrund, fx i forhold til uddannelse, arbejdsmarkedstilknytning, (national/geografisk) oprindelse og opholdslængde i Danmark. Hovedparten havde dog været her i ganske mange år, og en enkelt var opvokset og havde gået i skole i Danmark. Møderne blev tolket, men var karakteriseret af, at kvinderne jævnligt var uenige med tolken i tolkningen. Desuden var der undervejs i møderækken en del konflikter mellem kvinderne og projektteamet.

Der var i projektteamet på forhånd en opfattelse af, at kvinderne i mødregruppen havde forskanset sig i religion og tradition, og at de i øvrigt ikke var særlig interesserede i integration i det danske samfund. Kvinderne respekterede ifølge projektteamet således ikke danske værdier.

Min observation var i modsætning til projektteamets flertydig. På den ene side var der en række markeringer fra kvinderne, som manifesterede grænser: „Vi er muslimer, og derfor gør vi sådan, og I har mistet alle rettesnore og bliver fx skilt hele tiden!“ På den anden side var der også en lang række ytringer, som handlede om noget helt andet. For eksempel understregede alle kvinderne, at de opdrager deres børn til et liv i Danmark, og de mente – ikke helt uden sorg – at deres børn faktisk bliver danske, og at børnebørnene i al fald vil være helt danske. „De ligner arabere,“ sagde en af kvinderne om børnene, „men de er danske.“ Kvinderne understregede endvidere, at der er stor forskel på *deres* børneopdragelse og både deres egen opvækst og børneopdragelse i deres fødelande i dag:

Vi ved godt, hvorfor vi gør sådan og sådan. Men måske er der bedre måder. Måske skal vores børn være selvstændige, når de bliver 18, men vi ved det ikke. Er det den rigtige måde I har, eller er vores måde rigtig? Vi lever jo her i Danmark, vi skal ikke rejse. Nej, vi er igennem den danske kultur.

En anden diskussion, som kom op flere gange, handlede om kønsrelationer. „I tror,“ sagde en af kvinderne, „at vi gør det hele: gør rent, laver mad og sådan, og imens sidder manden og ser tv. Men det har I misforstået.“ Her blev hun imidlertid modsagt af tolken: „Sådan er det hjemme hos mig: jeg laver det hele.“ I den diskussion, som fulgte, viste det sig, at nogle af kvinderne gerne ville have deres mænd til at 'hjælpe mere til': „Jeg vil ikke skilles, fordi han ikke hjælper, men jeg kunne godt tænke mig at få ham til at hjælpe mere,“ sagde en af kvinderne fx.

Kvinderne havde på denne måde udstukket en fælles grænse i forhold til det danske, og den handlede i temmelig overvældende grad om skilsmisser – deres os-dem-dikotomi handlede således overraskende ofte om, at „I“ bliver skilt, det gør „vi“ ikke. Omvendt havde projektteamet konstrueret en dikotomi mellem fundamentalisme/traditionalisme og integrationsvilje, som betød, at forskelle i positioner og uenigheder mellem kvinderne og indbyrdes afvigende udsagn tenderede til at forsvinde. De blev alle til repræsentanter for det samme.


En måde at håndtere møder med de etniske minoriteter på er med andre ord at reducere dem til generaliseringer eller entydigheder. Tørklædet, som blev båret af alle tilstedeværende minoritetskvinder bortset fra tolken, kondenserede i denne som i ganske mange andre sammenhænge indholdet af den symbolske grænse mellem os og dem – set fra majoritetssiden af relationen. Omvendt var skilsmisserne den grænse, som blev sat fra minoritetssiden.

Med til historien hører også, at kvinderne i mødregruppen også var nysgerrige og måske fascinerede af skilsmissetemaet. De ville således meget gerne tale med skilte danske kvinder om, hvordan en skilsmisse udspiller sig, og de var mere generelt sultne efter at vide noget mere om *praksis* frem for om de universalistiske – eller 'internationale', som de udtrykte det – ideer om behov (Maslow) eller psykologisk udvikling (Freud).

## Til afrunding

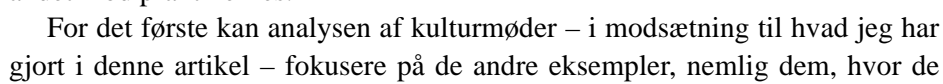
I det foregående har jeg søgt at illustrere en række forholdemåder, som på baggrund af mine undersøgelser tegner sig som fremtrædende i den institutionelle håndtering af kulturmøder.

Gennem mødet med de etniske Andre, som jeg har fokuseret på i denne artikel, skabes der brudflader i den etablerede institutionelle orden. Når misbrugs-



behandleren i indledningscitater drikker sin æblet i tavshed, mens han ikke aner, hvad han skal stille op, befinder han sig midt i en sådan brudflade. Rådvildheden kan ansues som en produktiv sprække i den institutionelle universalitet – en sprække, der principielt åbner for en synliggørelse af og refleksion over såvel som analyse af institutionens karakter og praksis. I de eksempler, jeg har trukket frem i det foregående, synes sprækken dog ofte at blive tildækket gennem forskellige former for neutralisering eller afvisning af det Andet som et ordensforstyrrende element, der bør strømlines.

Tilsammen rejser eksemplerne det prekære spørgsmål om, hvad der så *bør* gøres i stedet. Dette *bør*-spørgsmål er i sidste instans politisk, fordi det handler om, hvilket mål der søges opnået. Dermed er det også efter min opfattelse sådan, at dette ikke *bør være* et videnskabeligt anliggende alene. Af dette kunne logisk følge en fremhævelse af den kritiske men distancerede observation/analyse som formålet med den videnskabelige praksis. Det finder jeg imidlertid hverken er troværdigt eller muligt. Eftersom kultur er (blevet) et centralt politisk kampfelt for såvel majoritære som minoritære formål, vil enhver analyse af kulturmøde også være politisk impliceret, hvad enten den vil det eller ej. Jeg har to bud på *bør*-spørgsmålet, hvor det ene retter sig mod den videnskabelige praksis og det andet mod praktikernes.



For det første kan analysen af kulturmøder – i modsætning til hvad jeg har gjort i denne artikel – fokusere på de andre eksempler, nemlig dem, hvor de stivnede relationer *overskrides*, hvor brudfladen altså ikke forsegles igen. I eksemplet med børnehavepædagogerne ovenfor var oplægsholderen fx tidligere børnehaveleder, og gennem hendes erfaringer og mellemkomst blev en (smertefuld) refleksiv proces igangsat i den gruppe af børnehavepædagoger, som deltog i kurset. Det er således i den sprække, som – modvilligt – åbnes blandt pædagogerne, at jeg kan eksponere både en praksis og dens modsigelse. Det er også den sprække, jeg trækker frem i forhold til den arabiske mødregruppe, men her synes den at blive lukket eller overset. Dertil kommer også, at spørgsmålet om kultur med fordel kan analyseres i samspil med andre distinktionsparametre, når det levede liv skal indfanges i sin kompleksitet.

For det andet vil jeg på god senmoderne vis udpege *refleksivitet* som en central proces til efterfølgelse i uddannelsessystemet såvel som i det institutionelle landskab. Evnen til at gøre egen praksis til genstand for inspektion er således helt central, hvis kultur skal indtage en nuanceret plads i det institutionelle møde mellem mennesker. Ikke fordi dette *nødvendigvis* skal føre til ændringer af forskrifterne for praksis, men fordi det er nødvendigt at kunne begrunde denne eksplicit – inklusive at vove sig ud i en begrundelse, som ikke er legitimeret i Sandhed, men derimod i valget af en bestemt vej. Ved at påtage sig ansvaret for

valget af en bestemt rammesætning frem for at rodfæste denne i sandhedens absolutte terræn åbnes der for, at uenighed kan være legitim, og at denne også (om end ikke nødvendigvis) kan imødekommes. Med dette forsøg på at angive en retning forsøger jeg samtidig at imødegå den type af svar, som peger på kendskabet til De Andres kultur som den faktor, der kan danne afsæt for 'det gode kulturmøde'.

## Noter

1. Det første udkast til denne artikel er diskuteret med Brigitta Frello, Jette Kofoed og Dorthe Staunæs, som jeg takker for gode og konstruktive kommentarer. Resultatet – og de fejl og mangler, der måtte forekomme – hæfter jeg selv for.
2. Jeg trækker også på dele af forskningstraditionen omkring interkulturel kommunikation, herunder fx John Gumperz' arbejde (Gumperz & Hymes 1972; Gumperz 1982; se også Jensen 1998). Diskursanalysen, således som den defineres og praktiseres med fokus på interaktion, situation og variation af Jonathan Potter og Margaret Wetherell, skal ligeledes trækkes frem i denne sammenhæng (se fx Wetherell & Potter 1992; Potter 1996).
3. Som det kan aflæses af ordvalget, læner jeg mig op ad Michel Foucault og mere præcist den forskningstradition, som på engelsk går under navnet *governmentality* (Foucault 1991; men se også Foucault 1977, 1994). I Valverde 1996 og 1998 findes en anvendelse af *governmentality*-perspektivet, som er orienteret mod heterogeniteten i styringsteknikker snarere end den ene tekniks afløsning af den anden. Jeg er mere optaget af *national*staten og dens institutioner, end det umiddelbart er tilfældet hos Foucault (se dog Foucault 2004), ligesom jeg også hælder til det syn på subjektet, som kommer til udtryk i den sidste del af forfatterskabet (Foucault 1990, 1992).
4. Det er denne pointe, som søges indfanget i analyser, der benytter sig af det såkaldte intersektionalitetsperspektiv. I denne sammenhæng refererer jeg især til analyser, som retter sig mod subjektniveaet, men perspektivet omfatter også analyser på samfunds og/eller institutionsniveau (se Kofoed 2003; Larsen 2006; Lykke 2003; Mørck 2005; Staunæs 2003; 2004; Staunæs & Søndergaard 2006).
5. Der er tale om en kortlægningsundersøgelse udført for Socialministeriet. Undersøgelsen omfatter analyser af et omfangsrigt kvalitativt og kvantitativt datamateriale, som foreligger i publiceret form. Det er disse analyser, jeg plukker fra og arbejder videre med i artiklen.
6. Det er de specifikke hegemoniserede rammer om møderne på netop dette felt, som dukker op i interviewene med behandlerne. I dette som i de andre eksempler i artiklen er rammerne på det specifikke felt dog også påvirket af den rolle, kultur(forskelle) har fået i den offentlige debat om flytninge og indvanderes adgang til og tilstedeværelse i det danske samfund. Forsigtighed og berøringsangst såvel som det modsatte hænger således også sammen med positionerne i den løbende politiske debat.
7. Anonyme Alkoholikere blev stiftet i USA i 1935, i første omgang inden for rammerne af den religiøse bevægelse Oxford Gruppe Bevægelsen, men i løbet af 1930'erne trådte AA ud af denne sammenhæng og er siden blevet en meget indflydelsesrig model for andre selvhjælpsbevægelser (Steffen 1996; Valverde 1998). AA's program *De tolv trin* er udgangspunktet for søsterbevægelser som Narcotics Anonymous, NA. Minnesota-behandlingsmodellen omfatter de første trin af 12-trins-modellen. Med et pragmatisk syn på handling og med en række teknikker og grænsesætninger, som afmonterer autoritetsstrukturer (men måske opbygger

alternative autoriteter?) og afværger (ned)vurderinger af den enkelte alkoholikers historie og situation, var AA et nybrud i alkoholisme'behandlingen'. I sit studie af alkohol(isme) og styringsteknologier på alkoholområdet i de engelsksprogede lande understreger Marianna Valverde i modsætning til mine betragtninger i denne artikel, at AA's fokus er vaner (habit) og ikke identitet (Valverde 1998:141-2).

8. Dette eksempel bygger på en interviewbaseret undersøgelse af den kommunale integrationsindsats i en svensk og en dansk kommune udført inden for forskningsprogrammet *Integration og migration i Øresundsregionen*. Undersøgelsen er publiceret, og det analytiske fokus omfatter andre dimensioner, end min brug i denne artikels sammenhæng viser (Hvenegård-Lassen 2005, 2007).
9. Jeg bruger begrebet integranter for at sætte fokus på det administrative ved denne kategori. De mennesker, som omfattes af den kommunale integrationsindsats, har Andetheden i forhold til det danske eller det svenske til fælles, men ikke meget andet. Dertil kommer dog også, at det ikke er alle De Andre, de ikke-danske eller ikke-svenske, som er omfattet af integrationsforanstaltninger (se Hvenegård-Lassen 2007).
10. Barnliggørelsen af „det afvigende“ gælder bredere end for integranter – den ser ud til at kunne gribe sociale klienter i al almindelighed (Mik-Meyer 1999).
11. Datamaterialet har en anden karakter i dette og det følgende eksempel, idet analysen bygger på observationsstudier og interview udført i forbindelse med evalueringen af projektet. Materialet er ikke publiceret, og det bruges også analytisk på en anden måde, end den formålsbestemte dataproduktion peger mod. Evalueringen er udført i regi af Als Research ApS sammen med Jacob Als Thomsen.
12. Begrebet entydighedsfordringer har jeg hentet fra Jette Kofoed, som anvender betegnelsen i en analyse af elevnormativitetens komponenter i folkeskolen og påpeger at: „På en måde er [entydigheds]fordringerne ikke omsættelige i socialt liv. De begrunder en del af trægheden, men de blander sig oftest med hinanden og gør socialt liv netop variabelt“ (Kofoed 2003:332). Pointen er således, at entydighedsfordringerne kan fremanalysere som fikserede betydninger, der spiller en rolle for praksis, men at de ikke (alene) kan indfange den måde, mennesker gør deres liv på.

## Litteratur

Barth, Fredrik

1969 Introduction. I: F. Barth (ed.): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Culture Difference*. Pp. 9-38. Oslo: Universitetsforlaget.

Foucault, Michel

1977 *Discipline and Punish*. London: Allen Lane.

1990 *The Care of the Self. The History of Sexuality 3*. Harmondsworth: Penguin Books.

1991 *Governmentality. I: Graham Burchell, Colin Gordon & Peter Miller (eds.): The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Pp. 87-104. Chicago: The University of Chicago Press.

1992 *The Use of Pleasure. The History of Sexuality 2*. Harmondsworth: Penguin Books.

1994 *Viljen til viden. Seksualitetens historie 1*. Frederiksberg: Det lille forlag.

2004 *Society must be Defended*. London: Penguin Books.

Gullestrup, Hans

1992 *Kultur, kulturanalyse og kulturetik: Hvad der adskiller, og hvad der forener os*. København: Akademisk Forlag.



- Gumperz, John & Dell Hymes  
1972 Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication. New York: Holt Rinehart and Winston.
- Gumperz, John (ed.)  
1982 Language and Social Identity. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hall, Stuart  
1992 New Ethnicities. I: James Donald & Ali Rattansi (eds.): 'Race', Culture & Difference. The Open University. Pp. 252-9. London: Sage Publications.
- Hastrup, Kirsten  
1988 Kultur som analytisk begreb. I: Hans Hauge & Henrik Hørsbøll (red.): Kulturbegrebets kulturhistorie. Pp. 120-39. Århus: Aarhus Universitetsforlag.  
2004a Kultur. Det fleksible fællesskab. Århus: Univers.
- Hastrup, Kirsten (red.)  
2004b Viden om verden. En grundbog i antropologisk analyse. København: Hans Reitzels Forlag.
- Hofstede, Geert  
1999 Kulturer og organisationer. København: Handelshøjskolens Forlag.
- Hvenegård-Lassen, Kirsten  
1996 Grænseland. Minoriteter, rettigheder og den nationale ide. København: Det Danske Center for Menneskerettigheder.  
2005 Realistic Grown-Ups? Ålborg: AMID Working Paper Series 44.  
2006 Velfærdsstatens Andre. In- og eksklusion i den moderne danske stat fra 1800-1980. Tidsskrift for Velferdsforskning 4:198-209.  
2008 Viljen til valg. Kommunalt integrationsarbejde i Sverige og Danmark. I: Gunnar Alsmark, Tina Kallehave & Bolette Moldenhawer (red.): Migration och tilhørighet. Göteborg & Stockholm: Makadam Förlag.
- Jensen, Iben  
1998 Interkulturel kommunikation i komplekse samfund. Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag.
- Järvinen, Margaretha  
2003 Alkoholfortællinger i et institutionelt landskab. I: Margaretha Järvinen & Nanna Mik-Meyer (red.): At skabe en klient. Pp. 30-58. København: Hans Reitzels Forlag.
- Kofoed, Jette  
2003 Elevpli. Inklusions-eksklusionsprocesser blandt børn i skolen. Ph.d.-afhandling. København: Danmarks Pædagogiske Universitet.
- Krag, Helen  
2007 Mangfoldighed, magt og minoriteter. Introduktion til minoritetsforskningens teorier. Frederiksberg: Forlaget Samfundslitteratur.
- Larsen, Nanna Brink  
2006 Fra „interkulturelle kompetencer“ til et intersektionelt blik. Om socialarbejderes sans for arabisktalende mødres positioner. Kvinder, Køn & Forskning 2-3:57-68.
- Linde-Laursen, Anders  
1993 Eksilets konkretisering. Tidsskriftet Antropologi 28:133-50.

- Lykke, Nina  
2003 Intersektionalitet – ett användbart begrepp för genusforskningen. Kvinnovetenskapelig tidskrift 23(1):47-57.
- Mik-Meyer, Nanna  
1999 Kærlighed og opdragelse i socialaktivering. København: Gyldendal.
- Mørck, Yvonne  
2005 Intersektionalitet og diversitet: Fadimesagen. I: Henning Bech & Anne Scott Sørensen (red.): Kultur på kryds og tværs. Pp. 65-87. Århus: Forlaget Klim.
- Potter, Jonathan  
1996 Representing Reality. Discourse, Rhetoric and Social Construction. London: Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.
- Rahbæk, Helle, Kirsten Hvenegård & Jacob Als Thomsen  
2005 Stofmisbrug blandt etniske minoriteter i Danmark. København: Als Research ApS.
- Staunæs, Dorte  
2003 Where Have All the Subjects Gone? Bringing Together the Concepts of Intersectionality and Subjectification. Nora 11(2):101-10.  
2004 Køn, etnicitet og skoleliv. Frederiksberg: Samfundslitteratur.
- Staunæs, Dorte & Dorte Marie Søndergaard  
2006 Intersektionalitet – udsat for teoretisk justering. Kvinder, Køn & Forskning 2-3:43-56.
- Steffen, Vibeke  
1996 Erfaring, fællesskab og forandring. Minnesotamodellen og Anonyme Alkoholikere i Danmark. København: Institut for Antropologi, Københavns Universitet.
- Valverde, Marianna  
1996 'Despotism' and Ethical Liberal Governance. Economy and Society 25(3):357-72.  
1998 Diseases of the Will. Alcohol and the Dilemmas of Freedom. Cambridge: Cambridge University Press.
- Viladsen, Kaspar  
2004 Det sociale arbejdes genealogi: om kampen for at gøre fattige og udstødte til frie mennesker. København: Hans Reitzels Forlag.
- Wetherell, Margaret & Jonathan Potter  
1992 Mapping the Language of Racism. Discourse and the Legitimation of Exploitation. New York: Columbia University Press.
- Østergaard, Louise Grønbæk  
1999 Behandling på den selvejende institution Kongens Ø. En udviklingssammenhæng med flydende overgange og skarpe grænser. Århus: Center for Rusmiddelforskning, Aarhus Universitet.


# DER ER TO I ET MØDE

## Perspektiver på kulturmødet fra psykiatrien

KATRINE SCHEPELERN JOHANSEN

Psykiatrien i Danmark er et af de steder, hvor mødet med den etniske anden de senere år har fået stadig stigende opmærksomhed. Dette kommer blandt andet til udtryk i et voksende antal kurser om transkulturel psykiatri og i oprettelsen af Videnscenter for Transkulturel Psykiatri i 2002. Ofte bliver dette møde i psykiatrien formuleret som et kulturmøde, men fokus er stort set kun på de etniske patienter og disses kultur samt de problemer, som personalet oplever i arbejdet med denne patientgruppe. Den stigende opmærksomhed i psykiatrien er blandt andet begrundet i den øgede tilstedeværelse af patienter med anden etnisk baggrund end dansk, men den er ikke blevet fulgt af nogen systematisk ændring, tilpasning eller målretning af pleje- og behandlingstilbud. Man har søgt at behandle disse patienter inden for de eksisterende rammer, suppleret af mere eller mindre systematisk brug af tolke til de patienter, hvor den sproglige kommunikation er meget vanskelig. Den eneste form for særtilbud er ambulante behandlingstilbud til traumatiserede flygtninge. Det er derfor i den almindelige psykiatri – af feltet selv kaldet almenpsykiatrien – at behandlingen af disse patienter foregår, og det er her, kulturmødet foregår. Psykiatrien, som jeg beskæftiger mig med her, er det behandlingsfællesskab, der findes i praksis – selvfølgelig først og fremmest de steder, jeg har indsamlet empiri, men rækkende ud over disse konkrete steder til behandlingspsykiatrien generelt i Danmark.

I denne artikel vil jeg vise, hvordan psykiatrien selv er central for at forstå det kulturmøde, der finder sted, idet psykiatrien er medskabende af den konkrete udformning, som kulturmødet får i praksis.<sup>1</sup> Antropologen Ann Jordan har skrevet om arbejdsfællesskaber som kulturelle fællesskaber (1994). En af hendes centrale pointer er, at man ikke skal komme til at gøre den fejl, som tidligere tiders antropologer gjorde, nemlig at anskue det kulturelle fællesskab, man arbejdede med, som afgrænsede enheder. Man skal i sin analyse være opmærksom på den kulturelle åbenhed og rettedhed mod omverdenen. Dette er også en central pointe i forhold



til de psykiatriske afdelinger, der selvfølgelig heller ikke udgør afgrænsede enheder i forhold til det omgivende hospital, samfund eller kultur. Der sker påvirkninger og interaktion, når patienter indlægges og udskrives, når der beslutes ny politik på hospitalet, eller når psykiatriaftaler omdefinerer psykiatriens rolle og ressourcer. Men alle disse påvirkninger og ændringer tillægges betydning, forstås og omfortolkes i det konkrete arbejdsfællesskab, som den enkelte afdeling udgør. Det er vigtigt her at understrege, at jeg i en artikel som denne ikke har mulighed for at give en udtømmende præsentation af psykiatriens kultur, og spørgsmålet er, om dette i det hele taget er muligt. Denne artikel vil undersøge den del af den psykiatriske betydningsproduktion og praksis – den kultur – som knytter sig til den måde, som patienter med anden etnisk baggrund end dansk bliver forstået på.

Argumentet falder i to dele. For det første et generelt argument, der handler om, at set i lyset af et moderne antropologisk kulturbegreb er begge parter i et kulturmøde kulturbærere og påvirker derfor det konkrete møde. Anden del knytter denne argumentation specifikt til psykiatrien og viser, hvordan kultur ofte bliver knyttet til vanskelige patienter. I denne proces er der tale om to forskellige forhold. For det første er der tale om, at hvis patienter, der bliver opfattet som vanskelige, har en anden etnisk baggrund end dansk, så bliver denne baggrund en mulig forklaring på den vanskelige relation. Patienter med en anden etnisk baggrund, som ikke opfattes som vanskelige, bliver typisk ikke beskrevet som etniske eller kulturelle.<sup>2</sup> Jeg analyserer dette fænomen ved at se disse patienter i forhold til den behandling, der praktiseres på de psykiatriske afdelinger, og viser, hvordan de udfordrer afdelingens behandlingstilbud. Anden del af processen handler om den måde, hvorpå psykiatrien opfatter relationen mellem psykisk sygdom og kultur. Her viser jeg, at psykiatriens opfattelse af denne relation er med til at fastholde patienten med anden etnisk baggrund end dansk som en vanskelig patient.

Konklusionen er en opsummering af argumentet og påpeger, at ønsker man at forstå det kulturmøde, der finder sted i psykiatrien, så kan man ikke nøjes med et fokus på den etniske patients kultur. Man bliver også nødt til at have den anden del – psykiatrien – med, da psykiatrien spiller en stor rolle for, hvordan den etniske patient bliver opfattet.

## Feltarbejdet

Det empiriske materiale, som denne artikel er baseret på, stammer fra mit ph.d.-projekt, hvor jeg undersøgte, hvordan psykiatrisk personale forstod og arbejdede med den anderledes kulturelle baggrund hos patienter med en anden etnisk baggrund end dansk. Dette feltarbejde varede i alt 13 måneder og foregik på retspsykiatrisk afdeling på Sct. Hans Hospital, på et lukket sengeafsnit på voksen-




psykiatrisk afdeling på Bispebjerg Hospital og på Retspsykiatrisk Klinik i København. Empirien fra disse tre steder vil her blive præsenteret under ét af hensyn til at kunne anonymisere patienter og personale.

Årsagen til at studiet blev udført i retspsykiatrien og på et lukket sengeafsnit var, at det var her, man fandt den største andel af patienter med en anden etnisk baggrund end dansk (Kramp & Gabrielsen 2001; Barfoed 1996). Det var min antagelse under planlægningen af studiet, at jo flere patienter med en anden etnisk baggrund end dansk der var til stede på en afdeling eller et sengeafsnit, i jo højere grad ville det være nødvendigt for personalet at reflektere over, hvordan disse patienter skulle behandles. De patienter, som på den ene eller anden måde blev en del af studiet, havde stort set alle en skizofrenidiagnose. Projektet undersøgte følgende forskningsspørgsmål: I hvilke situationer opfatter personalet kultur som et relevant emne? Hvordan taler personalet om disse patienter? Hvem bliver opfattet som værende med anden etnisk baggrund end dansk? Bliver disse patienter på nogen måde behandlet anderledes? Opfatter personalet dem som anderledes? Oplever personalet, at de mangler redskaber til at arbejde med denne patientgruppe? Samtidig med at jeg undersøgte disse spørgsmål, der fokuserede på den etniske patient, undersøgte jeg også den almindelige psykiatriske behandlingspraksis, da det var inden for denne praksis, at de etniske patienter blev behandlet. Metoderne, som jeg benyttede, var deltagerobservation i afdelingernes forskellige rum: opholdsstuer, personalekontor, ved behandlingskonferencer, til stuegangssamtaler m.m. samt interviews med patienter og personale. Jeg havde også journalindsigt i fem patienters journal på retspsykiatrisk afdeling.



## Tilgange til kultur

Jeg vil i denne artikel anvende en pragmatisk definition af kulturbegrebet som de fælles normer, værdier og praksisser, der er knyttet til et givet socialt fællesskab (se Johansen 2006 for en nærmere udredning). En sådan definition kan dog få meget forskellige udtryk alt efter, hvordan den fortolkes. I det følgende vil jeg skelne mellem to kulturbegreber, et essentialistisk og et relationelt kulturbegreb. Disse to definitioner af kultur vil tjene to formål. For det første vil jeg bruge dem til at vise, at den kulturforståelse, som bruges inden for psykiatrien, i høj grad er essentialistisk. For det andet vil jeg vise, at ved at bruge en relationel kulturforståelse, så får man en anden – og mere anvendelig – tilgang til det kulturmøde, der finder sted.

I en del nyere antropologiske tekster om kultur skelner forfatterne mellem to kulturbegreber: Susan Wright skelner mellem et gammelt og et nyt kulturbegreb (1998:7). John Liep og Karen Fog Olwig laver et tilsvarende skel mellem et




klassisk og et nyt kulturbegreb (1994:7-9). En af pointerne ved at fokusere på dette skel har været, at samtidig med at det gamle eller klassiske kulturbegreb har mistet videnskabelig legitimitet i antropologien, er denne kulturforståelse blevet spredt ud i andre dele af samfundet og blevet brugt til at definere kultur i andre sammenhænge, fx politisk. En anden karakteristik af et sådant skel findes hos Thomas Hylland Eriksen, der i mere poetiske vendinger beskriver et skel mellem kultur som en ø og kultur som et elektrisk spændingsfelt (1994). Selv om der er forskelle mellem definitionerne, er der også en høj grad af sammenfald. Den følgende gennemgang af de to kulturbegreber bygger på en sammenstilling af de fælles pointer hos de nævnte forfattere. Jeg har valgt at bruge begreberne 'essentialiseret' og 'relationelt' til at karakterisere de to kulturforståelser, dels fordi skellet gammelt/klassisk og nyt indikerer, at det gamle ikke længere bruges, hvilket er forkert, og dels fordi disse betegnelser sætter fokus ved vigtige egenskaber ved de to tilgange – og i forhold til den følgende diskussion understreger vigtige pointer.



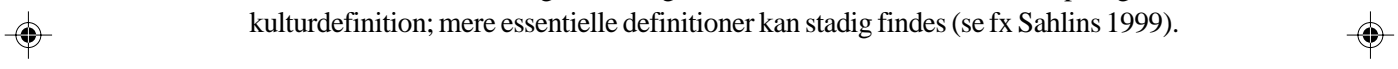
I den essentialiserede kulturforståelse antager man ofte en sammenhæng mellem etnisk gruppe, kultur og territorium. Den danske kultur kan identificeres som bestående af bestemte kulturelle elementer – kulturens essens – og er knyttet til det danske territorium. Den territorielle tilknytning skyldes dels, at den danske etniske gruppe lever på dette territorium, og dels at territoriets specifikke beskaffenhed menes at have formende betydning for kulturen. Denne kulturforståelse trækker blandt andet på romantikkens opfattelse af kultur, folk og fædreland, som man finder i Europa i 1800-tallet, og som har afgørende betydning for konstruktionen af nationalstaterne (se også Hastrup 2004:23-7). Det betyder også, at det er muligt klart at afgrænse kultur – der kan simpelthen tegnes grænser rundt om de forskellige kulturelle grupper. Kultur er som sådan noget, man fødes til, og den tænkes som relativt stabil og upåvirkelig hos det enkelte individ. Kultur opfattes som grundlæggende ens hos alle medlemmer af den pågældende etniske gruppe, fordi den består af noget givet, som man enten har eller ikke har. Mennesker bliver derfor også bærere af deres kultur – det er noget, som de har med sig, ligegyldigt hvorhen i verden de færdes. Og endelig bliver kultur i denne tilgang adfærdsstyrende – det enkelte individ tænkes at handle på baggrund af sine kulturelle normer og værdier.

Ved det relationelle kulturbegreb tager man samme udgangspunkt: Kultur er den fælles betydning og praksis, som mennesker i en given social gruppe deler og skaber sammen. Men i modsætning til det essentielle kulturbegreb understreges det, at disse normer og værdier m.m. er forskelligt fordelt og tillægges forskellig betydning og vægt inden for den pågældende gruppe. Dermed bliver kultur også langt mere heterogen, og det bliver centralt at se på, hvem der repræsenterer



den pågældende kultur, i hvilken sammenhæng og med hvilket formål. Kultur er knyttet til sociale grupper frem for etniske. Den sociale gruppe *kan* være etnisk defineret, men kan lige så godt være politisk, arbejdsmæssigt eller seksuelt defineret. Dermed bliver det heller ikke muligt at trække skarpe grænser rundt om forskellige kulturer, da de løbende vil forandre sig i mødet. Frem for at kultur opfattes som en stabil ting, der er, er kultur noget, der skabes løbende, og dermed også forandrer sig over tid. Ofte sker denne kulturelle skabelse i relation til andre kulturelle fællesskaber. Det er i mødet med andre mennesker og deres kultur, at egne kulturelle normer, værdier og praksisser træder frem og bliver tillagt betydning (se også Hastrup 2004:10, 87-8). I denne tilgang opfattes mennesker som kulturbrugere og kulturskabere frem for kulturbærere. Det betyder også, at kultur bliver adfærdspåvirkende frem for adfærdsstyrende, da mennesker tillægges evnen til at handle både svarende til de kulturelle normer og i modstrid med dem.


De to kulturbegreber bør anskues som yderpunkter på et kontinuum, som de fleste kulturopfattelser kan placeres inden for med en vægtning mod enten den relationelle pol eller den essentielle pol. Det relationelle kulturbegreb repræsenterer i vid udstrækning resultatet af den gentænkning af kultur, som blandt andet fandt sted under det postmoderne brud i antropologien i 1980'erne (Hastrup 2004). Det relationelle kulturbegreb er dog ikke enerådende inden for antropologiens kulturdefinition; mere essentielle definitioner kan stadig findes (se fx Sahlins 1999).



## Kultur i psykiatrien

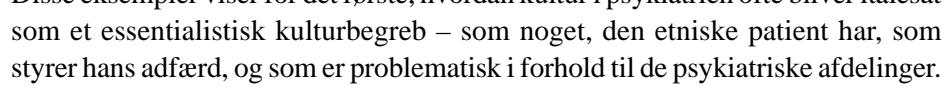
Der skal være 'etnisk aften' på et afsnit. En tyrkisk patient skal lave tyrkisk mad, der skal spilles tyrkisk musik, og der skal ses en tyrkisk film om aftenen. Det er patienten selv og afsnittets ergoterapeut, der står for planlægning, madlavning, udsmykning m.m. Ifølge ergoterapeuten er det en god måde at skabe åbenhed og tolerance på blandt patienterne på afsnittet. Patienten er gået meget op i planlægningen og har været meget glad for den opmærksomhed, som afsnittets personale har vist ham. Han er dog lidt usikker på, om de øvrige patienter – særligt de danske, men også en kurdisk patient – vil synes om arrangementet. Han bruger en stor del af eftermiddagen på at ringe til sin tante, der bor i Danmark, for at spørge hende til råd om madlavningen, så den kan blive 'rigtig', da han ikke selv har den store erfaring med at lave mad. Foranlediget af disse forberedelser fortæller en anden – irakisk – patient om sine erfaringer med etniske aftener: 'Og så ville de have mig til at lave irakisk mad. Jeg har aldrig lavet mad, og da slet ikke irakisk. Hvis de så havde spurgt mig, om jeg ville lave lasagne eller burgere, det er jeg god til.'<sup>3</sup>

Jeg har interviewaftaler med to kvindelige personalemedlemmer på det samme sengeafsnit i en aftenvagt. Den første fortæller, at hun synes, at hun tit har



problemer med muslimske patienter – mændene gør ikke de ting, hun beder dem om at gøre. 'Det er på grund af deres kultur,' fortæller hun, 'der skal mænd ikke rette sig efter kvinder.' Senere samme aften i interviewet med det andet personalemedlem spørger jeg hende, om hun har problemer med muslimske mænd, der ikke gør, som hun beder dem om. 'Nej,' siger hun, 'det har jeg aldrig. Det er deres kultur at være høflige.'

Et tredje eksempel er fra en behandlingskonference, hvor man diskuterede en patient med skizofreni. Personalet var enig om hans diagnose og behandling, men der var til gengæld en del diskussion om hans adfærd, som personalet syntes var problematisk. Patienten var muslim og havde meddelt sin kontaktperson, at det var normalt for muslimer at være oppe hele natten for at bede, og at de derfor ikke skulle sende ham i seng. Personalet var meget i tvivl om, hvorvidt dette var rigtigt, om patienten brugte det som en undskyldning for at ligge og se fjernsyn hele natten på værelset, eller om det var et sygt fænomen – skizofrene patienter har ofte svært ved at sove og får tit vendt om på dag og nat. Samme patient røg ofte på sit værelse, hvilket ikke var tilladt på afsnittet. Han blev ofte korrigeret i dette og fik at vide, at det måtte han ikke, hvilket dog ikke forhindrede ham i at fortsætte med at ryge der. Personalet diskuterede ofte, om det skyldtes, at han ikke respekterede de kvindelige personalemedlemmer, der tilretteviste ham.



Disse eksempler viser for det første, hvordan kultur i psykiatrien ofte bliver italesat som et essentialistisk kulturbegreb – som noget, den etniske patient har, som styrer hans adfærd, og som er problematisk i forhold til de psykiatriske afdelinger. Kultur bliver næsten udelukkende diskuteret i forhold til patienter med anden etnisk baggrund end dansk. Ofte bliver disse patienters fremmede kultur opfattet som problematisk, da de menes at have nogle normer og værdier, der ikke passer ind i forhold til de psykiatriske afdelinger og – i et større perspektiv – det danske samfund. For personalet bliver de psykiatriske afdelinger en direkte forlængelse af det omliggende samfund, og man oplever, at de værdier, som i samfundet generelt bliver beskrevet som danske, også eksisterer på afdelingerne. Et eksempel på en sådan værdi er ligestilling mellem kønnene (se Jacobsen & Johansen 2002).

Selv om man kan sige, at denne opfattelse blandt personalet – at patienternes kultur ikke passer ind i det danske samfund – implicerer, at der også er kultur i det danske samfund, fører dette ikke til nogen yderligere opmærksomhed på, hvad denne danske kultur har af betydning for mødet med patienter med anden etnisk baggrund end dansk. Den danske kultur bliver opfattet som neutral og korrekt på de psykiatriske afdelinger såvel som i det danske samfund, netop fordi der antages at være en naturlig sammenhæng mellem Danmark og dansk kultur (se ovenfor), og fordi personalet opfatter de psykiatriske afdelinger som en naturlig del af det danske samfund. Det er de andres kultur, der er problemet. Med denne opfattelse af kultur ligner psykiatrien andre dele af det danske



velfærdssystem, hvor andre antropologer har dokumenteret, at kultur bliver forstået på tilsvarende måde (se fx Jöhncke 1995; Fischel 1992; Sampson 1996).

Ud over at illustrere det essentialistiske kulturbegreb i psykiatrien viser disse situationer også, hvordan de psykiatriske afdelinger i sig selv har en vis betydning for den måde, kultur kommer til udtryk på, fx ved at arrangere en etnisk aften eller ved at italesætte en problematisk relation som et muligt kulturelt problem. I det sidste tilfælde kunne man have valgt at fokusere på andre mulige forklaringer, fx patientens sygdom. Dette peger på, at det kan være relevant at kigge på psykiatrien selv som havende betydning for, hvordan de etniske patienters kultur bliver forstået og omtalt. Med den analytiske terminologi, som jeg har valgt i denne artikel, viser eksemplerne, at det er relevant at kigge på psykiatrien som et kulturelt system, der i mødet med andre kulturer konstituerer disse andre på en særlig måde.

Med introduktionen af kultur som et mere åbent og fleksibelt system fulgte også en erkendelse af, at kultur kan være knyttet til andre sociale grupper end etniske grupper (Hastrup 2004). Andre sociale grupper, fx arbejdsfællesskaber, politiske fællesskaber og seksuelle fællesskaber, kan også være bærere af en fælles kultur, der kan analyseres ud fra de samme principper, som tidligere havde været forbeholdt etniske grupper. Det relationelle aspekt ved denne nye kulturforståelse peger på, at det er i mødet mellem forskellige sociale grupper, at de kulturelle særtræk skabes.

I mit arbejde med de psykiatriske afdelinger valgte jeg at anskue dem som kulturelle fællesskaber. Det betyder, at det er muligt at undersøge og analysere den betydningsproduktion og de praksisser, som man kan finde i disse sociale fællesskaber. De dominerende aktører i disse kulturelle fællesskaber er det psykiatriske personale (se også Barrett 1996). Det er dem, der fastsætter reglerne for, hvad man må og ikke må på afdelingerne; dem, der bestemmer, hvad der er korrekt adfærd, og hvad der er forkert adfærd. Og det er først og fremmest personalet, der optræder som en samlet gruppe, i modsætning til patienterne, der som regel optræder som enkeltindivider, og som ofte ikke har noget ønske om at deltage i et fællesskab med de øvrige patienter. Det betyder ikke, at patienterne ikke er vigtige bidragydere til den kulturelle betydningsproduktion, der foregår, men de er det som individer, som den dominerende sociale gruppe (personalet) agerer i forhold til. Patienterne udvikler ofte ikke kulturelle fællesskaber, dels fordi mange af dem er for syge til at deltage i fællesskaber, dels fordi de ikke finder patientidentiteten attraktiv, og dels fordi de fleste af dem kun vil være til stede på afdelingen i kortere perioder.

## Etniske patienter som vanskelige patienter i psykiatrien

Patienter, der af psykiatrisk personale bliver omtalt som etniske eller kulturelle patienter, har som regel et eller flere karakteristika, som kan identificeres som etniske. Det kan være, at de har et meget anderledes klingende navn, noget særligt tøj, anderledes religiøse praksisser eller taler dansk med accent eller slet ikke. Det er dog ikke sådan, at besidder man et eller flere af disse karakteristika, så bliver man automatisk opfattet som havende anden etnisk baggrund end dansk. Denne karakteristik er som regel forbeholdt patienter, som man på en eller anden måde oplever som vanskelige. Det kan fx være, fordi man har svært ved at etablere en behandlingsrelation<sup>4</sup> til patienten, fordi patienten bryder de aftaler, man laver, eller fordi man har vanskeligt ved at kommunikere med dem. Deres etniske baggrund bliver dermed en mulig forklaring på, hvorfor man oplever denne vanskelighed. Det er her relevant at nævne, at patienter med etnisk dansk baggrund også kan være vanskelige. I forhold til dem findes der andre forklaringer på, hvorfor behandling og relation er vanskelig. Det kan fx være på grund af deres diagnose, hvis de har en personlighedsforstyrrelse eller på grund af et stofmisbrug, hvis de har et sådan, eller adfærdsproblemer, hvis man ikke kan finde andre forklaringer.

Nedenfor præsenteres to patienter, som personalet opfattede som vanskelige, og hvor deres anden etniske baggrund end dansk blev opfattet som forklaringen på vanskelighederne. Eksemplerne er min sammenskrivning af en masse forskelligt materiale omkring disse patienter: Hvordan der blev talt om dem på to behandlingskonferencer, rapport ved vagtskifte, i dagligdagen og ved interviews med forskellige personalemedlemmer:

Mohammed var en mand i slutningen af 20'erne, som var født i Danmark af tyrkiske forældre. Han havde en skizofrenidiagnose, men personalet diskuterede, om han ikke snarere havde en personlighedsforstyrrelse,<sup>5</sup> og om det var den, der var årsagen til hans afvigende adfærd. Derudover røg han meget hash, når han havde mulighed for det.

Han stak ofte af fra afdelingen, han var ikke interesseret i behandling eller i at skabe en behandlingsalliance med personalet. Personalet var i tvivl om, hvem han egentlig var, hvad han gerne ville, hvad han havde af planer for fremtiden, hvordan han kunne blive hjulpet, hvordan han kunne blive overbevist om, at personalet gerne ville hjælpe ham. Han var, kort sagt, en vanskelig patient. Han blev hyppigt flyttet mellem de forskellige afsnit og mellem de forskellige psykiatriske afdelinger på hospitalet. Denne flytten frem og tilbage tjente et officielt og et uofficielt formål. På den ene side blev han flyttet til andre afsnit eller afdelinger, hvor man mente, at han kunne få et bedre tilbud. På den anden side slap man også af med ham, når personalet var kørt træt.


Blandt personalet blev det ofte diskuteret, om det var hans anderledes kulturelle baggrund, der var problemet. De havde svært ved at beskrive præcist, hvilken kulturel baggrund og hvordan den var problematisk, men denne følelse af ikke at kunne nå ham og ikke kunne behandle ham blev ofte formuleret som havende med hans kultur at gøre.

En anden patient, Ali, var flygtning fra Afghanistan. Også han blev af personalet opfattet som vanskelig. Ali var heller ikke interesseret i at have en alliance med personalet. Han isolerede sig, deltog ikke i nogen fælles aktiviteter på afsnittet og syntes ikke at være interesseret i noget. Der var også nogen usikkerhed omkring hans diagnose. Var han rigtig skizofren, var der en organisk årsag til hans adfærd, var han dårligt begavet eller skyldtes det en dårlig skolegang i hans oprindelsesland?<sup>6</sup>

Men med Ali var der yderligere det problem, at han ikke kunne tale hverken dansk eller engelsk. Det var svært at finde en ordentlig tolk på grund af hans dialekt, og de tolke, som det lykkedes at lokalisere, var ikke særlig gode. Enten talte de ikke godt nok dansk, eller også var personalet usikre på, om de oversatte alt, hvad de sagde til patienten, og alt hvad patienten sagde til dem. Ud over sproget blev kultur også nævnt som et problem i forhold til Ali. Var det på grund af hans kultur, at han ikke udførte de tildelte opgaver på afsnittet og ikke talte med personalet? Som en strategi til at finde ud af noget mere om hans kultur havde hans kontaktpersoner indsamlet en hel mappe med informationer om Afghanistan. Deres håb var, at de derved ville være i stand til at vurdere, hvad i hans adfærd, der var kultur, og hvad der var symptomer på hans sygdom. Dette virkede dog ikke for dem; de blev ikke bedre til at skelne, og de lærte ikke Ali bedre at kende. De fandt det svært at relatere de generelle oplysninger om Afghanistan til Ali og hans isolerende adfærd på den psykiatriske afdeling.

Eksemplerne med Muhammed og Ali viser endnu en gang, at det ofte er et essentielt kulturbegreb, der anvendes på de psykiatriske afsnit, når personalet refererer til patienters kultur. I forhold til begge patienter mener personalet, at objektiv kulturel viden om deres kulturelle baggrund vil hjælpe dem til at forstå. I Alis tilfælde illustreres det rent fysisk af den mappe med kulturelle data, som personalet samler fra en række forskellige kilder, men ikke fra Ali. Samtidig gives der ingen plads til en mere relationel kulturforståelse og opmærksomhed omkring, hvorvidt nogle af de karakteristika, der blev opfattet som kulturelle, kunne skyldes det rum, der blev skabt for disse patienter på afdelingerne.

Noget andet, som var interessant ved Mohammed og Alis eksempler, var, at der på samme afdeling var andre patienter fra disse lande, hvor kultur ikke blev diskuteret eller overvejet. I modsætning til Mohammed og Ali blev disse patienter opfattet som nemme at arbejde med. Enten var deres sygdom så tydelig, at ingen kunne være i tvivl om deres diagnose eller deres behov for behandling og hjælp. Eller det var lykkedes dem at forme en behandlingsalliance med personalet – i form af en fælles forståelse af, hvad deres primære problemer var, eller at de



behøvede den form for behandling og hjælp, som personalet kunne give. De kunne med andre ord rummes inden for rammerne af afsnittenes behandlingstilbud. Det vil sige, at kultur blev bragt i spil i forhold til Muhammed og Ali, fordi personalet syntes, at de var vanskelige at have med at gøre. Deres anderledes kulturelle baggrund blev dermed en mulig forklaring på den vanskelighed, som personalet oplevede i forhold til disse patienters behandling. De følgende to afsnit vil analysere, hvordan forskellige elementer ved psykiatriens egen kultur er med til at konstituere disse to patienter som vanskelige.

### Afdelingernes behandlingstilbud

Én måde at forstå, hvorfor patienter med anden etnisk baggrund end dansk bliver opfattet som vanskelige, er at kigge på den position, de indtager i forhold til de behandlingstilbud, som de psykiatriske afdelinger tilbyder. Antropologerne Jöhncke, Svendsen og Whyte foreslår, at man ser på forskellig slags behandling som sociale teknologier.

Problemer formes af allerede forestillede løsningsmodeller; for at blive opfattet som relevante må problemerne først underkastes ganske bestemte forståelser og beskrivelser for at komme inden for menneskelig rækkevidde som noget, der kan løses eller i det mindste lettes (Jöhncke, Svendsen & Whyte 2004:385).

I denne proces med at definere problemer defineres også målgruppen for løsninger samt dem, der falder uden for disse løsninger:

Det vil sige, at sociale teknologier skaber bestemte målgrupper, særlige kategorier af individer eller grupper, der er karakteriseret ved at besidde det problem, som løsningen kan indkredse, fastholde og håndtere (Jöhncke, Svendsen & Whyte 2004:392).

Dermed er der også mennesker, der ikke tilhører den relevante målgruppe (se også Järvinen & Mik-Meyer 2003). Anvendes dette perspektiv på de psykiatriske afdelinger, kan man se, at det primære behandlingstiltag er en medicinsk behandling med antipsykotisk og beroligende medicin samt et struktureret miljø, dvs. klare regler for adfærd, dagsprogram, kontakt med omverdenen samt begrænsning af diverse stimuli. Disse tiltag menes at have en god effekt på patienter, der er psykotiske skizofrene og maniske<sup>7</sup> (patienter med andre former for psykiske lidelser bliver selvfølgelig tilbudt andre former for behandling). På disse afdelinger fremhæver personalet som regel, at de patienter, som de bedst kan lide at arbejde med, er patienter med en tydelig skizofren diagnose – af noget personale kaldet „de rigtig dejlige skizofrene“. Tiltagene er til gengæld mindre egnede til at behandle

personlighedsafvigelser, hashmisbrug m.m. Disse patienter udfordrer dermed den sociale teknologi, som afdelingerne anvender.

I optikken fra den sociale teknologi er kategorien 'patienter med anden etnisk baggrund end dansk' en kategorisering af patienter, der ikke passer til teknologien. Det bliver en beskrivelse af patienter, der har nogle karakteristika, der besværliggør eller forhindrer den behandling/teknologi, som personalet tilbyder og anvender. Nogle personalemedlemmer beskriver, hvordan de bruger ekstra tid på patienter med anden etnisk baggrund end dansk, hvordan de søger at give disse patienter en behandling, der er tilpasset deres særlige baggrund. Men i mange af disse forsøg ligger der samtidig et forbehold om, at det ikke er sikkert, at man lykkes nær så godt med disse patienter, netop fordi de er etniske. I kategoriseringen 'patienter med anden etnisk baggrund end dansk' ligger der dermed en potentiel mulighed for at forklare, hvorfor et patientforløb ikke lykkedes optimalt.

Den hollandske antropolog Rob van Dijk beskriver, hvordan kultur i Holland er blevet en forklaring på, at sundhedsarbejdet med etniske minoriteter ikke lykkes (1998). At der er en, om ikke andet så implicit, forståelse af dette forhold i felten, kan ses i det svar, jeg fik fra en psykiatrisk overlæge. Jeg spurgte ham, om det betød noget, når halvdelen af hans patienter havde en anden etnisk baggrund end dansk: „Vi forsøger at give alle samme gode behandling. Eller i hvert fald den samme behandling – så må andre vurdere, om den er god.“ Oplevelsen af denne patientgruppe som noget særligt besværligt eller anderledes bliver også bekræftet i fx undervisningsforløb om den etniske eller muslimske patient på hospitalerne – og i projekter som mit, der sætter fokus på denne patientgruppe. Afdelingernes behandlingstilbud, deres sociale teknologier, er med til at definere nogle patienter som rigtige patienter, der hører til, og andre patienter som nogen, der er vanskelige, som ikke passer ind, og som dermed udfordrer disse teknologier.

Man kan påpege, at psykiatrien mangler at få inkorporeret tilgange i deres sociale teknologi, der gør det muligt at behandle de patienter, som nu bliver opfattet som havende en anden etnisk baggrund end dansk. Med reference tilbage til Mohammed og Ali kan man pege på, at dette blandt andet bør indeholde en mere systematisk og hyppig brug af tolk, en opmærksomhed omkring, hvordan man kan etablere en behandlingsalliance, når de almindelige tilgange og teknikker ikke virker, hvilken rolle personalets egne kategoriseringer af patienterne spiller, og en mere relationel kulturopfattelse, hvor patienternes egne kulturelle normer og værdier kommer til at tegne billedet af deres kultur frem for essentialistisk viden om kulturer generelt.

Der er dog også et andet forhold, der spiller ind for at forstå, hvordan etnicitet og vanskelighed spiller sammen, nemlig hvordan man i psykiatrien opfatter relationen mellem kultur og sygdom. Det følgende afsnit beskriver denne rela-

tion og viser, hvordan den er med til at fastholde de patienter, der er blevet kategoriseret som etniske eller kulturelle, i en position som vanskelige.

## Relationen mellem kultur og sygdom

I et interview med en psykiater spurgte jeg, hvordan hun mente, relationen mellem kultur og sygdom var. Hun svarede lidt forundret, at hun selvfølgelig delte det synspunkt, at kultur er patoplastisk, og at biologien er patogenetisk. Disse begreber, patoplastisk og patogenetisk, og denne forståelse genfinder man i megen psykiatrisk litteratur omkring dette forhold (se fx Kristensen & Ali 2000; Nørregaard 2002), og de udgør som sådan psykiatriens officielle forståelse af dette forhold. Patogenetisk henviser til den egentlige årsag til sygdom, hvad der skaber den. Patoplastisk henviser til, hvordan sygdomsudtrykket bliver formet. I moderne psykiatri menes både skizofreni og affektive sygdomme at skyldes en biologisk sårbarhed, og dermed, at den egentlige årsag til sygdommen (patogenese) er biologisk (se Parnas 2000:350). Patoplastik har at gøre med den aktuelle manifestation af symptomer, fx hvad ens hallucinationer handler om, eller hvordan man kommunikerer oplevelsen af ikke at leve i den samme verden som andre mennesker (Littlewood & Dein 2000:4-5).

I litteraturen findes der forskellige illustrative metaforer til at anskueliggøre denne relation.<sup>8</sup> Psykiateren Christian Nørregaard skriver således: „En metafor herfor kunne være glasuren (dvs. det eksotiske syndrom), som dækker kagen (dvs. den egentlige sygdom, fx skizofreni)“ (2002:204; parenteser i original). Det eksotiske syndrom er det kulturelle udtryk, som sygdommen får, og kultur bliver altså her lignet med glasur. Antropologen Roland Littlewood og hans kollega Simon Dein skriver:

... den stadig gældende model for psykisk sygdom [...] kan beskrives som lignende en russisk dukke: De essentielle biologiske determinanter, der specificerer en sygdom, er omringet af en serie forvirrende kulturelle og idiosynkratiske lag, som man bliver nødt til at fjerne i den diagnostiske proces for at afsløre den sande sygdom (Littlewood & Dein 2000:6-7; min oversættelse, KJS).


Denne opfattelse af forholdet mellem kultur og psykisk sygdom er lige så gammel som interessen for psykiske sygdom i fremmede lande og eksotiske kulturer (Littlewood & Dein 2000). I et af de første essays inden for dette område skrev den tyske psykiater Emil Kraepelin i 1904 – efter et besøg på Java:

... der er på nuværende tidspunkt ikke nogen overbevisende grund til at antage, at de indfødte på Java lider af nye og ukendte former for sindssygdomme [...] På den anden side, så undergår de sygdomme, som vi er bekendte med, forandringer på

Java, som vi med nogen ret kan tilskrive patienternes racemæssige karakteristika. [...] Hvis racemæssige karakteristika bliver reflekteret i en nations religion og traditioner, i dens spirituelle og kunstneriske præstationer, i dens politiske aktivitet og historiske udvikling, så må de også komme til udtryk i de psykiske sygdommes hyppigheden og kliniske udtryk (Kraepelin 2000:41; min oversættelse, KJS).

Selv om Kraepelin her bruger betegnelsen race om det fænomen, der adskiller de forskellige mennesker på jorden, er adskillelsen mellem den generelle sygdom og den racemæssige eller kulturelle formning af sygdommen også tydelig. Fra et medicinsk antropologisk synspunkt er dette skel mellem kultur og sygdom slående: Psykiateren mener, at noget af det, som patienten beretter om og oplever, er kultur, og andet er sygdom. Kultur bliver dermed noget, der forstyrrer billedet, og noget, der skal fjernes for at afsløre 'den sande sygdom' nedenunder (Littlewood & Dein 2000:8-9). Som en modsætning til dette er der mange eksempler fra den medicinske antropologi, der dokumenterer, hvordan kultur og sygdom er forbundet og påvirker hinanden. Nogle af de kendteste eksempler er fra Nancy Scheper-Hughes (2001) og Arthur Kleinman (Kleinman & Kleinman 1985), der begge har beskrevet, hvordan forskellige kulturelle praksisser kan fremkalde psykisk sygdom, hvorfor de psykiatriske symptomer ikke kan forstås uden reference til de kulturelle fællesskaber, som de forekommer i. Antropologerne Steffen og Jessen har en tilsvarende konklusion: „Det er først, når sygdommen spejles i den sociale og kulturelle virkelighed, den optræder i, at et meningsfuldt mønster træder frem“ (2002:25).

Ud fra et antropologisk perspektiv er antagelsen om adskillelsen mellem kultur og psykisk sygdom således ikke valid. Det er interessant at bemærke, at selv om man i psykiatrien i princippet mener, at der er en 'rigtig' sygdom neden under kulturen, kan man i praksis have svært ved at blive enige om, hvad det er for en sygdom. Som et illustrativt eksempel på de problemer, som anvendelsen af denne model giver i praksis, vil jeg referere til den malaysiske sygdom 'amok'. Amok er en lidelse, hvor et menneske pludselig bliver meget aggressivt, løber omkring og råber og slår, ofte angriber andre mennesker voldsomt og er fuldstændig umuligt at få beroliget. Ofte ender et anfald med, at personen løber ud i skoven og ikke kommer tilbage. Forsøg på at finde frem til den underliggende sygdom har udmøntet sig i følgende liste af forslag: epilepsi, malaria, kroniske cerebrale infektioner, forgiftning, hashindtagelse, alkoholindtagelse, en primitiv udladningsreaktion (svarende til affektreaktioner hos psykopater), delirium, agiteret depression, mani, akutte angstreaktioner, akutte katastrofereaktioner, hysteri og frygt (Reisby 1985:605-6). Så selv om modellen med at skelne mellem en sygdomskerne og en omkringliggende kultur kan virke teoretisk fornuftig ud fra psykiatriens sygdomsforståelse, giver den i praksis store problemer.



Tendensen mod, at kultur er noget, som kan og skal fjernes for at afdække den egentlige sygdom, har også nogle andre grundlæggende og problematiske konsekvenser. Et problem er, at den etniske patients udsagn om sygdom og liv kan blive opfattet som besværlige – kulturen forstyrrer billedet. Et andet problem er, at det er en opgave, som aldrig vil lykkes. Fordi kultur er en integreret del af næsten alle oplevelser af og udtryk for sygdom for patient og behandler såvel som for den menneskelig væren generelt, kan den ikke fjernes. Mennesker findes ikke uden kultur (Hastrup 2004). Men den psykiatriske forståelse af denne relation kan fange personalet i en fortsat kamp for at komme ned under kulturen, hvilket fastholder den etniske patient som en problempatient.


Hvis vi vender tilbage til Muhammed og Ali, så kan vi se, at personalets tilskrivning af kulturel anderledeshed blev en komplicerende faktor i nogle allerede komplicerede forløb. De to blev defineret som problematiske og deres kultur som en del af dette problem. På grund af personalets forsøg på at kunne adskille, hvad der er kultur, og hvad der er sygdom, blev personalet engageret i et fortsat forsøg på at komme bag om eller ned under deres kultur. Dette ses fx i personalets forsøg på gennem deres mappe om Afghanistan at finde ud af, om det var Alis kultur eller hans sygdom, der gjorde, at han afviste kontakt. Da man ikke kan lave dette skel, så vil Muhammed og Ali sandsynligvis fortsætte deres karrierer som vanskelige patienter.

Den forståelse af behandling, som normalt er styrende for kontakten mellem patient og personale (behandlingsalliancen), er i forhold til disse patienter brudt sammen, og det er i personalets søgen efter noget andet, at kultur bliver bragt på banen. Kultur bliver som sådan en mulighed for at udtrykke et hul i den professionelle logik i faglige termer, og den bliver en metafor for et sammenbrud i den almindelige behandlingstilgang. Kultur, i den form og forståelse som anvendes i psykiatrien, synes dog ikke at forløse dette sammenbrud. Som eksemplerne ovenfor viser, bliver patienterne ikke hjulpet af, at kultur bliver bragt i spil.

I en artikel omkring aids-forskning i Afrika påpeger Packard og Epstein, at kultur bruges til at forklare det ellers uforklarlige smitemønster, som man finder i Afrika. De påpeger ligeledes, at der er en tendens til, at kultur, når det bruges på denne måde, bliver dekontekstualiseret. Man tager små kulturelle bidder og præsenterer som forklaring, men ignorerer den sociale, politiske, økonomiske, historiske og kulturelle kontekst, som bidderne er taget fra (1991). Dette er helt parallelt til den måde, vi ser kultur blive brugt på inden for psykiatrien. Der er altså ikke tale om et særligt psykiatrisk fænomen, men tilsyneladende om en mere generel problematik i krydsfeltet mellem medicin og antropologi.

Ud fra et antropologisk perspektiv vil anbefalingen traditionelt være en integreret tilgang, hvor man undersøger samspillet mellem kultur og sygdom. Dette vil





give personalet vigtige informationer omkring patienterne og deres oplevelse af den sygdom, som de lider af (se fx Kleinman 1977; Kleinman & Kleinman 1985). Men i modsætning til denne antagelse om, at patienternes kulturelle baggrund generelt spiller ind på det kliniske møde, viser min diskussion, at kultur ikke som sådan er et generelt forhold ved patienten med anden etnisk baggrund end dansk, men snarere er knyttet til et kompliceret samspil mellem sygdomsopfattelser, patientens identitet og den institutionelle ramme. Patienter, som er bedre tilpasset det psykiatriske behandlingstilbud, vækker ikke samme kulturelle undren på trods af samme etniske baggrund. Hos dem er der ikke så megen tvivl om sygdom og behandling.

Dermed bliver det tydeligt, at dette forhold ved psykiatriens egen kultur – dvs. den betydning, som man på afdelingerne tillægger de etniske patienter og deres anderledes baggrund – er helt centralt for at forstå, hvordan et givent kulturmøde forløber. Bliver den etniske patient opfattet som en, der passer til psykiatrien, en, som man kan hjælpe, så bliver hans anderledes kulturelle baggrund ikke et problem; som regel vil han slet ikke blive beskrevet som en patient med anden etnisk baggrund end dansk. Modsat gælder det for en patient, som ikke ønsker eller formår at indpasse sig under psykiatriens rammer. Denne patient vil blive opfattet som vanskelig, og vedkommendes kultur vil blive en mulig forklaring på disse vanskeligheder.

Vender vi tilbage til kulturbegreberne fra første del af denne artikel, kan vi også se, at en anden dimension af dette problem er, at personalet primært anvender et essentialistisk kulturbegreb (rent fysisk manifesteret i Afghanistan-mappen), der dels fokuserer på kultur som noget givet, stabilt og fælles for hele etniske grupper, og som dels lukker af for en opmærksomhed omkring psykiatriens kultur og dennes betydning for mødet med den etniske patient.

## Konklusion

Denne artikel har vist, at den betydning, som psykiatrisk personale tillægger patienter med anden etnisk baggrund end dansk, har en afgørende betydning for, hvordan mødet mellem disse patienter og det psykiatriske behandlingssystem spænder af. Diskussionen er dels blevet ført fra et kulturteoretisk synspunkt, hvor jeg har argumenteret for, at opfattes kultur som et relationelt fænomen, så bliver man nødt til at medtænke begge sider i et kulturmøde. Psykiatriens kultur spiller en vigtig rolle for den måde, hvorpå den etniske patients kultur bliver italesat og bragt i spil på de psykiatriske afdelinger.

I forhold til psykiatrien konkret har artiklen vist, hvordan patienters anderledes etniske baggrund bliver en mulig forklaring på en vanskelig relation mellem

patienten og personalet. Denne vanskelighed kan findes på flere niveauer – dels i forhold til, om psykiatrien har behandlingstilbud, der kan rumme denne gruppe, og dels i forhold til, hvordan patienternes kultur og sygdom tænkes at spille sammen. Artiklen peger dermed på, at kulturmødet skal placeres i en kontekst for at kunne forstås. Psykiatrien er nemlig med til at bestemme, hvilke patienter der bliver opfattet som etniske eller kulturelle, og spiller dermed en central rolle i forhold til det kulturmøde, der finder sted på afdelingerne.




## Noter

1. Denne artikel bygger på en række kapitler fra min ph.d.-afhandling (Johansen 2006), særligt kapitel 3, 6 og 8.
2. I psykiatrien differentieres der ikke mellem etnicitet og kultur, og begge begreber bruges af personalet.
3. Sidste del af eksemplet optræder i Jacobsen og Johansen (2002:40).
4. En 'behandlingsrelation' er et psykiatrisk begreb, der bruges til at beskrive en relation mellem patient og personale, hvor patienten anerkender at være syg, og at personalets behandling kan hjælpe.
5. Skizofreni er en alvorligere sindssygdom end en personlighedsforstyrrelse. Der foregår en løbende diskussion inden for psykiatrien om, hvorvidt mennesker med en personlighedsforstyrrelse overhovedet hører til i psykiatrien, eller om de skal tilknyttes andre former for behandling, fx pædagogisk eller social behandling. Når personalet diskuterer, om en patients diagnose er skizofreni eller personlighedsforstyrrelse, er det også en diskussion om, hvorvidt patienten overhovedet hører til hos dem, og om vedkommende har et krav på at blive behandlet af dem.
6. I praksis er der et vist sammenfald mellem symptomerne på disse forskellige lidelser og problemer, der kan forklare disse overvejelser.
7. Skizofreni er en sindssygdom, hvor ens opfattelse af virkeligheden er ændret. Symptomer på sygdommen kan være hallucinationer, storhedsforestillinger og forfølgelsesforestillinger. Patienter kan have perioder, hvor disse symptomer er fraværende, og perioder, hvor de er til stede. Når symptomerne er til stede, siger man, at patienten er psykotisk. Patienter med mani er i et meget løftet stemningsleje, som regel overdrevent glade og positive, de har påfaldende meget energi og er ofte grænseløse i deres opfindsomhed, initiativ og kontakt med andre mennesker. I praksis kan disse to patientgrupper ligne hinanden, selv om det er to forskellige sygdomme, og der er en del lighedspunkter i behandlingen.
8. Der findes i psykiatrien også mere komplekse modeller vedrørende samspillet mellem sygdom og kultur (se fx Kirmayer 2004; Engel 1980). Det er dog sjældent, at det er disse modeller, der refereres til i praksis.

## Litteratur

- Barfod, Anita  
1996 Sindslidende indvandrere og flygtninge. Rapport over en undersøgelse om behandlingstilbud i Danmark. København: Socialt Udviklingscenter (SUS).
- Barrett, Robert  
1996 The Psychiatric Team and the Social Definition of Schizophrenia. Cambridge: Cambridge University Press.
- Engel, George L.  
1980 The Clinical Application of the Biopsychosocial Model. American Journal of Psychiatry 137(5):535-44.
- Eriksen, Thomas Hylland  
1994 Det tabte kulturelle øyrike. I: Thomas Hylland Eriksen: Kulturelle veikryss. Essays om kreolisering. Oslo: Universitetsforlaget.
- Fischel, Lisa  
1992 Kulturens klamme hånd: om mødet mellem flygtninge og de offentlige systemer i Danmark. I: Esther Fihl & Jens Pinholt (red.): Livsformer og kultur. København: Akademisk Forlag.
- Hastrup, Kirsten  
2004 Kultur: Det fleksible fællesskab. Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Jacobsen, Charlotte Bredahl & Katrine Schepelern Johansen  
2002 Kulturmøde i psykiatrien. Roskilde: Sct. Hans Hospital, H:S.
- Johansen, Katrine Schepelern  
2006 Kultur og psykiatri. En antropologi om transkulturel psykiatri på danske hospitaler. Ph.d.-rækken nr. 37. København: Institut for Antropologi.
- Jordan, Ann T.  
1994 Organizational Culture: The Anthropological Approach. NAPA Bulletin 14:3-16.
- Järvinen, Margaretha & Nanna Mik-Meyer  
2003 At skabe en klient. Institutionelle identiteter i socialt arbejde. København: Hans Reitzels Forlag.
- Jöhncke, Steffen  
1995 Hvis kultur? Politik og praksis i indsatsen for hiv-smittede udlændinge i Danmark. København: HIV-Danmark.
- Jöhncke, Steffen, Mette Nordahl Svendsen & Susan Reynolds Whyte  
2004 Løsningsmodeller. Sociale teknologier som antropologisk arbejdsfelt. I: Kirsten Hastrup (red.): Viden om verden. København: Hans Reitzels Forlag.
- Kirmayer, Lawrence M.  
2004 The Cultural Diversity of Healing: Meaning, Metaphor and Mechanism. British Medical Bulletin 69:33-48.
- Kleinman, Arthur  
1977 Depression, Somatization and the "New Cross-Cultural Psychiatry". Social Science and Medicine 11:3-12.

- Kleinman, Arthur & Joan Kleinman  
1985 Somatization. The Interconnections in Chinese Society among Culture, Depressive Experience and the Meaning of Pain. I: Arthur Kleinman & Byron Good (eds.): Culture and Depression. Studies in the Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder. Berkeley: University of California Press.
- Kraepelin, Emil  
2000 [1904] Comparative Psychiatry. I: Roland Littlewood & Simon Dein (eds.): Cultural Psychiatry and Medical Anthropology. An Introduction and Reader. London: The Athlone Press.
- Kramp, Peter & Gorm Gabrielsen  
2001 Retspsykiatri i H:S – en spørgeskemaundersøgelse. København: Hovedstadens Sygehusfællesskab.
- Kristensen, Majken & Fatuma Ali  
2000 Transkulturel psykiatri. I: Ralf Hemmingsen, Josef Parnas, Anette Gjerris, Per Kragh-Sørensen & Niels Reisby (red.): Klinisk psykiatri. København: Munksgaard Danmark.
- Liep, John & Karen Fog Olwig  
1994 Kulturel kompleksitet. I: John Liep & Karen Fog Olwig (red.): Komplekse liv. Kulturel mangfoldighed i Danmark. København: Akademisk Forlag.
- Littlewood, Roland & Simon Dein  
2000 Introduction. I: Roland Littlewood & Simon Dein (eds.): Cultural Psychiatry and Medical Anthropology. An Introduction and Reader. London: The Athlone Press.
- Nørregaard, Christian  
2002 Kulturbundne syndromer, somatoforme tilstande, dissociation og angst. I: Francisco Alberdi, Christian Nørregaard, Marianne Kastrup & Majken Kristensen (red.): Transkulturel psykiatri. København: Hans Reitzels Forlag.
- Packard, Randall M. & Paul Epstein  
1991 Epidemiologists, Social Scientists, and the Structure of Medical Research on AIDS in Africa. *Social Science and Medicine* 33(7):771-94.
- Parnas Josef  
2000 Det skizofrene spektrum. I: Ralf Hemmingsen, Josef Parnas, Anette Gjerris, Per Kragh-Sørensen & Niels Reisby (red.): Klinisk Psykiatri. København: Munksgaard Danmark.
- Reisby, Niels  
1985 Transkulturel psykiatri (etnopsykiatri). I: Josef Welner, Niels Reisby, Villads Lunn, Ole Rafaelsen & Fini Schulsinger (red.): Psykiatri – en tekstbog. København: Foreningen af danske lægestuderendes forlag.
- Sahlins, Marshall  
1999 Two or Three Things that I Know about Culture. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 5(3):399-421.
- Sampson, Steven  
1996 Why do Bosnian Kids Piss on the Floor? *Anthropology in Action* 3(1):17-21.
- Scheper-Hughes, Nancy  
2001 Saints, Scholars, and Schizophrenics. *Mental Illness in Rural Ireland*. Berkeley: University of California Press.



Steffen, Vibeke & Hanne Jessen

2002 Kultur og sygdom – fra klassifikatorisk orden til kulturel kompleksitet. I:  
Francisco Alberdi, Christian Nørregaard, Marianne Kastrup & Majken  
Kristensen (red.): Transkulturel psykiatri. København: Hans Reitzels Forlag.

van Dijk, Rob

1998 Culture as Excuse: The Failures of Health Care to Migrants in the Netherlands. I:  
Sjaak van der Geest & Adri. Rienks (eds.): The Art of Medical Anthropology.  
Readings. Amsterdam: Het Spinhuis Publishers.

Wright, Susan

1998 The Politicisation of 'Culture'. Anthropology Today 14(1):7-15.




## POSITION I

# DIALOGENS UDFORDRINGER

ANITA HOLM RIIS

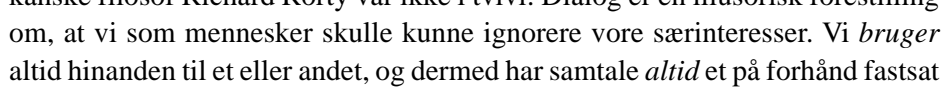
Ordet „dialog’ bliver ofte brugt til at signalere imødekommenhed, når en konflikt har gjort det nødvendigt at tale sammen. I forbindelse med Muhammedkrisen blev det fx flittigt anvendt af dem, som ønskede en forsoning. Set fra et bestemt hermeneutisk perspektiv er dialogen dog ikke bare forbundet med det at tale sammen. Begrebet dækker over en ganske *særlig* samtaleform, som ikke uden videre indfinder sig. I Hans-Georg Gadamers filosofiske hermeneutik finder man en række overvejelser, der knytter sig til dette særlige dialogbegreb. Skal man undgå at opbygge barrierer imellem det, vi i daglig tale kalder ‘kulturer’, rummer dette begreb om dialog stof til eftertanke. Uagtet kulturbegrebets kompleksitet anvendes ‘kultur’ ofte som en betegnelse for det, vi erfarer som anderledes eller forskelligt fra det, vi selv repræsenterer. Denne erfaring ændres netop gennem dialogen, således at vi ikke længere kan tale entydigt om ‘dit’ og ‘mit’.

For at kunne indlede en dialog må vi først og fremmest have en fælles sag. Sagen – altså det, dialogen handler om – er et vigtigt fikspunkt for de talende parter. Derfor er det afgørende, at parterne faktisk også taler om det samme. Vi kender alle de situationer, hvor en samtale mislykkes, fordi vi uden at være klar over det taler om noget helt forskelligt. Vi har forsøgt at få svar på helt forskellige spørgsmål, vore respektive interesser har været forskellige. Gadamer påpeger netop, at den fælles interesse i en given sag altid udspringer af et mere eller mindre eksplicit stillet spørgsmål, som de talende parter forenes om og i. Tanken er den, at vi egentlig kun taler rigtigt sammen, når den sag, vi taler om, udspringer af interesse for det samme spørgsmål. Den type situationer, hvor samtalen ‘går skævt’, vil kunne forklares under henvisning til, at de talende parter ikke har en fælles sag. Måske taler de om to forskellige ting uden at være klar over det, eller måske er en af parterne styret af interesser, som gør det uklart, hvad sagen egentlig går ud på. Derfor er åbenhed en helt afgørende forudsætning for dialog (Riis 2006).



Åbenhed handler dog ikke bare om, at vi kender til hinandens forudsætninger. Den hænger basalt set sammen med det at være villig til at revidere sine antagelser. Gadamer taler om „at sætte sine fordomme på spil“ (2004:285). Møder vi hinanden med kun det formål at overtale den anden til at se sagen fra ens eget ståsted, får dialogen trange kår. Er vi derimod ægte interesserede i den andens synspunkter, kan en udveksling begynde. Gadammers tænkemåde er gennemført dynamisk. Dialog handler om at være både lyttende og bidragende. En af hans pointer er, at *begge* parter forvandles i dialogen: „At komme til forståelse i samtalen er ikke blot at spille sig ud og at sætte sit eget standpunkt igennem, men en forvandling hen imod det fælles, hvor man ikke forbliver, hvad man var“ (op.cit.359).


For at dialogen kan udfolde sig åbent, må man endvidere være opmærksom på følgende: Dialogen lever af ikke at være en styret proces. Vores fikspunkt er alene den fælles sag, og denne sag kan belyses ud fra alle tænkelige relevante bidrag. Og det kan ikke afgøres på forhånd, hvad der er relevant. Det viser sig først i situationen. Det betyder også, at dialogen ikke har noget på forhånd fastsat mål, bortset fra ønsket om forståelse.



Nu kan man jo allerede her spørge, om ikke denne åbenhed bygger på en idealiseret forestilling om forholdet imellem mennesker. Den nyligt afdøde amerikanske filosof Richard Rorty var ikke i tvivl: Dialog er en illusorisk forestilling om, at vi som mennesker skulle kunne ignorere vore særinteresser. Vi *bruger* altid hinanden til et eller andet, og dermed har samtale *altid* et på forhånd fastsat mål. Denne påstand har Rorty blandt andet argumenteret for i en diskussion med Jürgen Habermas (Rorty 2000). Men argumenterne (som jeg ikke kan gå nærmere ind på her) kunne lige så godt være rettet mod Gadamer. At der er interesser på spil, når vi taler sammen, kommer vi selvfølgelig ikke udenom. Det er den måde, man *udfolder* sin interesse på, der udgør den store forskel imellem en (som hos Gadamer og Habermas) dialogisk og en (som hos Rorty) strategisk tænkemåde. Som nævnt er dialogen fokuseret på en sag, der i videst muligt omfang skal belyses med henblik på at få udfoldet en forståelse. Det betyder, at der ikke på forhånd er lagt restriktioner ned over sagen, fx i form af ting, der ikke nævnes, selv om de kunne være relevante. Magtforhold og skjulte dagsordener er eksempler på sådanne restriktioner. Det er netop Rortys overbevisning, at *enhver* samtale vil være præget af en mere eller mindre eksplicit dagsorden. Man vil noget bestemt, og man tilrettelægger sit ordvalg strategisk i forhold til dette.

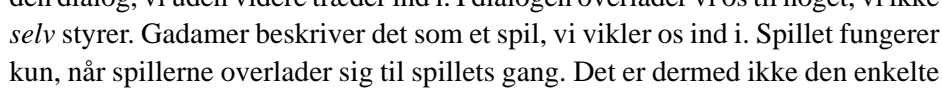
Rorty lægger sig (velvidende og fornøjet) ud med en hel filosofisk tradition. Et af de begreber, der hører den tyske filosofiske tradition til, er 'ligeværdighed'. En ægte dialog tilsidesætter sær- og magtinteresser. Den indeholder dermed også parternes evne til at udvise gensidig respekt. Men vi ved jo alle, at det i høj grad er både magt og mere eller mindre skjulte overlegenhedsfølelser, der dominerer





fx det politiske spil i dag. Så hvordan hænger det sammen? Uden at jeg her skal tage Gadamer til indtægt for følgende synspunkt, så ville mit svar være, at lige præcis fordi det ikke hænger sammen, er det vigtigt at tage dialogen alvorligt. Modstillingen mellem magt og dialog viser netop, at vi har brug for en tænkning, som bevarer vigtige grundlæggende idealer i vores samfund: ligeværd, respekt – og dialog.

For nu at vende tilbage til udgangspunktet – ønsket om at nedbryde barrierer imellem det, vi i daglig tale kalder ‘kulturer’ – så kan man naturligvis hævde, at en strategisk tænkning, hvor jeg på forhånd har en bestemt plan med den anden, kan være akkurat lige så barrierenedbrydende som en dialog – hvis jeg altså har held med at forme den anden i mit billede. Desværre er der både historisk og aktuelt masser af eksempler på, at en sådan strategi er et ‘højt spil’, som kan ende i konflikt. Det skyldes vel, at vi fundamentalt set ikke kan lide at blive manipuleret med. Og har man først haft den oplevelse, er dialog ikke nødvendigvis det første, man tænker på. Altså bliver den strategiske tænkning ikke bare et modstykke til dialogen – den direkte modarbejder den.



Muhammedkrisen viste ikke mindst, hvor svært det er at bevæge sig ind i dialogen på baggrund af en konflikt. Det kræver en overvindelse i modsætning til den dialog, vi uden videre træder ind i. I dialogen overlader vi os til noget, vi ikke *selv* styrer. Gadamer beskriver det som et spil, vi vikler os ind i. Spillet fungerer kun, når spillerne overlader sig til spillets gang. Det er dermed ikke den enkelte deltager, som sætter dagsordenen for den bevægelse, der foregår (Gadamer 2004:363). Spillet forløber som en integration, hvor vi tilpasser os hinanden. En spiller, som insisterer på at have sin egen dagsorden, ødelægger netop spillet.

Hvis vi ser på det, der foregår i Danmark, når flygtninge og indvandrere skal ‘integreres’, er der desværre mange eksempler på, at en dialogisk tænkning erstattes af en strategisk, som den Rorty taler om. For eksempel har der på det seneste været politisk fokus på at tiltrække højtuddannede udlændinge til Danmark. En hurtig undersøgelse viste dog, at mindst 323 højtuddannede indvandrere fra lande uden for EU allerede befinder sig i Danmark. De kører bus, taxa eller gør rent. Til en vis grad ligger det i vore systemer eller i det offentlige system, hvis man kan tale om et sådant, at det må være strategisk ordnet. Som sådan kan man næppe bebrejde systemet, at der ikke har været overblik over arbejdsstyrken. Alligevel er det påfaldende, at vi først interesserer os for hinanden, når vi kan *bruge* hinanden til noget. Eksemplet her viser, at man langt tidligere kunne have været opmærksom på de højtuddannede indvandreres tilstedeværelse, hvis man havde interesseret sig for dem på en anden måde: hvis man fx havde været i dialog med dem om deres baggrund, uddannelse og kompetencer. Men det kræver selvfølgelig en grundlæggende anden måde at tænke på.



## Litteratur

Gadamer, Hans Georg  
2004 Sandhed og metode. Grundtræk af en filosofisk hermeneutik. Viborg: Systime.

Riis, Anita Holm  
2006 Kulturmødets hermeneutik. Højbjerg: Forlaget Univers.

Rorty, Richard  
2000 Philosophie & die Zukunft. Frankfurt a.M.: Fischer.

## Position II

# KULTURMØDER, KULTUR OG RATIONALITET

JAKOB EGHOLM FELDT

Den nyligt afdøde amerikanske filosof Richard Rorty er næppe mest kendt som kulturfilosof, men ikke desto mindre vil jeg her forsøge at præsentere ham som sådan. Rortys filosofi fra gennembruddet i 1979 med *Philosophy and the Mirror of Nature* til det seneste værk *Philosophy as Cultural Politics* (2007) har vel tre hovedanliggender, som er: 1) Den måde, vi tænker om verden på, er ikke en refleksion af verden; 2) det er skift i vores måder at tale om verden på, som forandrer den; 3) det private og det offentlige behøver ikke reflektere hinanden. Man kan være narcissist privat, men pragmatiker offentligt. Hvor umiddelbart banale og gennemtærskede disse tanker lyder, så har Rorty gennem mere end 30 år ud fra disse forudsætninger formået at få vendt et utal af problemstillinger og dogmer i filosofien på måder, som har skabt voldsom debat.

Richard Rortys permanente arbejdsspørgsmål var: Hvordan ser tingene ud, hvis vi taler om dem på en anden måde? Dette spørgsmål ophæver jagten efter tingenes substans og retter i stedet blikket mod det, som ting bliver til og betyder, når vi taler om dem på bestemte måder. Filosofien, antropologien, litteraturvidenskaben osv. ophører således med at være analytisk og bliver i stedet for 'samtalende'. Rorty bruger 'analytisk' og 'samtalende' som et centralt filosofisk skel. I Rortys forstand betyder 'analytisk' at lede efter tingenes substans, jf. fx analytisk filosofi vs. kontinental filosofi. Kulturverdenens discipliner fletter tegn, spor, forskningshistorier, ideologier, utopier og personlige idiosyncrasier sammen til brug for den menneskelige samtale. Kulturerne, også de videnskabelige, er således i vores tjeneste, og derfor er det, vi bedriver som videnskabsmænd og -kvinder, kulturpolitik, mere end det er kulturanalyse.

Kultur mødet har efterhånden været tematiseret i mange år i kulturforskningen. Perspektivet går basalt set ud på at betragte kultur mødet som et møde mellem to eller flere forskellige ideer om, hvordan verden hænger sammen. Mødet kan naturligvis anskues ud fra en enorm variation af interesser, men præmissen er, at


i mødet eller rettere konflikten mellem 'kulturer' kan vi forstå noget fundamentalt om vores kulturelle væren i verden. For kulturmødeforskningen er kulturbegrebet af afgørende betydning. Det må principielt være umuligt at definere noget som et kulturmøde, hvis man ikke først har klarlagt, hvad en kultur er. Perspektivet, man anlægger på kultur, på kulturs betydning og placering i identitetsforholdet individuelt og kollektivt, er afgørende for, hvordan man betragter kulturmødeproblematikker både forskningsmæssigt og praktisk.

I det følgende vil jeg præsentere Richard Rortys kulturbegreber, som afviger væsentligt fra kulturanalysens forskellige kulturbegreber, idet begreberne hos Rorty betragtes som et aspekt af selvforholdet, som man kan forholde sig politisk, reflek-sivt og terapeutisk til. Rorty er med sine begreber interesseret i, hvad vi vil med at forholde os til os selv på den måde, og han vil hele tiden overveje, om det ikke ville være bedre, hvis vi så på os selv på en anden måde. Kulturbegreberne kan derfor ikke stå alene. De må hænge sammen med måder at ræsonnere på, og derfor sammenholder Rorty sine kulturbegreber med rationalitetsbegreber, uden hvilke kulturbegreberne ville være meningsløse.

## Kultur og rationalitet

Hos Rorty må man ikke tænke kulturbegreberne, før man har taget rationalitetsbegreberne med i betragtning. For måderne, hvorpå vi overvejer, hvorfor vi gør, som vi gør, udgør det ræsonnement, som gør vores kultur forståelig, selvfølgelig og naturlig. Selv det, vi ikke tænker men bare sanser som uacceptabelt, eller omvendt, familiært, er egentlig baseret på vores individuelle rationalitet og ikke på de sæt af vaner, normer og traditioner, som udgør vores kultur. Det er vores ræsonnement, som gør forhold i verden acceptable eller uacceptable, naturlige eller unaturlige, og som dermed skaber vores kulturer. Man kan indvende, at det bare *er* sådan, at den måde, vi tænker om ting på, er underlagt kulturen, og at Rorty derfor har en forkert rækkefølge i sin kulturtænkning. Rorty ville som liberal indvende, at så længe muligheden foreligger for at tænke anderledes om egen kultur, må man ansvarliggøre det enkelte individ, for deri ligger den individuelle frihed og den politiske mulighed for i fællesskab at gøre ting anderledes. Muligheden for at tænke over egen kultur og forholde sig til den pædagogisk og terapeutisk gør det mindre vigtigt, at vores måder at ræsonnere på er kulturelt prægede. Alene det at opfatte rationaliteten som kulturelt betinget er at forholde sig til et forhold, som man kunne forholde sig til på en anden måde.

Denne forholden-sig-til er Rortys selvrefleksive, selvterapeutiske udgangspunkt, der som et livsvilkår giver os muligheden for at gøre ting anderledes. Vilkåret går igennem kulturens forskellige repræsentationsniveauer fra kulturen til analysen



og redegørelsen for den. Vi kan således forholde os til vores egne ræsonnementer, vaner, normer og traditioner, og vi kan forholde os til vores forklaringer på, hvordan kulturer og kulturmøder virker i verden. Denne tankegang er udfordrende for kulturforskningen, fordi den gør konstateringen af, at vores tanker og forestillinger er underlagt en kulturel kontekst, relativt uinteressant. Dernæst ændrer den fokus fra kulturer som noget, der findes konkret i verden og kan mødes og strides med mennesker som repræsentanter, til måder at forholde sig til både sig selv og verden på, der bliver til på baggrund af individuelle og kollektive processer.

Med Rorty bliver spørgsmålene til kulturforhold diagnostiske og terapeutiske frem for redegørende og analyserende. En Rorty'sk diagnose af nutidens kulturforhold kunne lyde: Kultur, kulturmøder, kulturkonflikter er enormt eksponerede, iscenesatte, analyserede, definerede, fortalte osv. både historisk og i samtidsperspektiv; ergo har vi et problem med kultur. Terapi: Vi må se på, hvordan vi forholder os til kultur, andres, vores egen og vores iscenesættelse og analyser af den. Dernæst må vi vurdere, om det ikke ville være bedre at se på kultur på en anden måde. På den måde underminerer Rorty ideen om, at vi med vores videnskabelige artikler er ved at afdække kulturmødefænomenet som en *ding an sich* i verden, og viser os, at vi er i gang med at se på kulturen inden for vor samtids allerede herskende paradigme, nemlig som et fascinerende eller skræmmende problem. Rorty ville måske med en Nietzsche-parafrase sige, at kulturmødeproblematikken er meget tidssvarende og dermed ikke særligt reflektiv. Det tidssvarende er det forventelige, det uoriginale, som ikke peger mod noget nyt, men som befinder sig inden for det, jeg tidligere kaldte vor samtids allerede herskende paradigme.

Konkret opstiller Rorty tre forskellige kultur- og rationalitetsbegreber. Jeg vil i lyset af ovenstående redegøre for rationalitetsbegreberne først. Rorty beskriver rationalitet (1) som „... evnen til at interagere med omgivelserne ved at justere sine reaktioner i forhold til omgivelsernes påvirkninger på komplekse og nuancerede måder“ (Rorty 1998:186; min oversættelse, JF). Det er en evne, som alle levende væsener har, men mennesker er bedre til det end de fleste andre væsener. Det er en komplet værdifri evne, som ofte benævnes darwinistisk som ‘evnen til overlevelse’ eller sociologisk som ‘instrumentel rationalitet’. Denne evne har intet med rigtigt og forkert eller ‘det gode’ at gøre. Rationalitet (2) derimod er en menneskelig kapacitet. Det er en tankegang, som får os til at beskrive os selv som anderledes end andre, og som tildeler os selv værdier. Rorty skriver: „Den er distinkt, fordi den sætter andre mål end simpel overlevelse; fx kan den fortælle dig, at det ville være bedre at være død end at gøre bestemte ting“ (ibid.; min oversættelse, JF).

Rationalitet (2) etablerer værdihierarkier og kan ikke reduceres til at dreje sig om konkrete mål og midler. Denne rationalitet handler om metafysik, dvs. det,

der ligger ud over den konkrete verden og rationalitet (1). Rationalitet (3), mener Rorty, er mere eller mindre det samme som tolerance. Det handler om en evne til

... ikke at blive for forstyrret af forskelligheder fra en selv, ikke at reagere aggressivt på sådanne forskelligheder. Denne evne hænger sammen med villigheden til at ændre vaner – ikke for at få mere af det, man tidligere stræbte efter, men for at ændre sig selv og blive en anden slags person, som ønsker nogle andre ting end før (ibid.; min oversættelse, JF).

Denne rationalitetsform gør det muligt at leve sammen og løse problemer fredeligt. Den kan ses som den avancerede menneskelige overbygning på rationalitet (1) og kan fungere som en korrektion af denne. Den er nærmest metafysisk uden dog at være det i Rortys perspektiv, som helt afviser, at der findes noget meningsfuldt ud over, hvad mennesker finder på til forskellige tider.

Det er almindeligt at forbinde de tre rationaliteter til én, men det mener Rorty er en fundamental fejl. Det er således ikke sådan, at fordi mennesker har rationalitet (2), er vi bedre til rationalitet (1) end andre dyr. Det er heller ikke sådan, at mere rationalitet (1) fører til mere rationalitet (3). Når man lægger de tre rationaliteter sammen til én,

... begynder det måske at virke selvfølgelig, at mennesker, som er gode til at udstyre sig selv med tekniske hjælpemidler til at tilfredsstille deres begær, også automatisk har det rette begær – begær i overensstemmelse med fornuften – og de forventes at udvise tolerance over for dem, som har alternative ønsker, fordi de vil forstå, hvordan og hvorfor det uønskede begær blev til. Dette producerer ideen om, at det sted, hvor den meste teknologi kommer fra – Vesten – også er det sted, hvorfra man burde få sine moralske ideer og sociale dyder (Rorty 1998:187).

At det er forkert, kan man ifølge Rorty se, hvis man skiller rationalitet i tre forskellige typer.

Rorty opstiller herefter tre kulturbegreber. Kultur (1) er

... bare et sæt fælles handlingsnormer, som gør det muligt for medlemmer af et menneskeligt samfund at komme overens med hinanden og omgivelserne, så godt de nu kan (op.cit. 188; min oversættelse, JF).

Vi er alle medlemmer af mange sådanne kulturer, og denne type kultur er ikke kun noget mennesker har. Dyr i flokke har også adfærdskulturer, som hjælper dem med at være sammen. Det er en værdifri form for kultur, som ligner rationalitet (1). Kultur (2) derimod er en slags dyd. Det kan også benævnes 'højkultur', dvs. evnen til at tale sammen om kunst, kultur, politik osv. Det er noget, som man kan opnå gennem uddannelse, og som man kan associere til rationalitet (3), da det

ofte er i intellektuelle, akademiske højkulturer, at man finder den største tolerance over for forskellighed, siger Rorty (ibid.).

Den sidste kulturform (3) er resultatet af rationalitet (2). Det er

... overvindelsen af det basale, irrationelle og dyriske ved hjælp af noget universelt menneskeligt, noget, som alle personer og kulturer er mere eller mindre i stand til at anerkende og respektere (ibid.; min oversættelse, JF).

Det er historiens fremadskriden mod realiseringen af det essentielt menneskelige, eller 'det gode samfund'. Kultur (3) er en meget almen kulturforståelse, som basalt set går ud på, at kultur er det, mennesker producerer, som dyr ikke gør, og som bevæger sig mod mere og mere avancerede former. I denne kulturforms perspektiv er historiens udviklingsmål kulturens totale dominans. Det er også i denne kulturforms perspektiv muligt at tale om grader af civilisation som en modsætning til dyriskhed eller primitivitet. I Rortys perspektiv er rationalitet (2) og kultur (3) 'farlige', fordi de reducerer henholdsvis rationalitet og kultur til en og samme ting, som tilmed er en menneskelig værdi og ikke bare tilpasningsmekanismer. Det er det rationalitets- og kulturbegreb, som Europa har koloniseret det meste af verden med, og som producerer kulturmøder og -konflikter.

## Afsluttende bemærkninger

Richard Rortys kultur- og rationalitetsperspektiv er tydeligvis ikke rettet mod direkte anvendelse i antropologisk eller anden kulturforskning, men mod en filosofisk diskussion af, hvordan vi forholder os til kulturel forskellighed. Alligevel påpeger Rortys udredninger en række forhold, som er værd at overveje i kulturforskningen. Det er væsentligt, at Rorty gør opmærksom på tre overordnede kultur- og rationalitetsbegreber, som kan spille sammen på forskellige måder. Vi kan ikke definere kultur som ét 'noget' ifølge Rorty, men som tre forskellige typer af forhold: 1) en værdifri organisationsform; 2) en dyd; 3) en historisk proces. Sammenblandingen af de tre typer forhold medfører ofte en reduktion i både vores individuelle forhold til kultur og i vores akademiske ditto, som leder til det, som Rorty definerer som kultur (3) og rationalitet (2). Filosofisk og politisk anbefaler Rorty helt at afskaffe talen om kultur (3) og rationalitet (2), som han mener er ubrugelige for vores evne til at leve med forskellighed. Det er umiddelbart irrelevant for den akademiske kulturanalyse og så alligevel ikke, fordi Rortys insisteren på vigtigheden af det, vi skaber, når vi skriver, kan hjælpe os med at forholde os til, hvad det er for kultur- og rationalitetsbegreber, vi selv formidler i vores artikler og bøger.



## Litteratur

Rorty, Richard

- 1979      Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton: Princeton University Press.  
1998      Truth and Progress. Cambridge: Cambridge University Press.  
2007      Philosophy as Cultural Politics. Cambridge: Cambridge University Press.



# 'KULTUR' OG 'MØDE'

## Gensyn med amerikanske akkulturationsstudier 1936-1963


HANNE VEBER

'Kultur møde' bruges i flæng om alt fra den spanske erobring af Den Ny Verden til aktuelle fusioner mellem store virksomhedskoncerner og frustrationer omkring indvandreres finden sig til rette i modtagerlandet. Når vi forestiller os sådanne trivielle situationer, synes 'kultur møde' at udgøre en indlysende og konkret empirisk kendsgerning. Men i fald man vil studere fænomenet videnskabeligt, må begrebet om det defineres og afgrænses nogenlunde præcist. Vi må vide, hvad vi taler om, og på hvilke præmisser.

Al den stund 'kultur møder' ikke er noget nyt under solen, kunne man forvente, at der var en stor og omfattende litteratur om emnet, hvor man kunne finde definitioner og anvisninger på fænomenets udforskning. Men sådan er det ikke. Indtil for ganske nylig fandtes ingen lærebøger i analyse af 'kultur møder', og ordet kan ikke slås op i almindelige ordbøger. Selve betegnelsen 'kultur møde' er dansk, forstået på den måde, at den ikke modsvares af et parallelt koncept på de fremmedsprog (engelsk, tysk, fransk, spansk), der globalt set ligger vort eget nærmest. Det betyder naturligvis ikke, at interessen for fænomenet er rent dansk. Problematikker, som rummes under kultur mødekonceptet, har været udforsket i andre sammenhænge og under andre betegnelser, hvor de mest gængse i den angelsaksiske sprogbrug har været *acculturation*, *cultural contact* eller *cultural contact and change*. Man kan spørge sig, om denne begrebspluralisme hænger sammen med, at 'kultur møde' betegner fænomener, som er svære at stille skarpt på, fordi de begreber, vi 'ser' dem med, forskyder perspektivet ud af fokus. Handler kultur møde fx om en art individuel kulturel socialiseringsproces, hvilket er det, nogen lægger i 'akkulturation', eller handler det om pragmatiske ændringer af kollektive normer og betydningsstrukturer affødt af vedvarende kontakt med noget fremmed, eller handler det snarere om en bevidst tilstræbt betoning af 'de andres' måder at agere på? Eller noget helt fjerde? Og taler vi om et møde mellem lige eller ulige parter?

*Tidsskriftet Antropologi nr. 56, 2007*


57



For at skyde sig ind på dette diffuse felt skal vi i det følgende se på, hvordan kultur møder er blevet studeret og søgt begrebsligt præciseret i de såkaldte akkulturationsstudier, som blev udviklet i amerikansk antropologi i årtierne før og lige efter 2. Verdenskrig. Ideen var grundlæggende at forstå mekanismerne i kulturel ændring i forhold til et kulturbegreb, som så kultur som en monolitisk enhed af perceptionsstrukturer, forklaringsmodeller, adfærd og tilbøjeligheder, som givne befolkninger kollektivt ansås for udstyret med. 'Kultur' blev hermed noget, der eksisterer i flertal – enheder, som hver især er territorialt funderede og modsvares af et samfund, et sprog og et folk, som 'bærer' kulturen. Set ud fra dette kulturbegreb rummer verden altså en flerhed af kulturer, som er forskellige og i princippet lige værdige og lige gode og fordrer forståelse hver især på deres egne præmisser. Dette kulturrelativistiske syn var blevet til dels på basis af det 19. århundredes europæiske nationalromantiske bølge og dels som en reaktion, anført af amerikansk antropologis 'grand old man', Franz Boas,<sup>1</sup> mod evolutionstænkningens hierarkiske, og racistiske, kultursyn. Her havde man set kultur som noget, forskellige grupper af mennesker besidder i varierende grader – med de 'mest kultiverede' øverst på udviklingens rangstige og de 'mindre kultiverede' ordnede på forskellige trin nedefter. Med det ny relativistiske kulturbegreb i baghovedet blev det nærliggende at anskue forskellige fænomener, der førhen var blevet set som kulturhistoriske eller civilisationshistoriske evolutionsspørgsmål, som noget, der handlede om møder mellem ligeværdige kulturer.<sup>2</sup> Denne i nutidens øjne *altmodische* – men i det tidlige 1900-tal radikalt revolutionerende – forestilling om kultur, blev således den logiske forudsætning for ideen om kontakter eller 'møder' mellem folk med forskellige kulturelle baggrunde som et særligt undersøgelsesfelt.

En forudsætning for at undersøge kultur møder i denne forstand var, at de kulturer, som mødtes, var kendte og beskrevne.<sup>3</sup> Egentlige kultur mødestudier kom således først i stand, samtidig med eller efter at en metode til systematiske kulturbeskrivelser, etnografier, var blevet udviklet. Det var primært antropologer – eller etnologer, som de dengang hed i europæiske forskermiljøer – der undersøgte og beskrev de fremmede kulturer, som 'mødtes' med hinanden eller, oftere, med den vestlige kultur. Derfor var det antropologer, som i første omgang kom til at tegne den forskning, der fokuserede på kultur møder. Men også inden for andre humanistiske og samfundsvidenskabelige discipliner, ikke mindst inden for sociologi og psykologi, sporedes tidligt en tydelig interesse for studier af kultur mødefænomener (Broom et al. 1954:973).


Fremstillingen i det følgende forholder sig til de kultur mødestudier, som blev foretaget inden for amerikansk antropologi i første halvdel af 1900-tallet, og som eksplicit satte mødet mellem kulturer i fokus under betegnelser som 'akkulturation', *cultural contact* eller *cultural contact and change*.<sup>4</sup> Af pladshensyn vil



de britiske studier på feltet ikke blive inddraget – ikke fordi de er uinteressante, for det er de langtfra – men fordi det er de amerikanske akkulturationsstudier, der primært har tegnet feltet som et kulturmødeteoretisk projekt. Det hænger formentlig sammen med det faktum, at fikspunktet i amerikansk antropologi primært har været og fortsat er kultur, hvor britisk antropologi generelt kendetegnes ved et vægtigt fokus på det sociale. I både de amerikanske akkulturationsstudier og de britiske studier af *culture contact*, som tog form i første halvdel af 1900-tallet, stod ideen om ‘kulturmøde’ imidlertid centralt.


Det er fra akkulturationsstudierne, der har været hentet stof til en af de få ældre danske redegørelser for kulturmødebegrebet, der er tilgængelige. Den står at læse i professor Johannes Nicolaisens bog fra 1963 om hovedtræk i antropologiens historie. I et kapitel med overskriften „Kulturmøde og anvendt etnologi“<sup>5</sup> fastslår han, at „et møde mellem kulturer og en deraf følgende ændring i en kultur er en normal situation ... men ... den ene kultur vil være i udpræget grad givende, den anden modtagende“ (op.cit. 249). Han gør det også klart, at „kulturkontakt er kulturudveksling“, og udveksling af kulturelementer er foregået til alle tider alle steder, utilsigtet eller med fuldt overlæg (op.cit. 275). Nicolaisen betegner siden hen studier af kulturmøder som ‘akkulturationsstudier’, og det er fra disse, han hentede sit stof. Skiftet afspejler den engelske sprogbrug på feltet. I Danmarks Nationalleksikon (*Den Store Danske Encyklopædi*, Gyldendal 1994) indgår opslaget „akkulturation“, der forklares som „den kulturelle forandringsproces, der sættes i gang, når to grupper med forskellig kulturbaggrund er i stadig kontakt med hinanden“ (vol. I). Ordet ‘kulturmøde’ indgår ikke.

I det følgende skal vi se nærmere på de amerikanske akkulturationsstudier, ikke blot fordi de har en åbenbar idéhistorisk interesse, men fordi et tilbageblik på en forgangen tids akkulturationsstudier kan bidrage til at klargøre implikationerne af nogle af de anvendelser af kulturmødebegrebet, vi støder på i den ny kultur-mødeforskning, som synes under udvikling, men som i øvrigt ikke skal berøres i detaljer her.<sup>6</sup> Indledningsvis skal jeg opridse nogle hovedtræk i de amerikanske akkulturationsstudiers bestræbelser på at etablere et forskningsfelt omkring kultur-mødefænomener, og jeg skal redegøre for, hvilke centrale analytiske problemer der udkrystalliseredes i forløbet. Fremstillingen baseres på et udvalg af publicerede tekster, hvor forskerne eksplicit afgrænsede og definerede deres felt og formulerede deres centrale teoretiske og metodologiske spørgsmål.<sup>7</sup> Vi skal derefter se på, hvad det var for analytiske og metodologiske problemer, de selv syntes, de havde. Af hensyn til fremstillingens læselighed refererer ordet ‘Kultur’ (skrevet med stort ‘K’) i det følgende til ‘Kultur’ i den kulturelrelativistiske forstand, som akkulturationsstudierne opererede med, men som viser sig også at genfindes i nyere, populære eller undervisningsrettede, redegørelser for kultur-mødefæno-




menet. Ordet skrives med stort og uden anførselstegn og uden, at det idelig bliver kvalificeret som 'kultur i kulturel relativistisk forstand' eller 'kultur som enhedsforestilling'. Det betyder ikke, at forfatteren finder denne forståelse af 'Kultur' rigtig eller sand, ligesom den ikke svarer til aktuelle forståelser af kulturbegrebet i antropologien og (andre) humanistiske forskningsmiljøer.

### Amerikanske akkulturationsstudier anno 1936 - kulturændringernes dynamik i fokus




I begyndelsen af 1930'erne søgte amerikanske antropologer nye veje, der rakte ud over både boasianernes indelukkede (teoretisk begrænsede) historiske partikularisme, der kendetegnede såvel store dele af den tids amerikanske antropologi som den dengang helt moderne (men ahistoriske) Durkheim-inspirerede struktur-funktionalisme, som var populær i europæiske fagmiljøer. Antropologerne befandt sig i en tid præget af voldsomme omvæltninger både i deres egne samfund og i de fremmede samfund, de arbejdede i. De var optaget af at forstå disse ændringsprocesser. Det var blevet klart, at det europæiske og amerikanske herredømme over ikke-europæiske befolkninger i oversøiske såvel som mere nære områder ikke nødvendigvis var nogen velsignelse for nogen af parterne. Ralph Linton, Boas' efterfølger som professor ved Columbia University, udtrykte sin bekymring således:



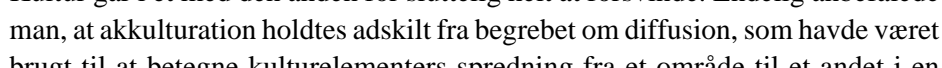
Efterhånden som 'de hvides' dominans verden over svækkes, bliver de direkte og magtbetonede metoder, som europæerne hidtil har benyttet i deres omgang med andre grupper, mindre effektive og mere farlige for brugerne selv. Der er et indlysende behov for ny teknikker og eksakt viden, på basis af hvilken udviklingen af disse teknikker kan baseres (1963:vii).

I USA havde en evalueringsrapport fra det velrenommerede Brookings Institute i Washington i 1928 godtgjort, at landets mangeårige repressive assimilationspolitik over for de amerikanske indianere var slået fejl (se Nash 1988:265). I Afrika stod det på samme måde klart, at racismen i de europæiske kolonimagters politik sammen med en begyndende industrialisering ikke alene førte til store ændringer, men også til alvorlige konflikter. Der var således hele vejen rundt klare behov for systematisk viden om, hvad der i grunden afstedkom de ny og markante brudflader. Det amerikanske Social Science Research Council finansierede i 1930 et syvårigt forskningsprojekt om akkulturation på landets indianerreservater, og siden kom der andre offentlige midler til projektet fra Federal Works Progress Administration (Linton 1963:v). Andre forskningsprojekter af tilsvarende tilsnit blev sat i gang i andre sammenhænge i samme årti.






I et forsøg på at samle de mange spredte tiltag og formulere et konsistent forskningsprogram om de forskelligartede ‘møder mellem Kulturer’ (som man begrebsliggjorde fænomenet) og de kulturelle ændringer eller former for akkulturation, de afstedkom, nedsatte landets Social Science Research Council i 1935 en komite bestående af antropologerne Melville J. Herskovits, Ralph Linton og Robert Redfield. Komiteen skulle „analysere det arbejde på feltet, som allerede forelå, undersøge, hvad begrebet akkulturation indebar, samt udforske nye ledetråde for videre studier“. Komiteen kom året efter med et såkaldt „Memorandum til studiet af akkulturation“, som foreslog følgende definition af begrebet:

Akkulturation betegner fænomener, som følger af vedvarende og direkte kontakt mellem grupper af individer med forskellige kulturer, hvor den ene eller begge gruppers oprindelige kulturmønstre efterfølgende ændres<sup>8</sup> (Redfield et al. 1936:149).





Definitionen var ledsaget af en note, hvoraf fremgik, at akkulturation må skelnes fra kulturændring som et generelt begreb i kulturhistorisk forstand, hvor akkulturation blot er én af de mange former for ændringer, det dækker. Ligeledes må skelnes mellem akkulturation og assimilation, hvor assimilation i visse tilfælde betegner en slutfase i en lang akkulturationsproces, som ender med, at den ene Kultur går i ét med den anden for sluttelig helt at forsvinde. Endelig anbefalede man, at akkulturation holdtes adskilt fra begrebet om diffusion, som havde været brugt til at betegne kulturelementers spredning fra et område til et andet i en generel proces, der foregår uden den art direkte og vedblivende kontakt mellem folk, som akkulturationsbegrebet forudsætter. Memorandummet angav yderligere en omfattende huskeliste med fem hovedpunkter og flere niveauer af underpunkter, som studierne kunne planlægges og ordnes efter. En af ideerne med det berømte memorandum var således at have en tjekliste over punkter, etnograferne skulle huske at have med i deres undersøgelser i felten. Punkterne omfattede alt fra omstændighederne omkring Kulturmødet og længden af tidsrummet, det strakte sig over, til den individuelle karakter hos de individer, som var eller havde været centrale i forbindelse med kulturændringerne.

Med disse afgrænsninger af akkulturationsbegrebet i forhold til konventionelle begreber om kulturændring og diffusion lagde man afstand til forudgående generationers spekulative evolutions- og kulturhistorietænkning, hvor diffusion havde stået som et overbegreb for kulturelementers overførsel eller spredning fra et kulturområde til et andet (eksempel: Kartofler fra Andesbjergene overføres til europæisk landbrug og bliver til kernen i fx dansk madkultur). Diffusionisternes hang til at drage vidtrækkende, og ofte fejlagtige, slutninger ud fra kulturelementernes udbredelse havde bragt denne form for historisk etnologi i miskredit blandt det tidlige 20. århundredes antropologer. Disse kritikere mente ikke, at man burde




arbejde med hypoteser, der ikke kunne verificeres. For dem var det fx indlysende, at antagelser om forhistorisk kontakt mellem befolkninger, som levede fjernt fra hinanden, ikke kunne baseres slet og ret på forekomsten af ensartede kulturtræk hos begge. Som akkulturationsforskerne så det, gik det afgørende metodologiske skel mellem diffusions- og akkulturationsstudier ved forskellen mellem spekulativt gætteri på den ene side og dokumenterbare iagttagelser som grundlag for analyse på den anden. I og med at akkulturationsforskerne byggede deres undersøgelser på feltstudier og konkrete historiske kilder, mente de at have et bedre og mere solidt og kontrollerbart videnskabeligt grundlag for deres undersøgelser, end diffusionisterne havde rådet over (Herskovits 1958:15-8). Det var således vigtigt for akkulturationsforskerne at fastholde det historiske perspektiv og undgå den anti-historiske grøft, som samtidens fiksering på integrerede sammenhænge inden for lukkede kulturelle enheder afstedkom.




Herskovits erklærede i en kort artikel i *American Anthropologist* året efter offentliggørelsen af det berømte memorandum, at akkulturationskonceptet udgjorde en mulighed for at bygge bro mellem de stærkt kritiserede, spekulative eller uvidenskabelige, kulturhistoriske positioner og disse ny kulturanalytiske tilgange i antropologien (1937:261). I sin opfølgende redegørelse for hensigten med programsætningen af akkulturationsstudierne understregede han, at studier i netop sådanne situationer, hvor kulturer var *in a state of flux* som følge af kontakten med ny teknologi, trosforestillinger og adfærdsformer, udgjorde et optimalt udgangspunkt for udforskningen af specifikke forhold vedrørende kulturers dynamik (op.cit. 262). Det var med andre ord interessen for kulturel dynamik, som stod øverst på akkulturationsforskernes dagsorden. Selv for dem, hvis interesse udelukkende gjaldt den funktionelle integration af de forskellige bestanddele i en Kultur, ville kultur mødesituationen frembyde et frugtbart studiefelt, mente Herskovits, idet selve tilpasnings- og integrationsprocessen ville være iagttagelig på særligt tydelig vis. Han henviste til sine egne studier på Haiti, hvor der over nogle århundreder havde udviklet sig en velfungerende hybridkultur<sup>9</sup> på basis af en langvarig kontakt mellem fransk og afrikanske kulturer (op.cit. 263). Også interessen for kultur- og personlighed,<sup>10</sup> som var højeste mode blandt samtidens antropologer, kunne tilgodeses på bedste vis i akkulturationsstudiernes regi, mente han (ibid.). Akkulturationsforskerne havde kort sagt honnerte ambitioner om at komme til at udgøre en art antropologisk spydspidsforskning, der gennem indsigt i kultur mødeproblematik kunne nå til en højere forståelse af kulturernes ændringsdynamik i samspillet mellem dem.

Som et første skridt på vejen til en systematisering var det vigtigt for akkulturationsforskerne at skabe klarhed i sprogbrugen. Ordene 'akkulturation', 'assimilation' og 'kulturændring' havde været brugt i flæng, enten som flere ord for det



samme eller på måder, hvor hvert af ordene blev tillagt forskellige betydninger af forskellige brugere med forskellige grader af overlapninger (se Herskovits 1958 for eksempler). Ifølge det ny koncept ville assimilation, som Herskovits senere forklarede, betegne processer, hvor en kulturel syntese følger af kontakt eller 'lån' mellem de involverede kulturer, som herefter mister deres oprindelige særpræg. Assimilation er således det, der sker, når folk med forskellig kulturel baggrund kommer sammen eller forenes inden for et fælles territorium og opnår en kulturel solidaritet, der i sidste ende kan føre til en national enhed (Herskovits 1958:13). Assimilationstanken udtrykker til fulde den amerikanske *melting pot*-ideologi, som den blev begrebsliggjort af Chicago-sociologerne i 1930'erne. Akkulturation indebærer en mere begrænset udveksling mellem kulturer i vedvarende indbyrdes kontakt. Den akkulturerede person kan altså sagtens lære sig noget nyt og indoptage træk fra en anden Kultur uden af den grund at 'blive som den anden' og ophøre med at være den, hun var. Akkulturation kunne være et skridt på vejen til assimilation, men det kunne også – som det efterhånden kom til at stå mere og mere klart – være et led i en proces i den modsatte retning, mod en etnificering med betoning og uddybning af kulturelle forskelle og måske en dikotomisering af det sociale rum. Linton havde tidligt gjort opmærksom på denne tendens og på risikoen for, hvad han kaldte 'nativistiske' bevægelser, som i visse situationer kunne udvikle voldelig adfærd, når en befolkning blev berøvet alt håb om bedring af deres elendige sociale forhold (1963:502-3, 517-9).

Akkulturationstilgangen blev vidt udbredt i amerikansk antropologi gennem de følgende årtier, og den kom meget tydeligt til at præge en stor del af den forskning, som vedrørte indianske befolkninger i USA, Canada, Latinamerika og Caribien. Dette hang i nogen grad sammen med den anvendelsesorientering, som lå indbygget i akkulturationstilgangen, samtidig med at forskningen for en stund nød politisk medgang. Med den reformvenlige Roosevelt-administration, som var kommet til magten i USA i 1933 med løfter om at bedre situationen efter børskrakket i 1929, blev John Collier<sup>11</sup> formand for Indenrigsministeriets Kontor for Indianske Anliggender. Collier havde i 1920'erne været involveret i aktioner til forsvar for puebloindianernes jordrettigheder i New Mexico og forstod betydningen af lovgivning til beskyttelse af minoriteter (Nash 1973:23-4). Som Commissioner of Indian Affairs fik han i 1933 vedtaget en lov, *Indian Reorganization Act*, om reorganisering af administrationen af reservaterne og de indianske befolkninger. En af hans intentioner var gennem lovtiltag at sikre retten til indiansk selvstyre på reservaterne og styrke de menneskelige værdier, som han mente udgjorde en central del af de indianske traditioner, som det var værd at holde fast i. Selv om loven ikke helt virkede efter hensigten, kom den på længere sigt til at muliggøre væsentlige positive forbedringer af de indianske befolkningers vilkår (Nash 1988).




Collier søgte at fremme forskningsbaseret indsigt i de forhold, der hørte under hans ansvarsområde, og i 1941 gik han sammen med den øverste direktør for Indiansk Uddannelse ind i et samarbejde med *Committee on Human Development* ved University of Chicago om udviklingen af et forskningsprogram om *Indian Personality and Administration Research*. Siden gik *Society for Applied Anthropology* ind i samarbejdet. Forskningen blev i første omgang centreret i det amerikanske sydvesten, hvor mange store indianske samfund levede relativt isoleret og med begrænset kontakt til den ikke-indianske omverden. Hensigten var at udvikle en tværfaglig metodologi rettet mod et flerdimensionalt studie af akkulturationsprocessens teknologiske og sociologiske manifestationer såvel som dens psykologiske og symbolske niveauer (Thompson i Voget 1975:725). Projektet blev afbrudt af 2. Verdenskrig, men afstedkom ikke desto mindre antropologiske, sociologiske og psykologiske studier af fem forskellige indianske grupper (papago, zuni, hopi, sioux, navajo). Ifølge Philleo Nash, som beklædte posten som Commissioner of Indian Affairs 1961-66, blev administrative beslutninger dog aldrig truffet på grundlag af de indhentede forskningsresultater.<sup>12</sup> John Collier selv havde ikke tålmodighed til at vente på dem, og i øvrigt var det kongressens politiske holdninger mere end noget andet, som afgjorde alle udfald (Nash 1973). Forsøget på direkte at koble kulturmødeforskning og beslutninger i den offentlige forvaltning vedrørende kulturelt forskellige befolkninger var ikke desto mindre en kendsgerning.

For at udvikle akkulturationsforskningens teoretiske muligheder organiserede forskellige forskergrupper nogle seminarer, der samtidig fungerede som en art autoevalueringer af bestræbelserne på at „... differentiere de vigtigste faktorer i kulturmødesituationen“. Edward Spicer karakteriserede siden i en oversigtsartikel disse differentieringstiltag som det mest frugtbare, der var kommet ud af memorandummet om akkulturationsstudier (1961:518). En slags statusrapport findes publiceret fra den mest omfattende af disse evalueringsrunder, som fortæller lidt om, hvad diskussionerne gik på (Broom et al. 1954).

### Status anno 1953 - hypostasering og kritik af kulturbegrebet

I sommeren 1953, sytten år efter udformningen af memorandummet om akkulturationsstudier, organiseredes et otte uger langt forskerseminar sponsoreret af det amerikanske Social Science Research Council. Ideen var at gøre status over de mange undersøgelser af kulturmødefænomener, som var blevet udført, og formulere nogle arbejdsbegreber og en ensartet analytisk tilgang til feltet (Spicer 1961:3). Seminaret blev en anledning til at tydeliggøre de problemer, som havde åbenbaret sig. Man konstaterede i oplægget, at indsamlingen af empirisk materiale om akkulturation var skredet hurtigere frem end de teoretiske bestræbelser på at udvikle






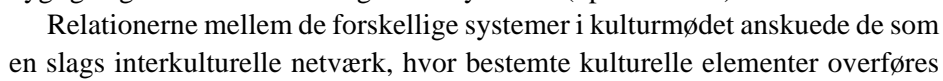
begreber til fænomenets forståelse (Broom et al. 1954:973). Man pegede samtidig på forhold, som kunne være årsagen til det teoretiske efterslæb, nemlig a) en relativ negligering af begrebet om proces i mange af studierne til fordel for en fokus på struktur og på det synkrone og funktionelle; b) en ensidig interesse for 'modtagerkulturene', mens 'donorkulturen', uden at man havde gjort sig det klart, fik status af uafhængig variabel (ibid.). Den enøjede interesse for 'modtagerkultur' (de fremmede) frem for 'donorkultur' ('os', Vesten) sås som et medslæb fra den fokusering på de eksotiske 'andre' frem for de hjemlige egne, som var del af antropologiens konventionelle faglige profil.

Men også selve kulturbegrebet var genstand for diskussion. Et flertal af seminardeltagerne mente, at begrebet burde defineres stringent som et autonomt system, dvs. et selvopretholdende system, der fungerer uafhængigt af relationer til et andet system, hvad enten disse relationer er komplementære, gensidige eller har karakter af dominans (op.cit. 974). Andre påpegede, at man med denne definition af Kultur samtidig afgrænsede kulturmødebegrebet til kun at gælde møder mellem Kulturer, der kunne forstås som autonome systemer – og hvor mange Kulturer kunne i grunden betegnes som autonome, når det kom til stykket? (se Honigmann 1976:361). Det ville desuden medføre, at interaktionen mellem forskellige erhvervsgrupper eller sociale klasser ikke kunne anskues inden for akkulturationskonceptets rammer. Tilsvarende ville også socialisering, urbanisering, industrialisering og sekularisering falde udenfor; de ville ikke udgøre akkulturationsprocesser, medmindre de altså udsprang af tværkulturel påvirkning (ibid.).

At definere Kultur som et autonomt system var en logisk konsekvens af den relativistiske idé om Kultur som en integreret enhed. Seminardeltagerne fandt denne art afgrænsning nødvendig af strategiske grunde. De mente nemlig, at de eksisterende analytiske værktøjer kun var egnede til anvendelse på et niveau, der var inklusivt i den forstand, at det omfatter et kollektiv af personer og altså ligger over mikroniveauet, hvor det er familier og individer, der studeres. Samtidig medgav de, at kulturprocessen medieres af individer, selv om det ikke er individerne, men deres fælles vaner og Kultur, der i dette kulturmødeperspektiv er udsat for akkulturation. Homer G. Barnett, som netop havde udgivet en bog om kulturel selvfornyelse (1953), gik imod en sådan hypostasering af kulturbegrebet og pegede på det uholdbare i at tilskrive mekaniske træk til en mental (analytisk) konstruktion, som ikke er objektivt verificerbar (Broom et al. 1954:1001-2). I den retning foregreb han delvis den kritik af begrebet om Kultur som en enhedsforestilling, som for alvor blev rullet ud i 1980'ernes antropologi (se fx Clifford 1988; Clifford & Marcus 1986; Keesing 1987; Wagner 1981). Her lå med andre ord et metodologisk og epistemologisk skisma, som forblev uforløst givet det kulturmødebegreb, man havde lagt sig fast på.




I operationaliseringen af dette koncept specificeredes kulturmødets kontekst som de implicerede folks demografiske karakteristika samt de naturlige ressourcer i det omgivende miljø, som ansås for at udgøre betingelserne for den akkulturation eller tilpasning, der kunne finde sted – men betingelser vel at mærke, som i sig selv måtte ses som meget påvirkelige. Under demografi henregnedes, ud over befolkningernes størrelse og sammensætning, også sådanne forhold som slavegørelse eller andre tvangsrelationer, der medvirkede til at strukturere kulturmødet (Broom et al. 1954:980). I forhold til begrebet om Kultur som et autonomt system undersøgte man tre variabler, som syntes at have betydning for akkulturationsprocessen, nemlig a) mekanismer til grænseopretholdelse mellem systemer; b) den relative fleksibilitet eller rigiditet i det kulturelle systems struktur, som angiver systemets integrationsgrad – dvs. angiver om samfundet fx er autoritært eller egalitært, om status er tilskrevet eller opnået etc.; c) de selvkorrigerende mekanismers art og virkemåde i systemet eller, med andre ord, den kulturelle ‘organismes’ evne til funktionsskift og indre tilpasning. Forskerne gjorde opmærksom på, at relativt rigide integrerede systemer forekom bedre rustede til at modstå udfordringer udefra end mere fleksible systemer. De henviste til blandt andet zuluerne, pueblofolkene i USA’s sydvest og Amish-sekten som eksempler på modstandsdygtige og relativt stramt integrerede systemer (op.cit. 976-7).



Relationerne mellem de forskellige systemer i kulturmødet ansuede de som en slags interkulturelle netværk, hvor bestemte kulturelle elementer overføres mellem systemerne i kraft af de roller, mennesker agerer i. Det interkulturelle rollenetværk strukturerer relationer og adfærd mellem parterne og afspejler de interesseområder, man er fælles om, uanset at det fælles måske bygger på tvang fra den ene parts side (op.cit. 981). En given rolle hos den ene part modsvares af en komplementær rolle hos den anden, og til dette tværkulturelle rollepar knytter sig et kompleks af attituder og forventninger baseret på bestemte forståelser af gensidige rettigheder og forpligtelser. Rollerne udtrykker således parternes indbyrdes status og relative magt i forhold til hinanden, hvad enten der er tale om traditionelle gæstevenskaber, missionær-konvertit-forhold, administrator-administreret, læge-patient eller andre arter af relationer (ibid.).


At fokusere på rollenetværket så forskerne som givtigt i og med, at *profilen* på de Kulturer, der mødes, aftegnes i dette netværk, som samtidig udgør fokus for den indbyrdes kommunikation, som modificerer Kulturerne (op.cit. 982). Kommunikation vil således følge nogle meget selektive mønstre, hvor både konkrete kendsgerninger og parternes fortolkninger af dem spiller ind. Forskerne undlod ikke at bemærke, at der er rigt spillerum for manipulation i interaktionen; fx vil plantagebestyreren, som rekrutterer arbejdere, næppe altid fortælle dem, hvad konsekvenserne af at lade sig hyre helt præcist vil være (op.cit. 983). Derfor har



parterne i kulturmødet undertiden problemer med at gennemskue betydningen af hinandens ageren, og jo større afstanden er mellem de implicerede Kulturer, jo større er risikoen for interkulturelle mistolkninger, mente de (ibid.).

Retrospektivt kan man undre sig over, at akkulturationsforskerne på den ene side var helt klar over, at den interkulturelle kommunikation er selektiv, præget af bestemte interesser og åben for manipulation, mens de på den anden side gik ud fra, at mistolkninger og forståelseskløfter slet og ret handler om, at parterne i kulturmødet har problemer med at gennemskue konsekvenserne af hinandens ageren. De konstaterede, at mennesker bearbejder nye erfaringer ved hjælp af allerede eksisterende betydningsmodeller, men de så bort fra, at manipulationer og såkaldte „dysfunktioner i det interkulturelle system“ (ibid.) meget vel kan hænge sammen med, at den ene part i mødet, fx den dominerede part, faktisk *er* fuldt ud i stand til at gennemskue modpartens ageren og handler derefter. De handler bare ikke gennem at indordne sig og lade sig ‘akkulturere’ i overensstemmelse med den dominerende parts forventninger. De handler anderledes, agerer ‘dumme’, ulydige eller vrangvillige. Mange af forskerne mente, at det hang sammen med, at afstanden mellem Kulturerne var for stor – ikke at det måske var afstanden mellem *interesser*, der var stor. Som disse kulturmødeforskere så det, beror et systems akkulturationspotentiale på mængden og arten af de facetter, der præsenteres for modparten, og som er forenelige med tilsvarende facetter hos denne (ibid.). I og med at mennesker har tendens til at behandle nye erfaringer ved hjælp af allerede eksisterende betydningsmodeller, vil disse udgøre den forståelseshorisont, der afgør om eller i hvilken grad akkulturation finder sted. I det perspektiv syntes det centrale for kommunikationen i kulturmødet at være den perceptuelle organisering hos modtageren snarere end vurderingen hos afsenderen. Akkulturation måtte således bero ikke så meget på den enkelte Kulturs beskaffenhed som sådan, men på hvordan den interkulturelle kontakt foregår og på arten af de påvirkninger, der sker via kontakt- eller rollenetværket.


Der manglede dog stadig begreber til forståelse af dynamikken i Kulturmødet (Broom et al. 1954:984). Det var også et problem at skelne ændringer, som hidrører fra de enkelte kulturelle systemers egendynamik, fra ændring som følge af møder mellem Kulturer (ibid.). Forskerne satte deres lid til, at komparative studier med analytiske kortlægninger af systemernes akkultorative potentialer ville kunne føre til nyttige generaliseringer i form af typologier. Spørgsmålet om, hvordan de berørte parter selv oplevede kulturmødet, måtte undersøges på et andet niveau (op.cit. 983). Til en begyndelse udskilte man nogle faser (fx interkulturel overførsel, kulturel kreativitet, disintegration, reaktiv tilpasning), som syntes at karakterisere akkulturationsprocessernes forløb, og man nåede frem til, at der overordnet syntes at udkrystalliseres to typer af tilstande (op.cit. 990). I den ene, betegnet som



‘stabiliseret pluralisme’, bevarer Kulturerne i kulturmødet en vis autonomi i forhold til hinanden og sameksisterer inden for et interkulturelt system, som tilgodeser alle parter interesser (ibid.). Blandt de empiriske eksempler nævntes visse kastesystemer og de symbiotiske forhold mellem visse nomadegrupper og bofaste folk, man kender til rundt omkring i verden. Den anden tilstand, benævnt som ‘progressiv tilpasning’, rummer to undertyper, betegnet henholdsvis ‘kulturel fusion’ og ‘assimilation’, afhængigt af om tilpasningen sker på begge sider, eller om den er ensidig, således at den ene part gradvis mister sine særegne karakteristika for til slut at flyde i ét med den anden. Omvendt betegner ‘kulturel fusion’ en gensidig blanding af elementer fra begge Kulturer, hvorved der opstår en ny hybrid fusionskultur. Her nævnes blandt andet plantagesystemerne i Den Ny Verden som eksempel på fusion, hvor noget nyt opstår på basis af to forskellige og førhen separate systemer (op.cit. 988).

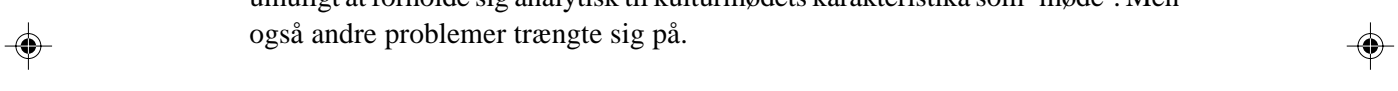
I betragtning af den udbredte anprisning af kulturel kreativitet, som ofte forbindes med kulturmøder, er det værd at bemærke, at akkulturationsforskerne ofte så kulturmødet som en katalysator for kreativitet, men samtidig konstaterede de også, at kreativitetens konsekvens kunne være „kulturel disintegration” i det system, som var mål for kreativiteten (op.cit. 985-6). Disintegration, i forhold til hvad de forstår som ‘modtagerkulturen’, synes at hænge sammen med et tvangsforhold i udvekslingen mellem ‘giver’ og ‘modtager’. Sidstnævnte er berøvet sin politiske uafhængighed og udgør ikke længere et autonomt system; det har nemlig mistet friheden og muligheden for kreativt at tilpasse de ‘kulturlån’, som bliver påtvunget udefra. Disse kan altså ikke omtolkes, så de kommer til at passe ind i det eksisterende system. Samtidig lider systemet ofte under, at visse skikke og sædvaneformer bliver forbudt pr. dekret udefra. Dominansforholdet betyder med andre ord, at modtagersystemets interne integrationsmekanismer blokeres, og det er altså *det* og ikke kreativiteten i sig selv, som gør, at systemet begynder at disintegrere (op.cit. 986). Nogle systemer reagerer på den truende opløsning på måder, der forstærker opløsningen – fx ved at acceptere afhængighedsforholdet til den dominerende gruppe eller ved negativ reproduktion af befolkningen – andre tilpasser sig gennem revitaliseringstiltag, der kan række overalt fra nostalgisk genoplivning eller understregning af (hvad man opfatter som) oprindelige adfærdspraksisser til nativistiske kultformer og varianter af nationalisme og separatisme (op.cit. 987).

Ud over at konstatere, at dominansforholdet har central betydning i akkulturationsprocesserne, lykkedes forskerne ikke rigtigt med at udlede noget mere specifikt omkring processernes dynamik. Det forblev fx uklart, hvilke omstændigheder og forhold der betinger nativistiske og nationalistiske bevægelser opståen i dominerede befolkninger. Rent metodologisk var problemet blandt andet, at




komparative analyser var vanskelige at foretage, al den stund det foreliggende empiriske case-materiale opererede med kulturelle ændringer inden for helt umage enheder strækkende sig fra 'kulturområder' i bred forstand over 'stammer' (et vagt og upræcist begreb i sig selv) og 'kulturelle systemer' til individer og grupper af varierende art.

Som vi har set, forsøgte nogle af akkulturationsforskerne at etablere et fælles fodslag gennem et stringent kulturbegreb, til hvilket kunne fæstes et håb for mere ensartet dataindsamling og dermed bedre muligheder for sammenlignende analyser i fremtiden. Derudover stod det også klart, som Herskovits siden påpegede (1958), at feltstudierne i mange tilfælde kun havde set på den ene part i kulturmødet, som oftest den mere eksotiske eller 'indfødte' kultur, mens mødets anden og måske mere velkendte part var ladet ude af betragtning. Her lå én af akkulturationsstudiernes svagheder, for det handlede *ikke* om bare at kortlægge ændringer i minoritetskulturerne eller de fremmede kulturer. Som Herskovits skrev: „Hvor man studerer kontakten mellem europæiske og indfødte kulturer, er der en tendens til, at elementerne fra forskerens egen kultur tages for givet. Hvis man ikke passer meget på her, bliver den etnografiske beskrivelse, der kommer ud af det, skævvredet i alvorlig grad“ (1958:18). På den måde blev det vanskeligt eller helt umuligt at forholde sig analytisk til kulturmødets karakteristika som 'møde'. Men også andre problemer trængte sig på.



## Begrebet om modernisering - i verden og i forskningen


Flere akkulturationsforskere nåede til den erkendelse, at selv om de i princippet tilsluttede sig opfattelsen af kultur som et enhedsbegreb, var det ikke altid empirisk muligt at se de kulturelle fænomener, de 'Kulturer', de undersøgte, som enheder af denne art. Begrebet passede med andre ord ikke til virkeligheden – og omvendt. Det gjaldt fx i Mexico, hvor mange århundreders kontakthistorie mellem spaniere og landets forskellige indianske folk – en historie, hvis detaljer var dårligt kendte – gjorde det vanskeligt, om ikke umuligt, dels at rekonstruere de 'oprindelige' Kulturer og dels at behandle eksisterende mexicanske kulturformer inden for rammerne af forestillingen om Kultur som en enhed. Det var fx baggrunden for, at Robert Redfield, som havde været med til at udforme det oprindelige memorandum om akkulturation, udviklede sit berømte land-by-kontinuum (*folk-urban*), hvor kultur- og samfundsformer blev plottet ind i forskellige kategorier afhængigt af graden af modernisering (Redfield 1941). I sine studier af ændringsprocesser på Yucatan-halvøen så han de isolerede indianske landsbysamfund som det ene yderpunkt på et konceptuelt kontinuum og den industrialiserede storbyes spansk-inspirerede 'blandingskultur' som det andet. Han betegnede førstnævnte, ikke



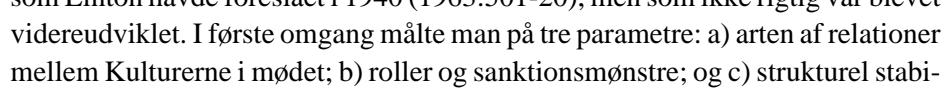
som indiansk kultur, men som 'folkekultur', idet han kunne konstatere, at den fandtes i forskellige varianter blandt landbefolkningen og byernes lavere samfundsklasser i modsætning til elitens kultur, som var overvejende spansk og i mindre grad præget af det indianske. Redfield hentede inspiration til modellen hos Robert E. Park og sociologerne på universitet i Chicago, som med udviklingen af de såkaldt urban-økologiske studier havde sat en ny dagsorden for udforskningen af immigrantmiljøerne i den moderne metropol.<sup>13</sup> I Redfields mexicanske studier blev spørgsmålet om kulturændring hermed til et spørgsmål om gradvis overgang fra et harmonisk *gemeinschaft* på landet til et komplekst *gesellschaft* i storbyen med den mindre provinsby som kategorisk mellemstation, og metodologisk skiftedes afsøgningen af forholdet mellem ligeværdige kulturer ud med en model for modernisering i samfund underlagt kræfter uden for deres egen kontrol.

En gruppe af yngre forskere,<sup>14</sup> som havde studeret indianske reservatsamfund i USA og Canada, samledes i sommeren 1956 til et forskerseminar, atter sponsoreret af Social Science Research Council, om udviklingen af begreber og analytiske modeller på basis af case-studier fra seks meget forskellige indianske grupper (yaqui, pueblo, mandan, navajo, wasco-wishram, kwakiutl). Ideen var at afdække forholdet mellem ændringerne i de indianske kulturer og arten af kontaktsituationer over tid. Den komparative intention fordrede, at de fandt frem til nogle fælles begreber til beskrivelse af kontaktbetingelserne, og at de kunne identificere arterne af ændringer i hver af de kulturer, de arbejdede med. I den forbindelse blev ideen om det interkulturelle rollenetværk genstand for diskussion. Spørgsmålet var, på hvilket niveau det skulle forstås. Var der tale om et netværk af roller på niveauet for *face-to-face*-samspil, eller var det mere hensigtsmæssigt at arbejde med et videre begreb om et såkaldt *contact community*? Med begrebet om et interkulturelt rollenetværk kunne man lade analysen omfatte fx den spanske vicekonge i Den Ny Verden og hans indflydelse på lokalplan,<sup>15</sup> selv om der aldrig forekom nogen direkte interaktion mellem vicekongen og de indianere, man undersøgte. Forskerne kunne ikke enes om en entydig begrebsliggørelse på dette punkt. Edward H. Spicer, som efterfølgende redigerede antologien med de seks studier, skrev lakonisk i sin introduktion til bogen, at „... man enedes om, at der ikke var nogen væsentlig forskel i den teoretiske tilgang ... og at der blot var tale om forskellige analytiske niveauer inden for rammerne af samme tilgang“ (1961:4). Man holdt dog fast i, at det var nødvendigt at kontekstualisere studiet af akkulturation i forhold til parternes overordnede politikker og interesser, også hvor disse rakte ud over det lokalniveau, hvor etnograferne kunne iagttage deres aktualiseringer.

Det viste sig hurtigt, at mange forskellige typer af kontaktsamfund havde udviklet sig i forskellig rækkefølge over tid i de seks indianske grupper, man




havde undersøgt. På basis af ændringer i arten og antallet af roller i kontaktsituationen, gruppernes strategier, interkulturelle attituder, demografiske ændringer og skiftende bosætningsmønstre blev det muligt at udskille særlige perioder karakteriseret ved særlige kontaktforhold. Det var mere kompliceret at udskille en systematik i de kulturændringer, man registrerede. Eksempelvis var det gennem 400 år lykkedes puebloindianerne i Rio Grande-regionen at opretholde et religiøst og socialt liv, hvis substans ikke adskilte sig meget fra det, de spanske erobrere havde beskrevet. Omvendt havde kwakiutlindianerne på den canadiske Stillehavskyst opgivet hovedparten af deres traditionelle skikke, og andre grupper, såsom navajo, havde kreeret deres egen specielle livsform ved at inkorporere 'lånte' elementer fra både pueblo og spansk Kultur. Andre igen havde helt mistet enhver traditionel kultur og havde tillagt sig nye identiteter (Spicer 1961). Forskerne mente imidlertid at kunne udskille nogle fællestræk mellem de forskellige typer af kontaktsamfund, som var opstået i tidens løb, og disse fællestræk blev basis for en hypotese om arten af ændringer, beskrevet som social og kulturel integration i et halvt dusin forskellige varianter.



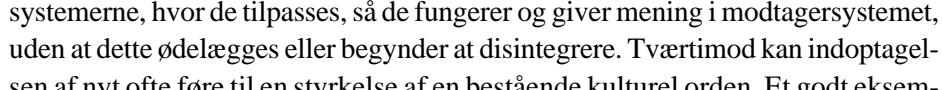
Basis for sammenligningen af det historiske og empiriske case-materiale var en skelnen mellem 'styret' (*directed*) vs. 'ikke-styret' (*non-directed*) ændring, som Linton havde foreslået i 1940 (1963:501-20), men som ikke rigtig var blevet videreudviklet. I første omgang målte man på tre parametre: a) arten af relationer mellem Kulturerne i mødet; b) roller og sanktionsmønstre; og c) strukturel stabilitet. Det blev hurtigt klart, at interaktion og kulturelle processer i de undersøgte cases varierede systematisk på en måde, der gjorde det rimeligt at se kontaktsituationen og det, der betingede kulturel ændring, som et spørgsmål om styret vs. ikke-styret ændring. At en kontaktsituation er 'styret' indebærer, at den ene part har mulighed for effektivt at blande sig i, hvad den anden foretager sig, dvs. har vilje og evne til negativt eller positivt at sanktionere adfærd hos den anden part. Sanktioner kommer fx på tale, når den dominerede part opfattes som stædig, dum eller direkte barbarisk og uforstående over for de 'indlysende' forbedringer, den dominerende har gang i. Styringen hænger sammen med, at den dominerende part har en interesse i at ændre modpartens adfærd i en bestemt retning. Det er således ikke underligt, at de fleste kulturændringer sker i styrede kontaktsituationer. Den dominerede part er her underlagt dobbelte sanktioner, nemlig både dem, som gælder i hendes eget, og dem, som gælder i modpartens system. Er der konflikt mellem normer og værdier på de to sider, er det den dominerede parts normer, der må vige.

Forskergruppen lagde således vægt på *interaktionen* mellem parterne i kulturmødet og på ændringerne i de interkulturelle *relationer* over tid – mere end på ændringer inden for denne eller hin Kultur som sådan. Den historiske tilgang



betød samtidig, at de blev opmærksomme på, at dominansforhold er både omskiftelige og knyttet til omstændigheder, som ligger uden for den enkelte kontaktsituation som sådan. Dominans var heller ikke altid entydig og kunne kompliceres af, at forskellige parter blandt de dominerende havde modstridende interesser. Dominansforholdet i kulturmødet blev hermed en betinget variabel og kunne ikke længere 'bare' tages for givet. Det stod for alvor klart, at kulturmødets to parter hver for sig er påvirkelige på meget komplicerede måder – om end på forskellige præmisser. Mødet indebærer således mere end én dobbelt dynamik, nemlig dem der er på spil internt på begge sider af mødet, dem, der ligger mellem parterne i mødet, og kombinationerne af dem.

### Kulturændringernes mulige systematik



Den kulturelle ændringsproces syntes at antage fire forskellige hovedformer – inkorporation, assimilation, fusion og kompartmentalisering, hvor elementer eller traditioner fra de involverede Kulturer blev kombineret på ny måder. Den ene kombinationsform, som primært ses i ikke-styrede kontaktsituationer, betegnede forskergruppen som inkorporation. Her overføres kulturelementer frit mellem systemerne, hvor de tilpasses, så de fungerer og giver mening i modtagersystemet, uden at dette ødelægges eller begynder at disintegrere. Tværtimod kan indoptagelsen af nyt ofte føre til en styrkelse af en bestående kulturel orden. Et godt eksempel er her måden, hvorpå navajoindeanerne gennem nogle århundreder (inden den amerikanske kolonisering af Sydvesten) gjorde fåreavl, et spansk kulturelement, til centrum i deres eget subsistenssystem, samtidig med at vævekunsten, som de lærte af puebloindeanerne, blev en karakteristisk del af traditionel navajokultur (Spicer 1961:529-30). Den anden kombinationsform, assimilation, forekommer primært i styrede kontaktsituationer. Her indoptager den dominerende part nye elementer både med hensyn til form og indhold på den dominerende parts præmisser. I en assimilationsproces er der således ikke tale om, at de indfødte fx antager en kristen kirkes struktur og form, mens de samtidig fylder den med ikke-kristne ritualer og trosforestillinger. Hvis nye elementer antages, skubbes de tilsvarende gamle ud. Tilpasningen sker ensidigt i den ene Kultur og på den andens præmisser (op.cit. 531-2). Forskerne konstaterer, at det kan synes nærliggende at tænke inkorporation og assimilation som to modsatte poler i en ændringsproces, således som deres forgængere i akkulturationsstudierne havde set det, men i praksis finder man hyppigt begge former samtidig. Den ene form vil muligvis være mere udtalt end den anden på et givet tidspunkt, men dette ændres som oftest over tid. Inkorporation og assimilation udgør således ikke sekvenser i et




forløb; ej heller udgør de 'rene' former, som eksklusivt karakteriserer bestemte situationer eller 'cases'.

Forskergruppen fandt også ud af, at der måtte differentieres inden for kategorien 'styret kontakt', hvis man ville nå til en nærmere forståelse af sammenhængen mellem kontaktsituationens art og dens følger (Spicer 1961:524). Her noterede de især to kombinationsformer, betegnet som henholdsvis fusion og kompartmentalisering, som forekommer hyppigt i styrede kontaktsituationer, og som ingen tidligere havde sat på begreb (op.cit. 532-4). Med ordet fusion henvises til det forhold, at elementer fra to eller flere kulturelle traditioner kombineres med hensyn til form og mening, hvor fx form hentes ét sted fra og betydning et andet sted fra, i et nyt system, som fungerer efter principper, der er forskellige fra principperne i nogen af de systemer, hvorfra elementerne hentes (op.cit. 532-3). Begrebet svarer nogenlunde til Herskovits' begreb om hybriditet eller det lige så velkendte begreb om synkretisme. Kompartmentalisering derimod er et nyt udtryk lanceret af puebloantropologen Edward Dozier. Det henviser til, at elementer importeret udefra ikke indoptages i det eksisterende kulturelle system, men holdes adskilt i en særlig 'afdeling' (*compartment*) uden forbindelse til Kulturens øvrige delsystemer. Man noterer, at fusion relativt nemt glider over i assimilation, når indflydelsen fra det dominerende system kræver det. Det samme gælder ikke, når akkulturationsprocessen har ført til kompartmentalisering (op.cit. 540). Her er nemlig opbygget en art kognitiv og social resistens mod visse typer kulturel ændring.

Linton havde tidligere været inde på noget i samme retning i sine kommentarer til et case-studie af foxindianerne i Iowa og deres tilpasning til det amerikanske samfund. Her havde han talt om fox som eksempel på en gruppe, som var blevet indkapslet (*encysted*) i et andet samfund på den måde, at de fuldstændig havde tilpasset sig det amerikanske samfund økonomisk og politisk, samtidig med at deres sprog, religion og social organisation var bevaret intakt. Der var hermed ringe udsigter til assimilation af foxindianerne, mente han (1963:332). Doziers og Lintons begreber dækker ret beset det samme. Forskellen er optikken, stedet, hvorfra der ses. Dozers synsvinkel er indianerens; for ham er det den amerikanske kultur, som udskilles og afgrænses i et særligt rum, 'compartment', i forhold til det indianske, som er normaltstanden. For Linton er det omvendt: Her er det det indianske, som er afgrænset og indkapslet i forhold til det amerikanske, Lintons og USA's normaltstand.




En yderligere kombinationsform, som optræder hyppigt, betegnedes forskerne som bikulturalisme. Her er tale om social adfærd indrettet sådan, at man, på deltid så at sige, optræder i overensstemmelse med normerne i to forskellige Kulturer. Det indebærer situationsbestemte skift mellem kulturelle koder nogen-



lunde svarende til den, man kan finde hos tosprogede personer. En sådan bikulturalisme adskiller sig fra både fusion og kompartmentalisering på den måde, at sidstnævnte to former vedrører ændringsprocessen i det kollektive kulturelle system, mens bikulturalismen refererer til en social proces, som gør det muligt for individer at deltage på skift i både det ene og det andet kulturelle system. Udviklingen af bikulturalisme beror dels på muligheden for socialisering til begge kulturelle systemer og dels på muligheden for vedvarende at agere i begge. Adfærd af denne type kan fx iagttages blandt amerikanske indianere, som opfører sig i overensstemmelse med 'hvide' adfærds-koder i nogle sammenhænge, mens de i andre skifter til 'indiansk' væremåde (Spicer 1961:535-7; se også Voget 1975:736-8). Identifikationen af denne bikulturalisme som en kulturel nyskabelse reflekterer begyndelsen til et brud – som endnu ikke formuleres eksplicit som sådan – hos Spicer og de øvrige i den lille gruppe med det rigide begreb om kultur som et autonomt system, der havde karakteriseret de forudgående akkulturationsstudier.



Gruppens sammenlignende undersøgelser havde, som vi har set, gjort det klart, at udfaldet af et kulturmøde primært beror på arten af kontaktsituation og de processer, den afstedkommer. Mere præcist er det dominansforholdet og den måde, det effektueres på, der er det centrale for forståelsen af kulturmødet. Kulturernes beskaffenhed er kun i mindre grad afgørende for, hvordan tilpasningen kommer til at forløbe. For Spicer selv blev ideen om *contact community* grundlaget for det monumentale værk (609 sider) om Spaniens, Mexicos og USA's indvirkninger på indianerne i Sydvesten gennem mere end 400 år (1533-1960), som han udgav i 1962 under titlen *Cycles of Conquest* (Spicer 1970). Her var tale om en syntetiserende fremstilling af store mængder af historisk og etnografisk information, dels om områdets mange og vidt forskellige indianske befolkninger og dels om de historiske begivenheder, som havde udspillet sig under de skiftende koloniregimer. Spicer ønskede at kortlægge variationerne i indianernes respons på Kulturmødet og se, hvordan deres Kulturer havde ændret sig i forhold til de forskellige arter af påvirkninger. Hans grundtanke var således ikke ny i forhold til de intentioner, der var blevet formuleret i memorandummet om akkulturation i 1936. Men hans fremgangsmåde, og ikke mindst den systematik, hvormed han inddrog historiske begivenheder og sammenlignede historiske forløb, var nyskabende i hans egen samtid.

I de amerikanske akkulturationsstudier havde fokus således gradvist flyttet sig fra Kultur og Kulturbeskrivelse til kortlægning af processerne i kontaktsituationen over tid. Man begyndte at operere med netværksanalyser og med sociale, kulturelle og politiske processer som analytiske felter. Disse skift var ikke særegne for akkulturationsstudierne alene. Tilsvarende reorientering mod ændringer og




processer med en dertil knyttet søgen efter nye begreber ses i flere andre af tidens antropologiske studier, herunder hos nytænkerne forbundet med den såkaldte Manchester-skole i England, neoevolutionisterne i USA eller Fredrik Barth i Norge (Eriksen & Nielsen 2002:127-32; Voget 1975). Ingen af disse ny antropologiske tilgange tog imidlertid spørgsmålet om magt og dominansforhold til sig som analytisk fokusfelt. Behovet for at forstå magtforholds betydning for sociale og kulturelle ændringer blev på den måde noget, akkulturationsstudierne var relativt alene om at forsøge at håndtere. Spørgsmålet havde vist sig vanskeligt at arbejde med inden for kulturbegrebets rammer, og i årtierne omkring afkoloniseringen af Europas oversøiske kolonier blev det andre analytiske retninger end den, akkulturationsforskningen kunne tilbyde, som kom til at tegne begrebsliggørelsen af dominans og magtforhold i verden og i lokalsamfundene (se herom i Gledhill 1994).

## Resultater - kulturmøde som magtforhold og dominansproblematik

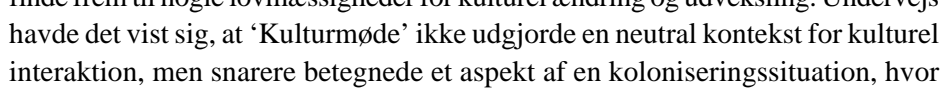


Ud over opmærksomheden på dominansforholdet og det problematiske i at se Kultur som et selvstyrende system signalerede akkulturationsstudierne på sæt og vis et brud med ideen om, at antropologi var identisk med studier af primitive folk. Mange akkulturationsstudier handlede lige så meget om moderniseringsprocesser, som de handlede om kulturændring blandt eksotiske indfødte. Mange af dem var som tidligere nævnt drevet af en idé om, at man ved at kortlægge lov-mæssighederne i disse processer kunne medvirke til konstruktiv planlægning og udvikling i samfund, man anså som tilbagestående. Derved håbede man at kunne forebygge, at alvorlige konflikter blev skabt. Linton var således allerede i 1940 nået til den konklusion, at Vestens dominans i verden havde nået sit højdepunkt og fremover ville være for nedadgående. For at undgå, at farlige situationer skulle opstå, ville det være nødvendigt at udvikle ny forvaltningsteknikker baseret på eksakt viden og neutrale objektive vurderinger (Linton 1963:vii).




Ikke alle akkulturationsforskere var glade for koblingen mellem akkulturationsstudier og anvendt forskning, al den stund deres ambition gik i retning af teori-udvikling mere end praktisk anvendelse. Herskovits noterer således, at spørgsmålet om praktisk anvendelse af antropologisk viden er vigtigt, men i samme åndedrag tilføjer han, at „det ikke desto mindre er sandt, at når praktiske resultater bliver gjort til formålet for studierne, så mangler der som regel også en sans for det historiske perspektiv“ (1958:30). Yderligere konstaterer han, at et andet og mere alvorligt problem forbundet med fokuseringen på anvendt antropologi, er en hang til etnocentrisme, som forbliver intakt i det omfang, studierne koncentrerer



ensidigt på 'de andre' som mål for ændringer. På den måde bliver der sjældent anledning til at nå frem til ny indsigt, som kan rokke ved taget-for-givne normer, adfærd og forståelser i forskerens egen kultur og måske minimere konflikterne i kontaktsituationen (op.cit. 29-32). Denne mulighed for at komme til at se ud over egen kulturelt betinget forståelseshorisont var for Herskovits og mange andre den komparative videnskabeligheds adelsmærke. Ironisk nok var netop ambitionen om indsigt i det fremmede – og i sig selv via det fremmede, den konventionelle antropologiske *raison d'être* – samtidig begrundelsen for, at mange etnografiske undersøgelser helt eller delvis undlod at medtænke det (koloni)historiske perspektiv. Det var jo de eksotiske 'andre', forstået som 'rene' produkter (Clifford 1988), man havde været interesseret i at vide noget om, og i den forbindelse havde indflydelse fra Vesten alene været at anse for uvedkommende støj, som den videnskabelige analyse måtte se bort fra.<sup>16</sup> Dette fravalg – på hvilket den antropologiske selvopfattelse som videnskab var bygget – havde været befordrende for udviklingen af det relativistiske kulturbegreb og af begrebet om kultur som en enhed. Men det havde også vist sig at spænde ben for akkulturationsforskningens bestræbelser på at skabe en klar fokus på konflikt- og ændringsprocesser.



De amerikanske akkulturationsstudier havde gjort et målrettet forsøg på at finde frem til nogle lovmæssigheder for kulturel ændring og udveksling. Undervejs havde det vist sig, at 'Kultur møde' ikke udgjorde en neutral kontekst for kulturel interaktion, men snarere betegnede et aspekt af en koloniseringsituation, hvor den ene part i forholdet ('Vesten') systematisk var dominerende i forhold til den anden part ('resten', de 'andre'). 'Kultur møde' som et alment kulturudvekslingsfænomen i klassisk diffusionistisk forstand var med andre ord skrevet om som mere eller mindre påtvungen kulturændring og skrevet ind i det 20. århundredes politisk-økonomiske realitet som en dominansproblematik, om hvilken særlig viden skulle opbygges. I det omfang fokus efterhånden rettedes mod ændring og proces, blev det tydeligt, at kolonihistorien, staten, offentlige forvaltningsmåder, økonomiske interesser og politiske tiltag betyder meget for måden, hvorpå Kulturer formes og omformes og forbinder sig med hinanden. Denne erkendelse – som ikke havde været den, man søgte, da man i 1936 programsatte akkulturationsstudierne – voksede faktisk ud af de komparative analyser, programmet affødte. Da man gjorde resultaterne op i begyndelsen af 1960'erne, råbte de på en radikal nytænkning, som ikke alle var parate til. Nogle søgte krampagtigt at holde fast i 'Kultur' som et relativistisk enhedsbegreb, om end det i praksis havde vist sig vanskeligt at arbejde med og egentlig – retrospektivt – udgjorde en metodologisk dødvægt snarere end et analytisk redskab med væsentlig forklaringsværdi. Andre som fx Steward og Redfield søgte nye veje, som førte bort fra akkulturationskonceptet og kultur mødestudierne, som de forudgående var blevet defineret.



Julian H. Steward (1902-72), som siden blev kendt for at have udviklet kulturøkologien som metode i antropologien,<sup>17</sup> fandt eksempelvis assimilationskonceptet helt utilstrækkeligt, i og med at det rummede en idé om ændring som en kumulativ effekt af indoptagelsen af fremmede kulturelementer. Men ændringer sker ikke på den måde; det er noget helt andet, der foregår, mente han (1977:317-8). I sit biografiske essay om Steward fra 1981 konstaterer Robert Murphy, at Steward faktisk udviklede de begreber om forskellige niveauer af sociokulturel integration, som han blev så berømt for, som midler til at tackle studiet af akkulturation (Murphy 1981:200).<sup>18</sup> I Stewards perspektiv var det således ikke 'møde' mellem kulturelle forståelseshorisonter, det handlede om, men tilpasning mellem systemer på den stærke parts præmisser. Som Steward så det, var end ikke den begrebslige skelnen mellem styret og ikke-styret kontakt analytisk givtig, al den stund koloniale forsøg på at styre de koloniserede hyppigt havde vist sig at føre til helt modsatte resultater af, hvad man havde haft til hensigt (Steward & Murphy 1977:303-4). Han bemærkede syrligt, at studier som Spicers *Cycles of Conquest* var det nærmeste, man kom på en forståelse af kulturmødernes forskelligartede dynamik inden for akkulturationsstudiernes paradigme (op.cit. 299-300). Julian Stewards arbejde udgør måske et af de klareste eksempler på, at akkulturationsstudierne nok i virkeligheden spillede en rolle bag flere arter af kreativ nytænkning, end man har haft øje for i eftertiden. Her var akkulturationsstudierne nemlig ikke blot gået af mode; de var også i visse kredse faldet ganske i unåde, efterhånden som de sene 60'eres studenter- og andre oprør satte ind, og den undertone af tagen Vestens kulturelle dominans for givet, som havde ligget implicit i akkulturationskonceptet, for alvor begyndte at skurre i manges ører.


Genlæsningen af litteraturen synes at pege på, at akkulturationsstudiernes vigtigste landvindinger, som de aldrig selv klart formulerede eller var enige om, var opdagelsen af 1) at kulturbegrebet som enhedsforestilling var af begrænset værdi som analytisk redskab; 2) at perspektivet på 'kulturmøde' meget let blev skævt i og med, at det var svært at erkende dets kontekst som et dominansforhold, forskeren selv var del af; samtidig med at 3) dominansforholdet i empirisk forstand var rammen om den største variation af ændringer og derfor et felt, som krævede flere og mere intense undersøgelser, noget som rent analytisk var vanskeligt, så længe dominansforholdet forblev ikke-begrebsat (se blandt andet Spicer 1961:524). Den historie og kontekst, som forskerne selv var del af, var blevet pinligt tydelig ikke blot som en teknologisk overlegen Kultur, men som en dominerende struktur, der tilfældigt eller bevidst tilstræbt var afgørende, og undertiden ødelæggende, for 'de andres' liv og muligheder. Tydeliggørelsen af dette blev på en måde akkulturationsstudiernes undergang. Hvis interessen for samspillet mellem folk med forskellige kulturel baggrund, 'dem og os', Vesten og

‘resten’, skulle føres videre, måtte nye begreber på banen, begreber – eller snarere hele paradigmer – som systematisk kunne medtænke dominansforholdet i dets varierende specificiteter.

Retrospektivt ser det således ud til, at akkulturationsstudierne først og fremmest knækkede nakken på problemet med at håndtere dominansforholdet inden for det kultur mødeparadigme, de arbejdede med. Det mødekoncept, der var på spil, indebar en forestilling om, at parterne i mødet var lige. ‘Kulturer’ var jo på forhånd defineret som lige, dvs. i princippet lige ‘gode’ på hver deres præmisser. Denne ideale anskuelse af subjekterne betød, at mødet mellem dem måtte forstås som et møde mellem ligestillede. Kultur mødeparadigmet genererede med andre ord en blind plet, som i første omgang betød, at man havde vanskeligt ved at få øje på dominansforholdet. I og med at det forblev usynligt, var det i analytisk forstand et forhold, man tog for givet. Da de sammenlignende analyser af de empiriske cases efterhånden gjorde en nærmere specificering af dominans-relationerne påkrævet, viste det sig begrebsligt svært håndterbart. Som faktor i den kulturelle ændringsdynamik, man ville kortlægge, forblev dominansforholdet som en hund i et spil kegler.

Det lykkedes akkulturationsstudierne at formulere et stort anlagt program i 1930’erne for siden, i løbet af de næste tredive år, at fuse ud og mod slutningen af 1960’erne relativt upåagtet forsvinde ud af billedet som et særligt antropologisk forskningsfelt, om end selve akkulturationstanken naturligvis fortsat findes. Akkulturationsstudierne gik i sig selv i en sådan grad, at de knap nok figurerer som en ‘skole’ eller en forskningstradition i nyere teoriehistoriske fremstillinger af antropologiens udvikling.<sup>19</sup> Akkulturationsstudiernes eftermæle udgøres således primært af imponerende hyldemeter monografiske studier omkring forskellige arter af kultur mødefænomener. Disse studier er hovedsagelig af beskrivende mere end teorigenererende karakter.

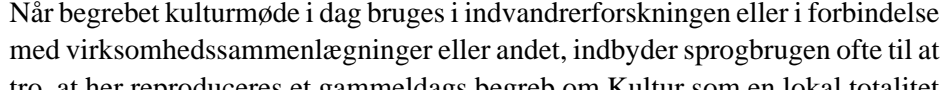
Når nogle af akkulturationsstudiernes foregangsmænd er kendte navne i eftertiden, forbindes de sjældent med akkulturationsstudierne, men med deres øvrige faglige specialer af regional eller teoretisk art. Det gælder således Robert Redfield (1897-1958), hvis undersøgelser i lokalsamfund på halvøen Yucatán i Mexico regnes blandt de første inden for antropologiens siden hen meget omfattende bondestudier, som dannede en egen ‘skole’ på feltet. Noget tilsvarende kom til at gælde for de to andre herrer bag det oprindelige memorandum om akkulturationsstudier. Melville J. Herskovits (1895-1963) blev i eftertiden mest kendt som pioner inden for Afrikaforskningen, og Ralph Lintons (1883-1953) navn er primært knyttet til culture-and-personality-skolen. Atter andre, som også blev store navne – af grunde, der intet havde med akkulturationsforskningen at gøre – leverede vigtige indlæg eksplicit fokuseret på kultur mødeproblematik i form af artikler,




som siden blev klassikere i antropologien. Det gælder fx Gregory Batesons „Culture Contact and Schismogenesis“ fra 1935, skrevet som et kritisk respons på det berømte memorandum om akkulturationsstudier (Bateson 1972) og Robert F. Murphy og Julian Stewards sammenlignende studie i akkulturationsprocesser i Amazonas og Canada „Tappers and Trappers: Parallel Process in Acculturation“ fra 1956.

Man kan stadig se ordet akkulturation brugt i nogenlunde den betydning, akkulturationsforskerne gav det. Seymour-Smiths antropologiske opslagsværk fra 1986 forklarer akkulturation som „tilpasning og forandring i kulturkontakt“. I det rette interessefelt oftest mod problemer med *forvaltningen* af forskelle i varierende arter af møder (indvandrerspørgsmål, virksomhedsfusioner etc.), hvor ‘noget’ skal kalibreres for at kunne samvirke optimalt. Her forskubbes fokus fra den eftersøgning af ændringsprocessernes dynamik, som var akkulturationsstudiernes ærinde, til den art anvendt forskning, som også altid var del af projektet.

### Gensyn med kulturmødekonceptet: gammel vin på nye flasker eller ...?



Når begrebet kulturmøde i dag bruges i indvandrerforskningen eller i forbindelse med virksomhedssammenlægninger eller andet, indbyder sprogbrugen ofte til at tro, at her reproduceres et gammeldags begreb om Kultur som en lokal totalitet af vaner, tanker og måder at agere på, som hører bestemte folk til (se også Fink 1988). Hvis det er *Kulturer*, der mødes, bliver det – set fra et analytisk perspektiv – et problem, at kultur for at kunne mødes med kultur logisk set må indebære både enhed og agens som centrale aspekter ved sin indholdsdefinition. Derved kommer man til at hypostasere og personificere kulturbegrebet på måder, som allerede var blevet grundigt kritiseret, *inden* det blev moderne (igen) at hæfte ‘kulturmøde’ på alle håndte fænomener, der implicerer forskelle. Men kulturmøde refererer samtidig – eller måske i højere grad – til situationer, hvor ‘noget’ kommer til syne og fordrer benævnelse, fx som kultur. Kulturmøde bliver her til en metafor for en kognitiv proces hos iagttageren af noget fremmed. Når ordet kulturmøde overhovedet synes anvendeligt, kan det således hænge sammen med, at kultur også kan bruges om et perspektiv, iagttageren eller forskeren lægger på et givet undersøgelsesområde, således at grænser omkring adfærdsnormer og forståelsehorisonter bliver åbenbare. Analytisk bliver kultur her en implikation af en given iagttagelsesstrategi (Hastrup 1995). Set på den måde bliver kulturmøde ikke blot en *anledning* til udfordring og ændring af mentale betydningsstrukturer hos en eller begge parter i mødet, men en kognitiv proces i sig selv – om end oftest en tankeproces *om* den anden *hos* den ene (Veber 1994). Det betyder ikke, at



kultur mødestudier i (post)moderne forstand alene vedrører studier af andetheds-konstruktioner. Det betyder, at der i flere henseender sættes ny fokus på betingelserne for aktørers handling og på kultur som kollektivt betydningssystem (Veber 1998). Samtidig afspejler mylderet af ny terminologi (kulturel kreolisering, hybriditet, multikulturalisme, interkulturalitet (Hannerz 1992; Bhabha 1994; Werbner 1997; Friedman 1990, 1994; Fuller 2003)) forsøg på at finde nye begreber og analysestrategier, der kan reflektere såvel brudflader som livskraftige sammenhænge, ikke blot historisk, men også i den aktuelle mangel på binding og integration mellem delfelter, som synes tydelig, efter at verden er kommet til syne som en fragmenteret uorden affødt af globale omkalfattringer af tidligere ordener (se fx Veber 1991, 1996). Det ligger uden for denne teksts rammer at redegøre detaljeret for denne udvikling (men se fx Friedman 1997, 2000; Trouillot 2003).

Det korte af det lange er, at nytænkning ikke afstedkommes alene ved at lancere nye ord, eller for den sags skyld genbruge gamle, hvis indholdet blot viderefører kultur-og-møde-tænkningen fra de tidlige akkulturationsstudiers tid uden at medtænke den kritik og selvkritik, de genererede. Konflikter i samspillet mellem forskellige størrelser – mennesker, samfund, sædvaner, selvfølgeligheder, forståelsesrammer – som er det, det hele handler om, reduceres alt for let til fortællinger om, hvordan mindretal „med tiden [vil] justere deres kultur“ afhængigt af det omgivende (dominerende) samfund og af den enkeltes sociale og økonomiske ressourcer, som det eksempelvis hedder i en nyere grundbog i geografi på gymnasieniveau (Rosted & Ehlers 2000:260). Givet denne art forkortede forståelse af kultur mødets dynamik bliver tolkningen af de konflikter, der opstår, til en fortælling om, at mindretallet ikke var gode nok til at 'justere' og tilpasse sig, hvorfor de logisk set også selv er årsag til konflikterne, små og store, omkring deres tilstedeværelse som 'anden kultur'. At flertallet, eller den dominerende part, aktivt agerer på måder, der opretholder en skævhed i forhold til magten og muligheden for justering, og derfor måske selv er storleverandører af mulige konflikter, således som Linton havde advaret mod i 1940, glemmes i forbifarten. Thi denne parts adfærd og kultur er jo 'naturlig'! Den tages for givet og fordrer ikke justering – synes tavshedens implicite budskab at sige. Derfor er tiden måske inde til at hente de gamle akkulturationsstudier ud af mølposernes glemsel og finde deres ledetråde for, hvordan iagttagelser af kulturelle ændringer reflekterer interkulturelle positioneringer over tid i en kamp om magten og meningen i et fælles univers. Det gælder ikke mindst i en tid, hvor kultur mere tydeligt end nogensinde gøres til en politisk ressource i et stadig mere rått univers, hvor magten har mistet sit ansigt, og fundamentalister i alle hånde afskygninger har travlt med at male hinanden op mod væggen, mens spin-industrien vokser sig tyk på at skabe nysprog, der kannibalisierer alle kulturelle betydninger, som *betød* noget.



## Noter

1. Franz Boas (1858-1942) var født i Tyskland af jødiske forældre og udvandrede i 1886 til USA. Han havde en tysk doktorgrad i geografi fra Kiel. Som professor i antropologi ved Columbia University fra 1896 til 1936 blev Boas den, som udviklede amerikansk antropologi til en professionel akademisk disciplin (se fx Lesser 1981; Stocking 1982, kap. 11).
2. Antropologien har siden opgivet det kulturrelativistiske paradigme og hele det kulturbegreb, der er forbundet med det. Men det er en anden historie, som ikke skal diskuteres her (for et bud på kulturbegrebets omskiftelseshistorie, se fx Hastrup 1999).
3. Tidlige beskrivelser af fænomener, som fremkom i konfliktforhold mellem befolkninger med forskellig kulturel baggrund, blev ikke forstået som 'kulturmødestudier' i samtiden. Det er eftertidens faghistorikere, som udnævner fx James Mooneys berømte beskrivelse af Ådedansen (Ghost Dance) blandt nordamerikanske prærieindianere sidst i 1800-tallet (Mooney 1896) til akkulturationsstudiernes startskud (Hultkrantz 1983:106). Den autodidakte feltetnolog J. Mooney var ikke bekendt med denne terminologi.
4. I England var et program til studiet af *culture contact* blevet oprettet i 1931 på det Internationale Institut for Afrikanske Sprog og Kulturer, som var blevet grundlagt i 1926. Takket være Bronislaw Malinowskis talent for at tiltrække privat finansiering tilflød der instituttet store bevillinger fra Rockefeller Foundation. Ideen var at forbinde forskning og praktisk anvendelse af etnografisk viden i koloniadministrationen (Kuklick 1997:344-5).
5. Johannes Nicolaisen (1921-1980) blev professor i antropologi, efter at faget i 1963 var blevet oprettet som selvstændigt universitetsfag i Danmark. På den tid hed studiet 'etnologi'. Navnet ændredes siden til 'antropologi' for at synkronisere terminologien med den, som var blevet gængs i engelsksprogede fagmiljøer.
6. Akkulturationsstudierne er naturligvis ikke de eneste, som eksplicit har arbejdet med møder mellem mennesker med forskellig kulturel baggrund. Fra 1980'erne og frem har udforskningen af rejse litteratur fx udviklet sig til en egen genre på feltet og har leveret vigtig historisk indsigt i sådanne møders interaktive dynamikker (se fx Clifford 1997; Harbsmeier 1994, 2005; Pratt 1986; Veber 1992).
7. En fuldstændig afsøgning af akkulturationslitteraturen, som er meget omfattende og mestendels består af deskriptive monografier og case-studies, vil fordrer et selvstændigt flerårigt projekt, hvilket ligger helt uden for denne artikels rammer. Fremstillingen her er baseret på syntetiserende artikler og essays fra forskere, som har stået centralt i akkulturationsstudierne. Det kan ikke udelukkes, at et bredt survey over større dele af litteraturen ville nå frem til andre konklusioner end denne forfatters.
8. „Memorandum for the Study of Acculturation“ findes også genoptrykt i *Selected Papers from the American Anthropologist*, 1921-1945, G. Stocking, Jr., ed. Washington D.C. 1976.
9. Herskovits skriver om Haiti, at „... vedvarende kontakt mellem franskmænd og afrikanere resulterede i en århundredelang konsolidering af traditioner ...“ og at „... den haitianske kulturs samlede kode kan på grund af dens duale natur ses med den største klarhed i dens nutidige hybridform ...“ (1937:263; min oversættelse, HV).
10. Den såkaldte 'culture and personality-skole' udvikledes i USA i 1930'erne af Boas' elever Ruth Benedict, Margaret Mead og flere andre. Man anså kulturelle konfigurationer – dvs. konglomerater af betydningsstrukturer og materielle og sociale træk – som en art psykologiske enheder eller kollektive personlighedstyper, som karakteriserede hele kulturer. Empirisk søgte man at nærme sig dem gennem studier af børneopdragelse. (For en hurtig introduktion, se Eriksen & Nielsen 2002:100-3). Denne tilgang har været udsat for voldsom kritik (se fx Harris 1969:393-463) og har i dag meget få tilhængere i antropologien.

11. John Collier (1884-1968) er især kendt som reformator inden for amerikansk administration af landets indianske befolkninger. I sine unge år var han engageret i at forbedre forholdene for fattige indvandrere og migrantarbejdere. Collier var Commissioner of Indian Affairs 1933-45 (Washburn 1988:632-3).
12. Philleo Nash (1910-1987) var den eneste antropolog nogensinde, som kom til at indtage posten som commissioner, den højeste administrative post i det amerikanske Bureau of Indian Affairs. Han arbejdede ihærdigt til fordel for indianerne. Siden hans tid har embedet som commissioner været beklædt af personer af indiansk herkomst (Washburn 1988:672).
13. Sociologi var blevet oprettet som universitetsfag i Chicago i 1892 som det første af sin art i USA. Antropologi og sociologi hørte frem til 1930 sammen i et fælles institut, hvor Robert E. Park stod i spidsen for sociologidelen. Robert Redfield var dekan for universitetets samfundsvidenskabelige fag 1934-46 og var i øvrigt gift med Parks datter. Ideen om det 'rurale-urbane-kontinuum' var blevet lanceret i 1921 af Sorokin og Zimmerman, som med en evolutionistisk anvendelse af Tönnies' begrebspar (gemeinschaft-gesellschaft) reducerede disse transhistoriske normaltyper til henholdsvis en rural og en urban sociologi (se herom hos Falk 2000:66-67). Om Redfield, se kapitel 8 i Silverman (1981).
14. Edward H. Spicer, Edward P. Dozier, Edward M. Bruner, Evon Z. Vogt, David French, Helen Codere.
15. Halvdelen af de grupper, som indgik i undersøgelsen, fandtes i Sydvesten, som havde været under spansk kolonihærdomme siden begyndelsen af 1600-tallet for efterfølgende at høre under Mexico, indtil amerikanerne i 1840'erne tiltog sig kontrollen med regionen.
16. Antropologien søgte her at lægge sig efter en naturvidenskabelig model for videnskabelighed, hvor objektet undersøges under kontrollerede former, dvs. hvor forhold, der defineres som objektet uvedkommende, anses som forstyrrende og derfor holdes ude af betragtning.
17. Steward så sociale systemer som tilpasningsformer i forhold til de naturlige omgivelser og givne teknologiske betingelser. Ideen om multilineær evolution blev også udformet af Steward. Han redigerede det monumentale syvbindsværk *Handbook of South American Indians*, som udkom i perioden 1946-50.
18. Robert Murphy var elev af Steward, mens denne var ansat ved Columbia University i New York (1946-52) og fulgte siden Steward til University of Illinois som forskningsassistent. Murphy havde tidligere, i en kommentar til genoptrykket af artiklen om „Tappers and Trappers“ i den samling af Stewards essays om social ændring, som blev udgivet efter Stewards død, givet udtryk for, at artiklen i sin tid var blevet skrevet for at eksemplificere en metode inden for kulturøkologien og den multilineære evolution (se Steward & Murphy 1977). De to udtalelser er ikke nødvendigvis modstridende.
19. De eneste faghistorier, jeg har kunnet finde, som eksplicit redegør for akkulturationsstudierne, er Fred W. Vogets nu sjældent brugte *A History of Ethnology* fra 1975 og Honigmans *The Development of Anthropological Ideas* fra 1976.




## Litteratur

- Barnett, Homer G.  
1953        Innovation. New York: McGraw-Hill Book Co.
- Bateson, Gregory  
1972        Culture Contact and Schismogenesis. I: Gregory Bateson: Steps to an Ecology of Mind. Pp. 61-72. Northvale, NJ: Jason Aronson Inc.

- Bhabha, Homi  
1994 The Location of Culture. New York: Routledge.
- Broom, Leonard, Bernard J. Siegel, Evon Z. Vogt & James B. Watson  
1954 Acculturation: An Exploratory Formulation. *American Anthropologist* 56:973-1002.
- Clifford, James  
1988 The Predicament of Culture. *Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art* Cambridge: Harvard University Press.  
1997 Routes. *Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Clifford, James & George E. Marcus (eds.)  
1986 Writing Culture. *The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Eriksen, Thomas Hylland & Finn Sivert Nielsen  
2002 Til verdens ende og tilbake. *Antropologiens historie*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Falk, Jørn  
2000 Ferdinand Tönnies. I: Heine Andersen & Lars Bo Kaspersen (red.): *Klassisk og moderne samfundsteori*. S. 57-68. København: Hans Reitzels Forlag.
- Fink, Hans  
1988 Kulturen og det ubetinget absolutte. *Kultur, kulturbegreb og kulturel relativisme II*. I: Hans Hauge & Henrik Horstbøll (red.): *Kulturbegrebets kulturhistorie*. S. 140-54. Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Friedman, Jonathan  
1990 Narcissism, Roots and Postmodernity: The Constitution of Selfhood in the Global Crisis. SMS report no. 11. Department of Sociology. Lund: University of Lund. (også publiceret i Scott Lash & J. Friedman (eds.): *Modernity and Identity*. Oxford: Blackwell.  
1994 Cultural Identity and Global Process. London: Sage.  
1997 Global Crises, the Struggle for Cultural Identity and Intellectual Porkbarrelling: Cosmopolitans versus Locals, Ethnics and Nationals in an Era of Dehegemonisation. I: Pnina Werbner & Tariq Modood (eds.): *Debating Cultural Hybridity. MultiCultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. Pp. 70-89. London: Zed Books.  
2000 Indigenous Struggles and the Discreet Charm of the Bourgeoisie. I: Henk Driessen & Ton Otto (eds.): *Perplexities of Identification. Anthropological Studies in Cultural Differentiation and the Use of Resources*. Pp. 141-63. Århus: Aarhus University Press.
- Fuller, Norma (ed.)  
2003 Interculturalidad y Política: Desafíos y Posibilidades. Lima: Red Para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Gledhill, John  
1994 Power and its Disguises. *Anthropological Perspectives on Politics*. London: Pluto Press.
- Hannerz, Ulf  
1992 Cultural Complexity. *Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.

- Harbsmeier, Michael  
 1994 Kvindernes paradisi, mændenes skærsild og hestenes helvede – om udvikling, kultur og civilisation set med ægyptiske øjne. *Den Jyske Historiker* 66:90-105.
- 2005 Europa som skuespil. Om nogle afrikanske rejseerfaringer i 1800-tallet. I: L. Andersen, P. Duedahl & L.N. Kallestrup (eds.): *De måske udstødte. Historiens marginale eksistenser*. Ålborg: Aalborg Universitetsforlag.
- Harris, Marvin  
 1969 *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Hastrup, Kirsten  
 1995 *A Passage to Anthropology. Between Experience and Theory*. London: Routledge.
- 1999 *Viljen til viden. En humanistisk grundbog*. København: Gyldendal.
- Herskovits, Melville J.  
 1937 The Significance of the Study of Acculturation for Anthropology. *American Anthropologist* 39:259-64.
- 1958 *Acculturation. The Study of Culture Contact*. Gloucester, MA.
- Honigmann, John J.  
 1976 *The Development of Anthropological Ideas*. Homewood, IL: The Dorsey Press.
- Hultkrantz, Åke  
 1983 *The Study of American Indian Religions*. New York: The Crossroad Publ. Co. & Scholars Press. Chico, Ca.
- Keesing, Roger M.  
 1987 Anthropology as Interpretive Quest. *Current Anthropology* 28:161-76.
- Kuklick, Henrika  
 1997 Malinowski, Bronislaw. I: Alan Barnard & Jonathan Spencer (eds.): *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Pp. 343-6. London: Routledge.
- Lesser, Alexander  
 1981 Franz Boas. I: Sydel Silverman (ed.): *Totems and Teachers. Perspectives on the History of Anthropology*. Pp. 1-33. New York: Columbia University Press.
- Linton, Ralph (ed.)  
 1963 [1940] *Acculturation in Seven American Indian Tribes*. Gloucester, MA: Peter Smith.
- Mooney, James  
 1896 *The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*. Washington: Fourteenth Annual Report of the Bureau of American Ethnology.
- Murphy, Robert F.  
 1981 Julian Steward. I: Sydel Silverman (ed.): *Totems and Teachers. Perspectives on the History of Anthropology*. Pp. 171-206. New York: Columbia University Press.
- Murphy, Robert F. & Julian H. Steward  
 1956 *Tappers and Trappers: Parallel Processes in Acculturation*. *Economic Development and Cultural Change* 4:335-55.

- Nash, Philleo  
 1973 Applied Anthropology and the Concept of 'Guided Acculturation' in Indian Administration. I: Philleo Nash: Anthropology and the American Indian. A Symposium. Pp. 23-34. San Francisco: The Indian Historian Press.
- 1988 Twentieth-Century United States Government Agencies. I: Wilcomb Washburn (ed.): Handbook of North American Indians. Vol. 4. Pp. 264-75. Washington: Smithsonian Institution.
- Nicolaisen, Johannes  
 1963 Primitiv kultur. Nogle hovedtræk af etnologiens historie. København: Munksgaard.
- Pratt, Mary Louise  
 1986 Fieldwork in Common Places. I: James Clifford & George Marcus (eds.): Writing Culture. Pp. 27-50. Berkeley: University of California Press.
- Redfield, Robert  
 1941 The Folk Culture of Yucatán. Chicago: University of Chicago Press.
- Redfield, R., Ralph Linton & Melville J. Herskovits  
 1936 Memorandum for the Study of Acculturation. American Anthropologist 38.
- Rosted, Ellen & Pernille Ehlers  
 2000 Kultur og identitet. I: Jens Dolin, Pernille Ehlers & Søren Poulsen (red.): Geografiske verdensbilleder. S. 248-73. København: Gyldendal Uddannelse.
- Seymour-Smith, Charlotte  
 1986 Macmillan Dictionary of Anthropology. London: The Macmillan Press.
- Silverman, Sydel (ed.)  
 1981 Totems and Teachers. Perspectives on the History of Anthropology. New York: Columbia University Press.
- Spicer, Edward H.  
 1961 Types of Contact and Processes of Change. I: Edward H. Spicer (ed.): Perspectives in American Indian Culture Change. Pp. 517-44. University of Chicago Press.
- 1970 [1962] Cycles of Conquest. The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960. Tucson: University of Arizona Press.
- Steward, Jane C. & Robert F. Murphy (eds.)  
 1977 Evolution and Ecology. Essays on Social Transformation by Julian H. Steward. Urbana: University of Illinois Press.
- Stocking, George W., Jr.  
 1982 [1968] Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology. Chicago: University of Chicago Press.
- Trouillot, Michel-Rolph  
 2003 Global Transformations. Anthropology and the Modern World. New York: Palgrave Macmillan.
- Veber, Hanne  
 1991 Amazon-indiansk Politik. At tale når man ingen stemme har. Den Ny Verden 24(4):9-27. Copenhagen: Centre for Development Research.
- 1992 Kulturmødets dialektik. Cabeza de Vaca i Texas og Florida 1528-36. Den Jyske Historiker 60:16-36.

- 
- 
- 
- 1994 At se den anden – fra etnohistorie til antropologikritik. *Den Jyske Historiker* 66:79-89.
- 1996 Indfødte folk og kultur. Moderne billeder og bevidste identiteter. *Tidsskriftet Antropologi* 32:57-68.
- 1998 The Salt of the Montaña. Interpreting Indigenous Activism in the Rain Forest. *Cultural Anthropology* 13(3):382-413.

Voget, Fred W.

- 1975 A History of Ethnology. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Wagner, Roy

- 1981 The Invention of Culture. Revised and Expanded Edition. Chicago: The University of Chicago Press.

Washburn, Wilcomb E. (ed.)

- 1988 Handbook of North American Indians. Vol. 4. History of Indian-White Relations. Washington: Smithsonian Institution.

Werbner, Pnina

- 1997 Introduction: The Dialectics of Cultural Hybridity. I: Pnina Werbner & Tariq Modood (eds.): *Debating Cultural Hybridity. MultiCultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. Pp. 1-26. London: Zed Books.


# KULTURMØDER TIL FORHANDLING

## Betydningen af 'kultur' i praktiksamtaler med voksne med dansk som andetsprog

LOUISE TRANEKJÆR

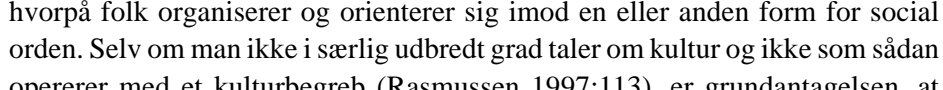
Ordet 'kulturmøde' bliver i den brede offentlighed ofte brugt om mødet eller sammenstødet mellem forskellige værdier, normer og mentaliteter, som tilskrives forskellige nationaliteter, etniciteter eller religioner, der ofte samles under betegnelsen 'kulturer'. I medierne omtales mødet mellem den arabiske og den vestlige verden ligefrem som et civilisationsammenstød, kraftigt inspireret af Huntington (Huntington 2002:102-4). 'Kulturmøde' bruges dog også om mere konkrete møder mellem personer med forskellig sproglig, etnisk, national og religiøs baggrund. Den type kulturmøde vil blive behandlet i denne artikel. I alle tilfælde bygger brugen af begrebet 'kulturmøde' på en forståelse af kulturer som absolutte enheder, der determinerer værdier, normer og individuelle handlinger og udgør en barriere for kommunikation og forståelse. Dette kulturbegreb opstod inden for antropologien i begyndelsen af det 20. århundrede, hvor det dog siden 1950'erne er blevet stærkt kritiseret og erstattet af mere dynamiske, fortolkningsrettede og praksisorienterede kulturforståelser. Ikke desto mindre har dette traditionelle kultursyn haft en væsentlig indflydelse på forskningen i interkulturel kommunikation og har bidraget til et alment udbredt blik for, at interaktion mellem forskellige kulturer medfører kommunikative vanskeligheder og forståelsesmæssige barrierer.

Denne artikel tager udgangspunkt i opgøret med forståelsen af kulturer som absolutte enheder og beskriver interpersonelle kulturmøder som noget, der produceres og etableres i interaktionen mellem deltagerne, hvor kulturel og sproglig baggrund bruges som samtalemæssig ressource i forhandlingen af betydning og identitet. Det teoretiske og metodiske udgangspunkt er etnometodologien og diskurspsykologien, som anvendes til dels at beskrive, hvordan kultur konstrueres og gøres relevant i interaktionen, så den får konsekvenser for den samtalemæssige udvikling og dynamik, og dels at se på, hvad det er for nogle diskursive og kulturelle ressourcer, deltagerne trækker på og bringer i spil.






Der foretages en analyse af uddrag fra praktiksamtaler med ansøgere med anden etnisk baggrund end dansk, og der præsenteres nogle værktøjer til at forstå kulturmøder som noget, der ikke blot udspringer af samtaledeltagernes baggrund og tilhørsforhold, men også produceres *in situ* i selve samtalen gennem brug af diskursive og fortolkningsmæssige ressourcer. Der fremføres således en forståelse af kultur som både en betydningsmæssig konstruktion og en samtalemæssig ressource. Artiklen har til formål at vise, hvordan kombinationen af et samtaleanalytisk og diskurspsykologisk perspektiv åbner op for muligheden for en forankring af kulturmødedebatten i konkret interaktionel praksis samt for en kritisk refleksion over den bredere, sociale, diskursive og kulturelle kontekst, som influerer og manifesterer sig i denne praksis.

### Den etnometodologiske samtaleanalyse





Etnometodologien opstod i slutningen af 1950'erne som en kritik af den traditionelle og strukturfunktionalistiske sociologi og som en form for parallel til det spirende opgør med det traditionelle kulturbegreb inden for antropologien. Anført af Harold Garfinkel (Garfinkel 1967:78) beskæftigede etnometodologerne sig med måderne, hvorpå folk organiserer og orienterer sig imod en eller anden form for social orden. Selv om man ikke i særlig udbredt grad taler om kultur og ikke som sådan opererer med et kulturbegreb (Rasmussen 1997:113), er grundantagelsen, at individet er medlem og medskaber af et kulturelt og socialt fællesskab, hvori en særlig viden og praksis er alment genkendelig og alment udbredt. Den etnometodologiske kulturforståelse har visse ligheder med Geertz' praksis- og fortolkningsorienterede kulturbegreb. Geertz beskrev individet som ophængt i et semiotisk net af betydninger, som det både er betinget af og med til at konstruere (Geertz 1973:5). På samme måde er der inden for etnometodologien et udtalt fokus på konstruktionen, forhandlingen og organiseringen af betydning og på fælles viden. Etnometodologens ærinde er opdagelsen og beskrivelsen af denne fælles viden, som Garfinkel kalder *common sense* eller *common culture* (Garfinkel 1967:76-7). Metoden til dette er at beskrive konkrete eksempler på social praksis og herfra udlede systemet bag denne praksis. Garfinkel kalder denne metode *the documentary method of interpretation* og beskriver, hvordan den udgør en analytisk bevægelse mellem beskrivelser af praksis og hypoteser omkring strukturen bag praksis (op.cit. 78). Hvor både Geertz' forståelse af kultur og etnometodologiens forståelse af *common culture* kan kritiseres for at definere kultur som et absolut system eller en struktur, der kan afdækkes og beskrives, rummer begge perspektiver en dynamisk dimension og et perspektiv på kultur som organiseret og organiserende praksis, som er anvendelig for en mikro-






analytisk og diskurspsykologisk tilgang til kulturmøder. Det er altså i beskrivelsen af kultur som konstrueret, forhandlet og reproduceret praksis og som fortolkning af praksis, at denne artikel henter inspiration fra Geertz og etnometodologien og ikke i betoningen af kultur som system eller struktur.

Samtaleanalysen udspringer af etnometodologien og beskæftiger sig udelukkende med studiet af naturligt forekommende samtaler, som optages og udskrives. Samtalen betragtes med andre ord som et eksempel på og udtryk for den gennemgribende sociale organisering, som individer orienterer sig mod og producerer. Samtaleanalysens grundlægger var Harvey Sacks, som var elev af Garfinkel og leverede fundamentet for den samtaleanalytiske metode i løbet af en række forelæsninger 1964-1968 (Jefferson 1992).



Samtaleanalysen er et nyttigt værktøj til at analysere og beskrive, hvordan individer i interaktion skaber og organiserer betydning og viden inden for en bestemt kulturel og social kontekst. Samtaleanalysens ærinde er altså, ligesom etnometodologiens, at beskrive kulturel organisering og viden 'indefra', dvs. fra deltagerens perspektiv, som det udtrykkes gennem handling. Et grundlæggende princip bag samtaleanalyse er således, at forskeren ikke bør inddrage kontekstuelle betragtninger ud over dem, som samtaledeltagerne orienterer sig imod og selv gør relevante (Nielsen & Nielsen 2005:53; Schegloff 1997:166-7). Dette er imidlertid et princip, som diskuteres blandt samtaleanalytikere, og som i varierende grad håndhæves i praksis. Det tilstræbes dog kun at inddrage kontekstuel viden omkring fx deltagerens alder, profession, køn, etnicitet eller seksuelle orientering i det omfang, det er relevant i forhold til den samtale, der analyseres. Der tages således udgangspunkt i en undersøgelse af de kategorier, som deltagerne selv bringer i spil i relation til den interaktion og de handlinger, de er i gang med. Konversationsanalytikere forholder sig derfor kritisk til forskning, som forsøger at forklare individuel handling som udtryk for kulturelle eller sociale tilhørsforhold, uden at relevansen af disse for individerne selv kan dokumenteres empirisk. Samtaleanalytikere sætter altså deltagerens egne italesættelser og organiseringer af betydning i centrum og beskriver, hvordan identiteter, sociale kategorier og commonsense skabes, forhandles og manifesteres i spændingsfeltet mellem en samtaledeltagers ytring og en anden samtaledeltagers respons på denne ytring. Man forsøger at beskrive og rekonstruere betydningens konstruktion og organisering mellem deltagerne ved at se på, hvordan hver enkelt taletur<sup>1</sup> forholder sig til den foregående og den følgende.

Dette betyder ikke, at man ikke kan bruge samtaleanalysen til at arbejde med, hvordan forskelle i kulturel eller sproglig baggrund kommer til udtryk i interaktionen. Et stigende antal samtaleanalytikere er de seneste år begyndt at se nærmere på samtaler, hvor en eller anden form for diversitet kan siges at spille




en rolle. Som etnometodologen Gitte Rasmussen beskriver (Rasmussen 1997:118-9), arbejder nogle af disse komparativt og forsøger at dokumentere forskelle i den samtalemæssige organisering af fx danske og mexicanske forretningsmøder (Kjærbeck 2005). Andre samtaleanalytikere arbejder med, hvordan en eller flere samtaledeltagere konstruerer og orienterer sig mod fx kulturel eller etnisk identitet (Day 1998; Hinnenkamp 1989; Kjærbeck 2005). Andre igen arbejder med at beskrive, hvordan nogle samtaler fremstår som interkulturelle, altså hvordan deltagerne organiserer samtalen på en måde, der viser deres orientering mod det forhold, at samtaledeltagerne har forskellig sproglig baggrund (Firth 1996; Wagner 1996). Når man inden for den samtaleanalytiske forskning arbejder med kulturel eller sproglig diversitet, opfanger og beskriver man en systematik i data, som vidner om, at denne diversitet har en betydning for deltagerne.

Samtaleanalysen er anvendelig som en kritisk tilgang til opfattelsen af kulturelle og sociale kategorier som determinerende for individets sproglige handlinger, idet den tager udgangspunkt i de sociale kategorier, som deltagerne gør relevante i og for interaktionen snarere end i forudfattede idéer om, at nogle sociale parametre er mere centrale for individet end andre. Den har da også haft en stor indvirkning på lingvistikken, sociolingvistikken og den antropologiske lingvistik, og den bruges som værktøj i både studiet af interkulturel kommunikation inden for forskningsretningen interaktionel sociolingvistik (Gumperz 1982) og i studiet af konstruktioner af race og maskulinitet inden for diskurspsykologien (Wetherell & Edley 1999; Wetherell & Potter 1992).

## Diskurspsykologien

Diskurspsykologien opstod i midten af 1980'erne som et opgør med traditionelle tilgange til socialpsykologiske fænomener som kognition, følelser, holdninger, selv og identitet samt sociale fænomener såsom racisme, diskrimination, fordomme og kategorisering, der ofte var blevet konceptualiseret i lyset af disse psykologiske fænomener. Med teoretikere som Jonathan Potter, Margaret Wetherell, Kenneth Gergen, Michael Billig, Derek Edwards og Charles Antaki (Antaki & Widdicombe 1998; Billig 1987, 1991; Edwards & Potter 1992; Gergen 1991, 1994; Potter & Wetherell 1987; Wetherell & Potter 1992) i spidsen forsøger diskurspsykologerne at redefinere disse fænomener som produkter af interpersonelle relationer og interaktioner og som knyttet til en social, historisk og diskursiv kontekst snarere end til mentale, kognitive og psykologiske funktioner.


Diskurspsykologien tager udgangspunkt i, at mere eller mindre etablerede diskursive magtstrukturer har givet visse sociale og psykologiske fænomener status som løsrevne fra og determinerende for menneskelig praksis, og deres



ærinde er en redefinition af disse fænomener inden for en interaktionel og social rammeforståelse. I stedet for at se på fænomener som holdninger, kognition, racisme og mentale sindsstemninger som noget der *er*, uafhængigt af social praksis, ser man på disse fænomener, som noget individet *gør*. Dette betyder, at diskurspsykologien fokuserer på flertydighed, variation og konstruktion i studiet af sociale kategorier såsom etnicitet, køn, nationalitet og race, samtidig med at den har et udtalt fokus på kontekst.<sup>2</sup> I forbindelse med spørgsmålet om kultur ser diskurspsykologerne på, hvordan forskellige forståelser af kultur kommer til udtryk og konstrueres i interaktion, og hvordan italesættelser knytter an til mere overordnede diskursive, ideologiske og samfundsmæssige strukturer (Wetherell & Potter 1992).

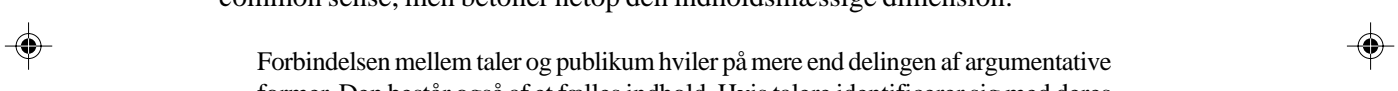
Den 'diskursive drejning' inden for psykologien er kraftigt inspireret af etnometodologien samt Wittgensteins ideer om sprog som handling og Austins teori om talehandlinger. Diskurspsykologien og samtaleanalysen har yderligere nærmet sig hinanden, efter at samtaleanalysen i stigende grad er blevet mere 'anvendt' og diskurspsykologien er blevet mere mikroanalytisk og i højere grad er begyndt at arbejde næsten udelukkende med naturligt forekommende samtaler snarere end fx interviews. Men der er dog en forskel med hensyn til det analytiske endemål, hvilket kan siges at hænge sammen med en forskel i erkendelsesinteresser. Hvor samtaleanalytikere primært er interesseret i den samtalemæssige strukturering og organisering, er diskursanalytikeren i høj grad interesseret i det samtalemæssige indhold – i de betydninger, som sættes i spil og forhandles, og i de konsekvenser, som disse betydninger har på mere overordnet samfundsmæssigt plan. Dette hænger sammen med, at samtaleanalytikerens endemål er at beskrive den bagvedliggende sociale organisering af handling, hvor diskursanalytikerens interesse er at beskrive en sproglig og ideologisk kontekst. Diskurspsykologien bruger altså den samtaleanalytiske metode til at sige noget om diskurser og ideologier på et mere overordnet niveau.

Når etnicitet og andre sociale kategorier som fx køn behandles inden for diskurspsykologien, så er det som forhandlede identitetskonstruktioner, der betragtes som tæt knyttet til kulturelle og sociale normer og konventioner samt til samfundsmæssige inklusions- og eksklusionsmekanismer. Konversationsanalytikere har i den forbindelse kritiseret diskursanalysen for at være for 'top down', dvs. for at tage udgangspunkt i tilstedeværelsen af disse strukturer og forsøge at vise, hvordan de manifesterer sig i interaktion, snarere end at starte med at forholde sig til, hvilken organisering deltagerne trækker på og producerer (Schegloff 1997). Argumentet lyder, at den kritiske dagsorden, som er udgangspunktet for mange former for diskursanalyse, kommer til at overskygge den interaktionelle partikularitet og forhandling og det som deltagerne selv orienterer sig mod.<sup>3</sup> Diskurspsykologerne har omvendt påpeget, at samtaleanalysen ikke indfanger lokale



interaktioners situering i et kollektivt og socialt net af forståelser (Wetherell 1998:405). Denne diskussion sætter fokus på dels begrænsningerne ved en samtaleanalytisk tilgang i forhold til at ville sige noget om, hvordan lokal betydningsmæssig og social organisering spiller sammen med en bredere kulturel, social og sproglig kontekst, og dels potentialet i en diskursanalyse, som tager udgangspunkt i detaljeret analyse af de sociale kategorier, som gøres relevante af konkrete individer i interaktion.


Ligesom den etnometodologiske er den diskurspsykologiske kulturforståelse i høj grad socialkonstruktivistisk i den forstand, at kultur betragtes som noget, der gives betydning og produceres i den sociale interaktion ved hjælp af nogle sproglige og kulturelle ressourcer, som er knyttet til en given kontekst. Igen ses parallellen til Geertz' kulturforståelse (Geertz 1973:5), idet kultur betragtes som et semiotisk net af betydning, der er mere eller mindre etableret, men som hele tiden forhandles, konstrueres og anvendes i interaktion. Men hvor etnometodologerne fokuserer på handling og betragter kultur som common-sense-viden om organiseringen af handling, så fokuserer diskurspsykologerne i langt højere grad på diskurs og betydningsmæssig organisering og betragter kultur som fælles viden om verden. Michael Billig beskriver ligesom Garfinkel denne fælles viden som common sense, men betoner netop den indholdsmæssige dimension:



Forbindelsen mellem taler og publikum hviler på mere end delingen af argumentative former. Den består også af et fælles indhold. Hvis talere identificerer sig med deres publikum, så understreger talerne fælles forbindelser, af hvilke de mest fremtrædende er fælles værdier og holdninger. Begrebet common sense (sensus communis) kan muligvis være nyttigt til beskrivelsen af dette fælles indhold (Billig 1996:226; min oversættelse, LT).

Fra et diskurspsykologisk perspektiv er man altså interesseret i at afdække dette indholdsaspekt af vores common sense, som former og formes af vores praksis, og man ser på sproglig interaktion som et spændingsfelt mellem reproduktion og udfordring af etablerede diskursive og ideologiske strukturer. Potter og Wetherell har med begrebet 'fortolkningsrepertoire' (*interpretative repertoire*) forsøgt at operationalisere ideen om, at vi trækker på nogle betydningsmæssige eller diskursive strukturer i den sproglige interaktion. Et fortolkningsrepertoire er et sprogligt register af udtryk, billeder, talemåder og begreber, som individet bruger til at karakterisere og evaluere handlinger og hændelser (Potter & Wetherell 1987:138; Wetherell & Potter 1988:172). Wetherell definerer det senest på følgende måde:

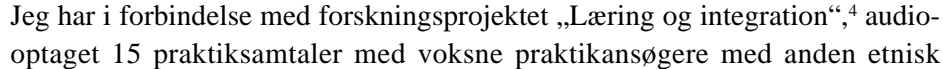
Et fortolkningsrepertoire er en kulturelt genkendelig og vanlig argumentationsrække bestående af genkendelige temaer, *common places* og troper (doxa) [...] Disse fortolkningsrepertoier indbefatter medlemmers metoder til at skabe mening



i denne kontekst – de er den commonsense, som organiserer ansvarlighed og fungerer som et bagtæppe for realiseringen af lokalt administrerede positioner i faktisk interaktion [...] (Wetherell 1998:400-1; min oversættelse, LT).




Fortolkningsrepertoier kan således siges at udgøre et bindeled mellem den lokale organisering af handling og betydning og en bredere diskursiv og ideologisk kontekst. I denne artikel bruges begrebet til at beskrive, hvordan lokale betydningskonstruktioner er influeret af betydningsmønstre, som er tilgængelige i en bredere diskursiv og ideologisk kontekst. Sådanne betydningsmønstre er en integreret del af den betydningsforhandling, som finder sted i interaktion, eftersom de udgør et redskab til holdningsmæssig markering og social positionering samt en ressource i fortolkningen, konstruktionen og forhandlingen af det samtalemæssige indhold og den interaktionelle kontekst. Begrebet fortolkningsrepertoire kan med andre ord bruges som et redskab til beskrivelse af den diskursive, kulturelle og ideologiske kontekstualisering, som deltagerne kan lave ved at bruge specifikke ord, udtryk, billeder og talemåder.

### Konstruktionen af kulturmøder i praksis



Jeg har i forbindelse med forskningsprojektet „Læring og integration“,<sup>4</sup> audio-optaget 15 praktiksamtaler med voksne praktikansøgere med anden etnisk baggrund, som er flygtet eller familiesammenført til Danmark i en voksen alder. Som led i enten introduktionsprogrammet<sup>5</sup> eller et mere generelt aktiveringsforløb under „Lov om en aktiv beskæftigelsesindsats“ (Folketinget 2003) har disse praktikansøgere deltaget i et jobsøgningsforløb, hvori praktik udgør et centralt element. Praktiksamtalen er en semiformal samtale mellem en ansøger, en arbejdsgiver fra en dansk virksomhed eller institution og en jobkonsulent fra et privat eller kommunalt jobsøgningsforløb, som på den ene side har til formål at give parterne en mulighed for at mødes og lære hinanden at kende og på den anden side udgør grundlaget for vurdering og beslutningstagen omkring et fremtidigt praktikophold. I nogle tilfælde deltager også en medarbejder fra arbejdspladsen. Samtalerne blev optaget i perioden 2005-2006 på forskellige virksomheder og institutioner såsom skoler, børnehaver, en frugtplantage og et plejehjem og varede mellem en halv og halvanden time.

Nogle af samtalerne er indledende praktiksamtaler, og de udgør det indledende møde mellem arbejdsgiver, ansøger og jobkonsulent før praktikkens start. Disse samtaler indeholder for det meste følgende elementer: jobkonsulentens præsentation af jobsøgningsforløbet, arbejdsgiverens og medarbejderens præsentation af arbejdsstedet, spørgsmål omkring ansøgerens interesse i arbejdsstedet, beskri-




velse af de arbejdsopgaver, ansøgeren vil komme til at deltage i, og endelig praktiske informationer og konkret planlægning af praktikkens længde, starttidspunkt, timetal osv. Andre af samtalerne er opfølgende, hvilket vil sige, at de har form af en midtvejsevaluerende samtale, hvor arbejdsgiveren, praktikanten og jobkonsulenten diskuterer de opgaver, praktikanten har varetaget, eventuelle problemer i praktikken samt det videre forløb og eventuelle fremtidige ansættelsesmuligheder.

I løbet af de fleste af begge typer praktiksamtaler bliver nationalitet eller kultur på et eller andet tidspunkt gjort relevant af deltagerne. Dette er et fænomen, som også er beskrevet i andre studier af såkaldt interkulturelle interaktioner. Day beskriver i et studie af multikulturelle arbejdspladser, hvordan medarbejderes kultur, nationalitet eller etnicitet blev gjort relevant i uformelle samtaler mellem medarbejderne med den konsekvens, at der blev sået tvivl om deres kompetencer og kvalifikationer i forhold til særlige aktiviteter eller grupper på arbejdspladsen (Day 1998:170). Roberts og Campbell beskriver i et studie af jobsamtaler i Storbritannien, hvordan forskelle i kommunikativ stil og sproglig kapital hos udenlandsk fødte ansøgere vurderes som udtryk for manglende arbejdsmæssige kompetencer (Roberts & Campbell 2006:102-4), og hvordan udenlandsk arbejdserfaring ofte diskrediteres i disse jobsamtaler på grund af arbejdsgiverens fordomme (op.cit. 118). De beskriver desuden, hvordan det opfattes negativt og ubehageligt af interviewereren, når udenlandsk fødte ansøgere gør deres etniske baggrund relevant i en jobsamtale, fordi det dissocierer dem fra interviewereren både arbejdsmæssigt og etnicitetsmæssigt (Campbell & Roberts 2007). Disse studier understreger de interaktionelle konsekvenser af, at kultur gøres relevant i interaktion, og illustrerer, hvordan lokalt etablerede betydninger vedrørende kulturel baggrund er relateret til bredere ideologiske og betydningsmæssige strukturer.

Med den følgende analyse vil jeg med udgangspunkt i et uddrag fra en praktiksamtale vise, hvordan den etnometodologiske samtaleanalyse kan belyse kultur-møder som noget, der konstrueres, idet kultur gøres relevant i interaktion. Jeg vil desuden vise, hvilke konsekvenser en sådan kulturalisering eller etnificering af en interaktion kan have, og hvordan den behandles af deltagerne. Jeg vil derefter anlægge et diskurspsykologisk perspektiv for at inddrage den diskursive og ideologiske kontekst, som deltagerne bringer i spil i deres forhandlinger og konstruktioner af kultur. Kultur beskrives således både som interaktionelt konstrueret og som de sproglige og betydningsmæssige ressourcer, deltagerne trækker på.

Det følgende uddrag er taget fra en indledende praktiksamtale med en colombiansk ansøger til en praktikplads som børnehaveklasselærer på en skole, hvor de tilstedeværende deltagere var en arbejdsgiver (HO), en medarbejder (EM), praktikansøgeren (IN) og en jobkonsulent (CO). Det, som er interessant ved dette uddrag, og som ligger til grund for dets udvælgelse, er måden, hvorpå kultur



bliver konstrueret gennem arbejdsgiverens kobling af nationalitet og en særlig form for børnehaveklassesystem. Dette uddrag er således blot et blandt flere eksempler i mine data på, at ansøgernes kulturelle, sproglige og/eller religiøse andethed gøres relevant i forhold til praktikken og herved får konsekvenser for den samtalemæssige og interaktionelle udvikling.

Vi befinder os inden for de første 10 minutter af samtalen, hvor deltagerne har talt om praktikkens varighed, som er tre måneder. Arbejdsgiveren har bemærket, at det er kort tid til at få indblik i børnenes udvikling i løbet af hele året, og ansøgeren har svaret hertil, at hun jo kender det fra Colombia, hvortil medarbejderen har bekræftet, at denne erfaring vil gøre det nemmere for ansøgeren at tilegne sig viden. Selv om det i udgangspunktet er ansøgeren, som introducerer kategorien Colombia i forbindelse med en fremhævelse af sin erfaring, har jeg undladt at inkludere denne del af uddraget, da jeg i den følgende analyse fokuserer på, hvordan arbejdsgiveren konstruerer og bruger ansøgerens nationalitet.

#### Uddrag 1: Colombia<sup>6</sup>



Figur indsættes

Uddraget indledes med, at HO, i linje 14, laver en sammenligning mellem et regelstyret og et normstyret børnehaveklassesystem. HO's formulering: „Men jeg vil tro uden at vide noget som helst om Colombia“ gør både kategorien Colombia relevant og udtrykker samtidig den implikation, at andre deltagere i samtalen kender til Colombia. Idet kategorien Colombia ikke kan applikeres på andre af deltagerne end IN, bliver IN indirekte affilieret med denne kategori. Det at Colombia bliver nævnt, først af IN og derefter af HO, gør på denne måde ansøgers nationalitet relevant og gør samtidig de andre deltageres nationalitet relevant, eftersom, som Harvey Sacks forklarer, brugen af en kategori inden for en samling af kategorier til kategorisering af en person gør det muligt at bruge andre kategorier inden for den samme samling af kategorier til at kategorisere andre personer.<sup>7</sup> Sacks kalder dette princip for *the consistency rule* (Sacks 1972:333).

HO beskriver, i linje 15-17, en bevægelse fra („går fra“) et system karakteriseret af regler til („til“) et system karakteriseret af normer. HO bakkes op af EM i linje 19, som supplerer karakteristikken ved at understrege betydningen af læring gennem leg. Det lader med andre ord til at være underforstået, at læring gennem leg er tæt relateret til det normstyrede system, og at dette repræsenterer en kontrast til et mere formelt læringsmiljø domineret af regler. Der er en vis tvetydighed forbundet med brugen af ordet „her“ i linje 15, eftersom dette kan referere til både Danmark, givet at samtalen finder sted i Danmark, og til Colombia, eftersom Colombia lige er blevet nævnt. Under alle omstændigheder beskriver HO imidlertid en bevægelse fra en setting til en anden ved konstruktionen „går ... fra ... til“, men denne bevægelse kan enten være geografisk, fra Colombia til Danmark, eller historisk, fra fortid til nutid „her“ i Danmark. Denne tvetydighed bliver ikke afklaret før i slutningen af uddraget, hvilket jeg vil vende tilbage til. Det som er vigtigt her er, at HO og EM gør nationalitet til noget centralt i forhandlingen og konstruktionen af betydningen af 'børnehaveklasseforløb', og at de bruger kategorierne 'regelstyret' og 'normstyret' til at lave en kontrasterende sammenligning. I denne proces konstrueres det normstyrede system som det nuværende og det regelstyrede som det fortidige. Eftersom anvendelsen af kategorien 'Colombia' som nævnt indirekte affilierer IN med Colombia og de andre deltagere med Danmark, så kan den følgende karakteristik af regelstyret over for normstyret høres som en modstilling af det førstnævnte land, Colombia, og det land som de andre deltagere er fra, nemlig Danmark. Dette peger på, at bevægelsen, som beskrives med det førnævnte „fra-til“, er af geografisk snarere end historisk karakter. Ved at forbinde kategorien Colombia med et særligt børnehaveklassesystem viser HO og EM, at de ikke blot orienterer sig mod og konstruerer Colombia som en *nationalitet*, men som en *kultur* i traditionel forstand, kendetegnet ved et særegent værdi- og normsystem, som manifesterer sig i organiseringen af børnehaveklassen.



I linje 14-22 lader HO og EM til at skabe enighed omkring en karakterisering af et særligt børnehaveklassesystem – selv om tvetydigheden om, hvilket der er tale om, stadig ikke er blevet afklaret – som værende normstyret med leg og læring sammenblandet. Med EM's ytring i linje 19 bliver det kontrasterende element i denne karakteristik imidlertid nedtonet, og en mere konkret karakteristik af et specifikt system bliver fremhævet. Dette skift udskyder afklaringen af tvetydigheden i HO's første ytring, eftersom det gør det muligt for IN meningsfuldt at bekræfte og støtte EM's supplerende ytring uden at behøve forholde sig til den kontrast, HO sætter op.

Eftersom udvekslingen mellem HO og EM lader til at være kommet til sin afslutning, tager IN ordet i linje 23 og bekræfter, hvad der lige er blevet sagt af EM og er blevet bekræftet af HO. På dette tidspunkt i samtalen retter IN sig ind efter EM ved at gentage hendes formulering og støtte bevægelsen væk fra en diskussion af kulturel forskellighed manifesteret i to forskellige børnehaveklassesystemer til en diskussion af børnehaveklasser generelt.

IN's tale i linje 23 bliver imidlertid overlappet af HO i linje 24, som fortsætter sin tidligere kontrastering af Colombia og Danmark. Hun gør dette ved at bruge ord som „hvor, hvor“, der syntaktisk fungerer som en fortsættelse af hendes tidligere ytring og kan høres som en måde at signalere på, at hun ikke var færdig med at tale, samtidig med at hun specifikt forbinder sin nuværende ytring med sin forrige. Ydermere, ved at bruge ordet 'hvor' understreger hun endnu en gang, at hun er i gang med at beskrive en specifik kontekst snarere end en generel forståelse af børnehaveklasser. Denne kontekst bliver derpå yderligere defineret som et sted, hvor børn lærer at være ansvarlige og at monitorere deres egen adfærd.

IN tager ordet i linje 26, hvor hun begynder med en bekræftende respons på HO's ytring, nemlig „ja“, og efter en kort mikropause fortsætter hun med, hvad der lader til at være en uddybning af den beskrivelse af børnehaveklassen, som HO laver. Hendes brug af ordet 'der' gør det tvetydigt, hvorvidt hun taler om Colombia eller Danmark, hvilket er en tvetydighed, som er båret fra HO's tidligere ytring i linje 14-18, hvor HO brugte ordet 'her'. IN's ytring i linje 26 kan med andre ord forstås som en beskrivelse af enten børnehaveklassesystemet i Colombia eller i Danmark.


I linje 27 svarer HO med det samme med et bekræftende „ja“, hvilket antyder, at hun hører IN's ytring som en bekræftelse samt uddybning af systemet i Danmark. Men efter en mikropause ændrer HO dette til et „nå“, hvilket inden for samtaleanalysen beskrives som en *change of state token* (Heritage 1984) eller en tilstandsskiftemarkør (Nielsen 2002:92-4), som indikerer en eller anden form for ændring i personens forståelse eller opfattelse. HO viser med andre ord, at det går op for hende, at IN rent faktisk beskriver noget omkring Colom-

bia, som udfordrer den kontrastive beskrivelse, HO tidligere lavede af Colombia og Danmark.

Dette repræsenterer et vendepunkt i distributionen af tale om emnet Colombia mellem deltagerne. Der er ikke her mulighed for at lave en detaljeret analyse af dette, men som det fremgår af den følgende del af uddraget fra linje 28 og frem, indleder IN nu en mere fyldig og detaljeret beskrivelse af den colombianske børnehaveklasse, og hun gives plads til dette af HO og EM. Hvor den indledende del af uddraget var domineret af HO, som ihærdigt forfulgte den kontrastive beskrivelse af det colombianske system i forhold til det danske, ændrer balancen i samtalen sig nu, hvor HO i højere grad er den lyttende part, og IN er den talende part, som udviser autoritet og viden omkring det colombianske system.

Det er vigtigt her at bemærke, hvordan HO's adfærd og respons faciliterer IN i hendes levering af en uddybende forklaring, som strækker sig over flere taleture, eller hvad der i samtaleanalytiske termer kaldes en fler-enheds-tur. En fler-enheds-tur er i højere grad end en enkelt-enheds-tur noget, der præsteres af både den talende og de andre deltagere (Nielsen & Nielsen 2005:89-90). IN laver således diverse kortere og længere pauser, hvor det ville være muligt for en anden taler at tage ordet, men eftersom de ikke gør dette, tolker IN det som en opfordring til at fortsætte. HO støtter dette aktivt ved at sige „ja“ i linje 29, 32 og 40, indtil hun endelig tager ordet i linje 42 og opsummerer IN's beskrivelse med „Arhm, det lyder jo ikke så forskelligt“. Denne vurderende opsummering lukker emnet og viser samtidig forståelse. Med hendes gentagne „ja“ i linje 40 og denne opsummering i linje 42 signalerer HO, at hun har forstået IN's beskrivelse, bekræfter den og reevaluerer herved sin egen tidligere beskrivelse af Colombia. Herved lukker HO emnet og afklarer tvetydigheden, samtidig med at hun giver IN rigelig tid til at komme med yderligere information.

Dette uddrag viser altså, hvordan HO bruger IN's inddragelse af kategorien Colombia til at lave en kontrasterende sammenligning mellem det colombianske og det danske børnehaveklasseressystem, som indirekte stiller spørgsmålstegn ved relevansen af ansøgerens erfaring. Hvor ansøgeren forud for uddraget nævner sin erfaring fra Colombia som et argument imod HO's problematisering af praktikperiodens korte varighed, udfordrer HO værdien af denne erfaring ved at associere Colombia med et regelstyret børnehaveklasseressystem og fremhæve dette systems forskellighed fra det normstyrede system i Danmark. Det at nationalitet nævnes i forbindelse med arbejds erfaring bruges altså som udgangspunkt for en kulturalisering af ansøgerens kompetencer, hvilket har en negativ effekt. Roberts og Campbell beskriver i deres studie af jobsamtaler lignende eksempler på kulturalisering med negativ virkning (Roberts & Campbell 2006:102-4).






Der sker imidlertid i dette eksempel et skift fra en kontrasterende definition af to børnehaveklassesystemer til en mere deskriptiv karakteristik af børnehaveklassen som sådan. Dette leder til en revurdering af den kulturelt baserede forskel mellem børnehaveklasse i Colombia og i Danmark, hvilket forårsager en ændring i den interaktionelle dynamik og balance fra at være mere autoritativ og interviewerstyret til at være mere dialogisk og inkluderende i forhold til ansøgerens deltagelse og perspektiver. Dette gør det muligt for kandidaten at konstruere et positivt billede af sig selv som erfaren og kompatibel med den danske børnehaveklasses værdier og system.

Uddraget illustrerer, hvordan betydningen af kultur etableres gennem forskelle og kontrast. I stedet for at konstruere Colombia som karakteriseret ved A-, B- og C-normer og -praksisser, konstrueres det som det modsatte af Danmark, der karakteriseres ved X-, Y- og Z-normer og -praksisser. Med andre ord defineres Colombia ud fra det som det ikke er, og ansøgeren konstitueres hermed gennem hendes Andethed og ikke-danskhed. Idet ansøgeren forhandler dette via sin uddybende beskrivelse af det colombianske system, lykkes det hende at udfordre associationen mellem Colombia og ikke-danskhed og at beskrive en række konkrete praksisser, som anerkendes af de andre deltagere som kompatible med og svarende til det danske system. Konstruktionen af kulturel opposition og forskellighed forhandles og ændres altså til en fælles konstruktion af kulturel enshed. Denne ændring kan siges at være udslagsgivende for en anerkendelse af ansøgerens erfaring og i sidste ende for en positiv vurdering af hendes potentielle bidrag til skolen.


## En kulturel og diskursiv kontekstualisering

Samtaleanalysen behandler, som vist, den lokale etablering af betydning mellem samtaledeltagere og fastlægger hver enkelt ytrings betydning ved at se på, hvordan den modtages og behandles af de andre deltagere. Herigennem kan man vise, hvordan samtaledeltagerne konstruerer og orienterer sig mod sociale kategorier og social organisering.

I ovenstående analyse blev HO's ytring brugt som udgangspunktet for en sekventiel analyse af, hvordan kultur blev gjort relevant i interaktionen og med hvilke konsekvenser. Hvor dette udgangspunkt tillod en beskrivelse af, hvordan de andre deltagere responderede på og forhandlede denne første ytring, muliggjorde det ikke en forklaring af, hvorfor denne ytring overhovedet forekom. Hvor analysen med andre ord tillod en beskrivelse af, *hvordan* kultur blev gjort relevant, gav den ikke nogen idé om, *hvorfor* kultur blev gjort relevant. For at forstå dette





kunne man have bevæget sig længere tilbage i interaktionen, eftersom den forrige taletur konstituerer den samtalemæssige kontekst for den første ytring på samme måde, som denne ytring konstituerer konteksten for den følgende. Hvis analysen havde været baseret på et større uddrag, havde det således muligvis givet et svar på, hvorfor kategorier som 'Colombia', 'regelstyret', 'normstyret' osv. blev gjort relevante på lige netop det sted. Som nævnt tidligere i forhold til dette specifikke eksempel ville man ved at gå tilbage opdage, at emnet 'Colombias børnehavestruktur' var relateret til en diskussion omkring ansøgerens tidligere erfaring. Men dette ville stadig kun muliggøre den konstatering, at deltagerne orienterer sig mod og konstruerer en forbindelse mellem erfaring og nationalitet, og det ville ikke fortælle noget om, hvorfor denne forbindelse tilsyneladende behandles som meningsfuld.



Dette spørgsmål er ikke bare umuligt at besvare med udgangspunkt i en isolation af den interaktionelle kontekst; det er også et spørgsmål, som ikke vil blive forfulgt af samtaleanalytikere, eftersom det rækker ud over den lokale organisering og konstruktion af betydning og ind i en bredere kulturel, diskursiv og ideologisk organisering af betydning og social handling. Som Wetherell (1998:404) påpeger, kan en inddragelse af netop denne bredere kontekst ved hjælp af et poststrukturalistisk og diskurspsykologisk perspektiv imidlertid give en bedre forståelse for den diskursive og kulturelle common sense, som ligger til grund for deltagerens argumenter, ræsonnementer og fortolkninger. HO's indledende og de andre deltageres efterfølgende ytringer kan med andre ord anskues som udtryk for de fortolkningsmæssige ressourcer, deltagerne trækker på og sætter i spil i interaktionen. I den følgende del af analysen vil et sådant perspektiv blive anlagt.


Som nævnt tidligere gøres kategorien 'Colombia' og kategorien 'Danmark' relevant i begyndelsen af uddraget og relateres til kategorierne 'regelstyret' og 'normstyret'. Denne sammenkobling, som ikke bliver udfordret, men snarere uddybet af EM, indikerer, at HO og EM trækker på en fælles fortolkningsmæssig ressource, hvor nationalitet sættes lig med kultur, og kultur betragtes som determinerende for en bestemt institutionel og social organisering og et bestemt sæt værdier angående undervisning og opdragelse. Implicit i HO's ytring ligger således antagelsen, at børnehavestrukturer inden for en specifik national kontekst er organiserede og drevet i forhold til en særlig kulturel organisering. En sådan forståelse af kultur som determinerende for social og institutionel organisering ligger tæt op ad den traditionelle kulturforståelse, som ligger til grund for en stor del af forskningen i interkulturel kommunikation, men som også har domineret inden for antropologien og kan siges at have fået stor udbredelse i medierne og blandt den almene befolkning. HO's ytring kan ses som en manifestation af en sådan forståelse af kultur. Denne forståelse er tæt knyttet til en kulturrelativistisk





tankegang, som tidligere gjorde sig gældende inden for antropologien (Liep & Olwig 1994:7). Den kan siges at have nogle paralleller til ideen om nationalstaten, der ifølge Benedict Anderson opstod som en kulturel artefakt i slutningen af det 18. århundrede (Anderson 1991:4).

Selv om kultur og nation i vid udstrækning inden for den akademiske verden betragtes som konstruerede og forestillede fællesskaber, så forhindrer dette ikke, at de opfattes og italesættes som reelle af den almene befolkning, og HO's ytring kan siges at være en manifestation af dette. Idet Colombia gøres relevant og associeres med regler og modstilles et andet system, som karakteriseres ved normer og ved en sammenblanding af leg og læring, konstrueres der ikke blot en særlig betydning af børnehaveklasse, der udtrykkes samtidig en stærkt ideologisk ladet forståelse af kultur og nationalitet samt en valoriseret opposition mellem to forskellige nationale og kulturelle kontekster.



At identificere og definere deltagerens sammenkobling af kultur, nationalitet, værdier og individuel handling ud fra nogle teoretiske refleksioner over kulturbegrebet hjælper os til at beskrive en given italesættelse af kultur på en bestemt måde. Det fortæller os imidlertid ikke noget om, hvorvidt der foreligger en systematik i måden, hvorpå deltagerne orienterer sig mod og konstruerer kultur. Det diskurspsykologiske begreb 'fortolkningsrepertoire' kan bruges til at afdække en sådan systematik og til at identificere og definere de forståelser, der bringes i spil ud fra deltagerens handlinger og ytringer. Som Wetherell og Potter (1988:177-8) beskriver, kræver identifikationen og definitionen af fortolkningsrepertoier imidlertid en beskrivelse af deres systematiske fremkomst og anvendelse gennem en større mængde data. Eftersom forskellige repertoier karakteriseres ved deres uforenelighed, forskellighed og variabilitet i forhold til en lokal funktion (ibid.), gøres det ved at vise, hvordan deres tilsynekomst i en given tekst eller samtale er adskilt og forskellig fra tilsynekomsten af andre modsatrettede repertoier og ved at vise deltagerens orientering mod deres forskellighed og uforenelighed.



Det er ikke muligt med udgangspunkt i blot det viste uddrag at definere og identificere den forståelse af kultur, som deltagerne trækker på, som et fortolkningsrepertoire, eftersom der inden for dette lille udsnit af data ikke forekommer den argumentative og betydningsmæssige variabilitet og dermed den forskellighed og uforenelighed, som definerer forskellige repertoier. Alligevel kan vi dog ud fra denne lille sekvens konstatere, at deltagerne trækker på og konstruerer en bestemt forståelse af kultur og nationalitet, og at de knytter denne til normer og værdier samt individuel handling og erfaring. Denne fortolkningsmæssige ressource bruges ikke blot i dette uddrag, men anvendes også i andre dele af samtalen og i nogle af de andre praktiksamtaler. Her er først et eksempel fra samme samtale, hvor den samme forståelse kommer til udtryk. Umiddelbart forud for

dette uddrag har arbejdsgiveren meldt ud, at hun har haft møde med de andre børnehaveklasseledere op til samtalen, og at begge klasser har vist interesse for at have ansøgeren som praktikant, og at de vil lægge et skema, så hun kan være begge steder.

## Uddrag 2: Kan du danse?<sup>8</sup>

### Figur indsættes

Når den fortolkningsmæssige kontekst tages i betragtning, som må siges at være influeret af at kategorien 'Colombia' tidligere er blevet gjort relevant og knyttet til ansøgerens erfaring, så fremstår ytringerne „den ressource du jo sådan set kommer med“ i linje 447 og „du har jo sikkert nogle særlige talenter som kan berige os“ i linje 455 som et udtryk for en forventning om, at IN's kompetencer og kvalifikationer som børnehaveklasselærer er særligt formet af hendes kultur og nationalitet. Dette underbygges af det forhold, at HO's ytring i linje 455 er konstrueret som en forklarende opfølgning til HO's ytring i linje 452, som gør det at kunne noget med musik eller dans til noget særligt i forhold til de kompetencer, som kategorien 'os' besidder (jf. linje 456). Dette uddrag kan altså ses som en reproduktion af forståelsen af kultur som en homogen størrelse, der betinger individuel adfærd, men uddraget adskiller sig fra det forrige, ved at IN's kulturelle baggrund her italesættes som en ressource, hvor den i det forrige blev fremlagt som en barriere. Denne forskel i henholdsvis positiv og negativ realisering af den samme grundlæggende forståelse af kultur samt variationen i den samtalemæssige funktion, disse to italesættelser af kultur får i de to forskellige samtalemæssige kontekster, vidner om muligheden for en distinktion imellem dem ud fra Potters og Wetherells begreb om fortolkningsrepertoier.



Potter og Wetherell identificerer i forbindelse med deres studie af racisme i New Zealand (1992:129-34) to modsatrettede kulturelle fortolkningsrepertoier, *culture as heritage* og *culture as therapy*, som kan siges at have nogle fællestræk med italesættelsen af kultur som 'barriere' og 'ressource' i de to uddrag. *Culture as heritage* dækker over en forståelse af kultur som traditionel og uforanderlig og knytter an til forestillinger om kultursammenstød og kulturchok, kunst, ritualer og traditioner (op.cit. 129-31). Denne forståelse af kultur som kilde til konflikt og sammenstød kan siges at have fællestræk med italesættelsen af kultur som en barriere i det første uddrag. *Culture as therapy* beskriver i højere grad en forståelse af kultur som en individuel ret og nødvendighed – noget der knytter sig til identitet, værdier, rødder og stolthed (op.cit. 131-4). Kultur italesættes her som en positiv ting, der definerer et individs særegenhed, og herved ligger der en parallel til italesættelsen af 'kultur som ressource' i det andet uddrag. Disse fortolkningsrepertoier er defineret ved, at de er modsatrettede og knytter sig til forskellige samtalemæssige funktioner og kontekster. Som vi kan se, bruges fortolkningsrepertoiret 'kultur som ressource' i det andet uddrag som en ressource til at foretage en positiv valorisering af den kulturelle bagage, som IN associeres med, og den samtalemæssige kontekst for dette uddrag er en forudgående positiv udmelding fra HO angående vurderingen af IN som mulig praktikant. I modsætning hertil blev repertoiret 'kultur som barriere' i det første uddrag brugt i forbindelse med en negativ valorisering af IN's kulturelle baggrund og hendes erfaring fra Colombia. Den samtalemæssige kontekst var i dette tilfælde en diskussion af praktikkens korte varighed som et problem. Denne forskel i funktionen af og konteksten omkring anvendelsen af de to forskellige italesættelser af kultur indikerer, at forskellige kulturelle fortolkningsrepertoier kan anvendes som ressourcer i forskellige argumentationsrækker, her henholdsvis for og imod indgåelsen af en praktikaftale.

Fortolkningsrepertoirene 'kultur som barriere' og 'kultur som ressource' kommer også til udtryk i andre af de optagne praktiksamtaler. Det følgende uddrag, som er et eksempel på dette, er taget fra en opfølgende praktiksamtale med en kvinde fra Iran, som er midt i sin praktik på et plejehjem. Hun har inden uddragets begyndelse fortalt, at dette er første gang, hun har arbejdet sammen med danskere, og hun er ved uddragets begyndelse i gang med at fortælle, hvordan hun har oplevet det.

### Uddrag 3: Hierarki

#### Figur indsættes

Her gøres kultur relevant af IN i forbindelse med en positiv fremstilling af dansk kultur. IN lægger således i linje 55 ud med at beskrive danskere som meget venligere end folk i hendes hjemland, og HO responderer på dette i linje 61 ved at uddybe den heri implicite negative valorisering af IN's hjemland ved at beskrive det som hierarkisk og præget af statusforhold. HO bruger altså IN's konkrete beskrivelse af danskere som venligere (end iranere) til at lave en overordnet og abstrakt karakteristik af den iranske samfundsstruktur, som ikke er omdrejningspunktet i IN's beskrivelse. Dette uddrag minder meget om det første uddrag, idet HO også her trækker på en traditionel kulturforståelse og bruger fortolkningsrepertoiret 'kultur som barriere' som et redskab til konstruktionen af en valoriseret opposition mellem danske værdier og 'fremmede' værdier. I dette uddrag er denne negative valorisering og opposition dog ikke i samme grad som i det første uddrag problematisk for ansøgeren, idet den samtalemæssige kontekst er ansøgerens oplevelser af danskerne snarere end arbejdsgiverens vurdering af ansøgerens erfaringsmæssige baggrund, hvilket var konteksten i det første uddrag. Idet ansøgeren her indledningsvis laver en positiv vurdering af danskere i forhold til iranere, dissocierer hun sig fra iranere generelt og hermed fra HO's supplerende karakteristik af det iranske system. De tre uddrag kan dog alligevel siges at indikere en systematik i måden, hvorpå 'kultur som barriere' anvendes i beskrivelser af ansøgerens møde med en dansk arbejdsplads, og 'kultur som ressource' i modsætning hertil anvendes i forbindelse med en anerkendelse af ansøgerens kompetencer.



## Konklusion

Kulturmøder kan ved hjælp af interaktionelle analysemetoder som den etnometodologiske samtaleanalyse og diskurspsykologien betragtes og beskrives som sociale interaktioner, hvor deltagerne konstruerer og orienterer sig mod kultur. En sådan tilgang til kulturmøder udfordrer alment udbredte forståelser af, at forskelle i kulturel eller sproglig baggrund nødvendigvis udgør en barriere for kommunikation, idet den i højere grad tager udgangspunkt i, om og hvordan deltagerne selv gør sådanne forskelle relevante.

Samtaleanalysen er et nyttigt værktøj til at belyse, hvordan deltagerne taletur for taletur konstruerer, forhandler og organiserer betydning, sociale relationer og sociale kategorier. Jeg har med dette udgangspunkt vist nogle eksempler på, hvordan kultur gøres relevant i praktiksamtaler, og hvordan samtalemæssig asymmetri samt sproglig og kulturel hierarkisering kan betragtes som produceret og forhandlet i samtalen. Diskurspsykologien er et nyttigt supplement til det samtaleanalytiske perspektiv, idet den i højere grad spørger ind til og belyser, hvordan lokal organisering af betydning og sociale relationer griber ind i bredere diskursive og ideologiske strukturer. Begrebet fortolkningsrepertoier er anvendeligt, fordi det anerkender, at folk trækker på forskellige kulturelle og sproglige ressourcer uden på forhånd at tage stilling til, hvorvidt disse er relateret til et givent kulturelt, nationalt, etnisk, socialt, religiøst eller sprogligt fællesskab. Hvor a priori-forestillinger omkring deltagernes medlemskab i kulturelle, sociale eller sproglige fællesskaber kan sløre blikket for de sociale kategorier og forståelser, som deltagerne selv orienterer sig mod, åbner begrebet fortolkningsrepertoire for en mere nuanceret beskrivelse af fællesskaber og forskelle inden for og på tværs af forskellige gruppetilhørsforhold.

Kombinationen af et diskurspsykologisk og et samtaleanalytisk perspektiv muliggør med andre ord en eksplorativ og induktiv beskrivelse af den lokale relevans af kultur i forskellige interaktioner, der samtidig kan bruges til at belyse en diskursiv og samfundsmæssig orden og organisering. Det diskurspsykologiske perspektiv åbner op for en forfølgelse og forankring af fortolkningsmæssige og samtalemæssige ressourcer, der rækker videre end det samtaleanalytiske perspektiv, og videre end hvad der har været muligt i denne artikel. Den gentagne italesættelse af kultur som et system samt anvendelsen af fortolkningsrepertoierne 'kultur som ressource' og 'kultur som barriere' kan således yderligere forfølges inden for den bredere diskursive og sociale praksis, som praktiksamtalen udspringer af. For eksempel kunne man undersøge, hvordan måden, hvorpå deltagerne orienterer sig mod og italesætter kultur, hænger sammen med de lovmæssige, administrative og organisatoriske rammer omkring praktikker for ledige med anden etnisk baggrund.

Et samtaleanalytisk og diskurspsykologisk perspektiv kan altså bruges som udgangspunkt for en analyse af kultur i betydningen diskursiv og social praksis og common sense. I forbindelse med en sådan udbredelse af det analytiske perspektiv kan samtaleanalysen og diskurspsykologien med fordel suppleres med etnografiske metoder såsom deltagerobservation, interviews, feltarbejde osv., der kan kontekstualisere og yderligere berige resultaterne af den indledende interaktionelle analyse. Som nævnt består den samtaleanalytiske og diskurspsykologiske fremgangsmåde i en analytisk bevægelse frem og tilbage mellem en ytring og den næste og mellem beskrivelser af praksis og hypoteser omkring praksis. På samme måde kan man, som det foreslås her, analysere kultur og diversitet i samtaler ved at bevæge sig frem og tilbage mellem et mikroperspektiv og et makroperspektiv på interaktionen som et eksempel på og udtryk for en bredere social, kulturel og betydningsmæssig praksis og organisering.

## Noter

1. En taletur refererer her til den enhed, som strukturerer en samtale i skiftevis ytringer fra de forskellige samtalepartnere. En mere detaljeret redegørelse for principperne bag denne organisering samt en udførlig beskrivelse af elementerne i en taletur er beskrevet i en skelsættende artikel af Sacks, Schegloff og Jefferson (Sacks, Schegloff & Jefferson 1974). Disse detaljer vil imidlertid ikke blive uddybet i denne artikel.
2. For yderligere introduktion til diskurspsykologien, se Edwards og Potter (1992), Potter (1987, 2005), Wetherell (1988, 1992), Wooffitt (2005).
3. Der har igennem nogen tid kørt en diskussion mellem samtaleanalytikere og diskurspsykologer omkring inddragelse af konteksten i analysen af sproglig interaktion, se eventuelt Billig (1999a, b), Schegloff (1998, 1999) og Wetherell (1998).
4. Forskningsprojektet „Læring og Integration“ er et treårigt forskningsprojekt (2004-2007) med fokus på sproglige og kulturelle udviklingsprocesser blandt en gruppe flygtninge og indvandrere. Projektet er støttet af Statens Humanistiske Forskningsråd og udgør et samarbejde mellem følgende forskere fra henholdsvis Syddansk Universitet, Roskilde Universitetscenter og Danmarks Pædagogiske Universitet: Johannes Wagner, Rineke Brouwer, Gitte Rasmussen, Karen Lund, Michael Svendsen Pedersen og Karen Risager. Dette forskningsprojekt danner rammen om mit ph.d.-projekt omhandlende konstruktionen af kultur i praktiksamtaler mellem voksne med dansk som andetsprog samt to andre ph.d.-projekter ved Kirsten Kolstrup og Kristian Mortensen.
5. Introduktionsprogrammet er et treårigt program, som flygtninge og indvandrere, der hører under Integrationsloven, skal følge senest en måned efter ankomst til Danmark. Det indeholder undervisning i dansk, kulturelle og samfundsmæssige forhold samt aktivering (Folketinget 2006).
6. Transskriptionskonventioner:  
[så]                      Firkantet parentes:                      Overlap med den følgende tur  
[ja]

|        |                         |   |
|--------|-------------------------|---|
| (0.4)  | Tal/punktum i parentes: | Henholdsvis pause målt i sekunder og mikropause (pause på under 0,2 sekunder) |
| Nå     | Understregning:         | Betonet stavelse  |
| Jo:    | Kolon:                  | Forudgående lyd er forlænget  |
| Ja.    | Punktum:                | Faldende intonation   |
| MEGET  | Store bogstaver:        | Kraftig lydstyrke   |
| =      | Lighedstegn:            | Det som følger lighedstegnet kommer i umiddelbar forlængelse                  |
| -      | Bindestreg:             | Hørlig afsnupning af den foregående lyd                                       |
| >hvad< | Pilparantes mod ord:    | Hurtig tale   |
| °hvor° | Gradtegn:               | Lav lydstyrke   |

Disse transskriptionskonventioner er udviklet af Gail Jefferson og anvendes af flertallet af samtaleanalytikere. Der findes yderligere redegørelse for disse i blandt andet Hutchby og Wooffitt (1998).

7. Sacks kalder sådanne samlinger af kategorier for *Membership Categorization Devices*. I dette eksempel kan man tale om, at det er MCD'en 'lande' eller 'nationaliteter', som gøres relevant, idet kategorien Colombia bruges. Et andet eksempel er MCD'en 'køn', som gøres relevant, idet kategorien kvinde eller mand anvendes (Jefferson 1992).
8. Transskriptionen i dette samt følgende uddrag er simplificeret i forhold til ellers anvendte transskriptionskonventioner.

## Litteratur

- Anderson, B.  
1991 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Antaki, C. & Widdicombe, S. (eds.)  
1998 *Identities in Talk*. London: Sage Publications.
- Billig, M.  
1987 *Arguing and Thinking: A Rhetorical Approach to Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.  
1991 *Ideology and Opinions. Studies in Rhetorical Psychology*. London: Sage.  
1996 *Arguing and Thinking: A Rhetorical Approach to Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1999a *Conversation Analysis and the Claims of Naivety. Discourse & Society* 10(4):572-6.  
1999b *Whose Terms? Whose Ordinarity? Rhetoric and Ideology in Conversation Analysis. Discourse & Society* 10(4):543-82.
- Campbell, S. & C. Roberts  
2007 *Migration, Ethnicity and Competing Discourses in the Job Interview: Synthesizing the Institutional and Personal. Discourse & Society* 18(3):243-71.
- Day, D.  
1998 *Being Ascribed, and Resisting, Membership of an Ethnic Group. I: C. Antaki & S. Widdicombe (eds.): Identities in Talk. Pp. 151-71. London: Sage.*

- Edwards, D. & J. Potter  
1992 Discursive Psychology. London: Sage Publications.
- Firth, A.  
1996 The Discursive Accomplishment of Normality: On 'Lingua Franca' English and Conversation Analysis. *Journal of Pragmatics* 26 (special issue):237-58.
- Folketinget  
2003 Lov om en aktiv beskæftigelsesindsats. Folketinget: Retsinformation.  
2006 Bekendtgørelse af lov om integration af udlændinge i Danmark (integrationsloven). Folketinget: Retsinformation.
- Garfinkel, H.  
1967 *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Geertz, C.  
1973 *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York: HarperCollins Publishers.
- Gergen, K.J.  
1991 *The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life*. New York: Basic Books.  
1994 *Realities and Relationships Soundings in Social Construction*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gumperz, J.J. (ed.)  
1982 *Language and Social Identity*. Cambridge: Cambridge University Press
- Heritage, J.  
1984 A Change-of-State Token and Aspects of Its Sequential Placement. I: J.M. Atkinson & J. Heritage (eds.): *Structures of Social Action. Studies in Conversation Analysis. Studies in Emotion and Social Interaction*. Pp. 299-346. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hinnenkamp, V.  
1989 *Turkish Man You?: The Conversational Accomplishment of the Social and Ethnic Category of 'Turkish Guestworker*. *Human Studies* 12:117-46.
- Huntington, S.P.  
2002 *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Free Press.
- Hutchby, I. & R. Wooffitt  
1998 *Conversation Analysis Principles, Practices and Applications*. Cambridge: Polity.
- Jefferson, G. (ed.)  
1992 *Harvey Sacks. Lectures on Conversation*. Malden: Blackwell.
- Kjærbeck, S.  
2005 *Analyse af kulturel identitet: Etniske repræsentanter – når alt kommer til alt? I: S. Kjærbeck: Samtaleanalyse: Konstruktion og forhandling af identitet. Skrifter fra Dansk og Public Relations. S. 31-48. Roskilde Universitetscenter*.
- Liep, J. & K.F. Olwig (red.)  
1994 *Komplekse liv. Kulturel mangfoldighed i Danmark*. København: Akademisk Forlag.


- Nielsen, M.F.  
2002 Nå! En skiftemarkør med mange funktioner. I: K. Kristensen: Studier i Nordisk 2000-2001. Selskab for Nordisk Filologi. Foredrag og Årsberetning. S. 51-67. København: Selskab for Nordisk Filologi.
- Nielsen, S.B. & M.F. Nielsen  
2005 Samtaleanalyse. Frederiksberg: Forlaget Samfundslitteratur.
- Potter, J.  
2005 Making Psychology Relevant. *Discourse & Society* 16(5):739-47.
- Potter, J. & M. Wetherell  
1987 *Discourse and Social Psychology. Beyond Attitudes and Behaviour*. London: Sage Publications.
- Rasmussen, G.  
1997 Interkulturel kommunikation – begreber og metoder. *RASK* 7:101-30. Syddansk Universitet.
- Roberts, C. & S. Campbell  
2006 *Talk on Trial: Job-Interviews, Language and Ethnicity*. Leeds: Corporate Document Services.
- Sacks, H.  
1972 On the Analyzability of Stories by Children. I: J. Gumperz & D. Hymes (eds.): *Directions in Sociolinguistics*. Pp. 329-45. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Schegloff, E.A.  
1997 Whose Text? Whose Context? *Discourse & Society* 8(2):165-87.  
1998 Reply to Wetherell. *Discourse & Society* 9(3):413-6.  
1999 Naivete vs Sophistication or Discipline vs. Self-Indulgence: A Rejoinder to Billig. *Discourse Society* 10(4):577-82.
- Wagner, J.  
1996 Foreign Language Acquisition Through Interaction. A Critical Review of Research on Conversational Adjustments. *Journal of Pragmatics* 26 (special issue):215-35.
- Wetherell, M.  
1998 Positioning and Interpretative Repertoires: Conversation Analysis and Post-Structuralism in Dialogue. *Discourse & Society* 9(3):387-412.
- Wetherell, M. & N. Edley  
1999 Negotiating Hegemonic Masculinity: Imaginary Positions and Psych-Discursive Practices. *Feminism & Psychology* 9(3):335-56.
- Wetherell, M. & J. Potter  
1988 *Discourse Analysis and the Identification of Interpretative Repertoires*. I: C. Antaki (ed.): *Analysing Everyday Explanation*. Pp. 168-84. London: Sage.  
1992 *Mapping the Language of Racism*. Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf.
- Wooffitt, R.  
2005 *Conversation Analysis and Discourse Analysis. A Comparative and Critical Introduction*. London: Sage Publications.






# SPROGMØDET SET MED KULTURTEORETISKE BRILLER

KAREN RISAGER



Hensigten med denne artikel er at vise hvordan sprogvidenskab og kulturvidenskab kan komme i dialog med hinanden og udvikle det felt, der ligger i *interfacet* mellem dem, studiet af *sprog som kultur*. Her er hovedvægten ikke på sprogets formside, dets grammatik og fonologi, men på dets indholdsside, dets betydningsbærende og betydningskabende side. Jeg ser således på sproget med kulturteoretiske briller og analyserer sproget som socialt struktureret betydningspraksis med overordnet reference til Ulf Hannerz' arbejde (1992) med kulturelle strømme og kulturel kompleksitet og Michael Agars arbejde (1994) med sprogkultur-begrebet.

Sprogstudierne i almindelighed, og også studierne af sprog som kultur, må nødvendigvis tage udgangspunkt i den sproglige kompleksitet i samfundene og i verden. Transnational migration og andre former for geografisk og social mobilitet medfører, at mange forskellige sprog spredes rundt omkring i verden og 'mødes' i sprogligt stadig mere komplekse samfund. Derfor er det oplagt at videreudvikle kulturstudierne ved blandt andet at beskæftige sig med *sprogmødet* og dets mange kulturelle og sociale dimensioner. Dette forskningsfelt er ganske nyt, ikke mindst hvad angår den kulturelle dimension (Risager 2003, 2006).




## Et sprogmøde *en miniature*

Der er mange forskellige former for sprogmøde (eller sprogkontakt, som det også hedder), og jeg vil tage udgangspunkt i en type der er bevidst konstrueret, og som hører til på mikroplanet. Det er et eksempel, som jeg stødte på en gang i begyndelsen af 1990'erne på Bornholm: *Buy some petit souvenir aus Dänemark!* Denne sætning var skrevet på et skilt, der vistnok var sat op på et postkontor, og det var højst sandsynligt konstrueret for at virke i den danske turistmæssige sammenhæng med mange gæster fra forskellige dele af Europa og resten af verden (Risager 1993).

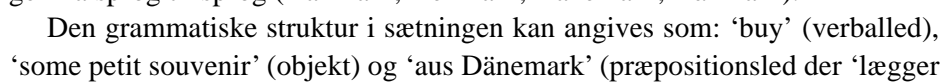
*Tidsskriftet Antropologi nr. 56, 2007*

111



For den der har et minimalt kendskab til henholdsvis engelsk, fransk og tysk, vil det umiddelbart stå klart, at der her er tale om en sætning indeholdende ord fra engelsk, fransk og tysk. Det er samtidig en sætning der fungerer som en fint sammenhængende enhed. Grafisk fungerer den som enhed fordi der er tale om samme skriftsystem, det latinske alfabet. Grammatisk fungerer den som en enhed, fordi der er en (for målgruppen) genkendelig grammatisk struktur, som er typisk for mange af de europæiske sprog, verballed + objekt + bestemmerled (subjektet er ikke udtrykt, hvilket viser, at der potentielt er tale om en opfordring). Semantisk fungerer den som en enhed, fordi den giver læseren anledning til at forestille sig en plausibel indholdsmæssig sammenhæng og til at foretage en reference til den samfundsmæssige virkelighed. Pragmatisk fungerer den som en enhed, idet der er tale om en bestemt genkendelig sproghandling, en opfordring til køb.

De to engelske ord kan nok forstås af de fleste der har lært sig noget engelsk som fremmedsprog, og det har de fleste mennesker i Europa, i hvert fald dem der kan rejse til udlandet og købe souvenirs. De to franske ord, især 'souvenir', er meget almindelige låneord i europæiske sprog, inklusive dansk, engelsk og tysk. Af de to tyske ord kan 'Dänemark' genkendes af de fleste, da der er tale om et egennavn (et stednavn), og egennavne undergår som regel kun små ændringer fra sprog til sprog (Danmark, Denmark, Danemark, Dänmark).



Den grammatiske struktur i sætningen kan angives som: 'buy' (verballed), 'some petit souvenir' (objekt) og 'aus Dänemark' (præpositionsled der 'lægger sig til' eller bestemmer objektet). Men det er interessant, at der er brugt 'some' og ikke 'un'. Overgangen fra det engelske til det franske går midt ned igennem objektet og ligger på grænsen mellem bestemmelsen 'some' og nominalledet 'petit souvenir'. Der kunne være flere grunde til dette valg. Dels kan man forestille sig, at designeren af sætningen mener, at 'some' vil være mere genkendelig end 'un'. Dels kan man forestille sig, at designeren også har haft en poetisk intention og har bygget sætningen op omkring en simpel matematisk struktur indeholdende to ord fra hvert af de tre sprog. Det ville også forklare, hvorfor 'petit' er med, hvilket jo ikke er nødvendigt for meningen (selv om det heller ikke er en irrelevant tilføjelse idet 'lille' kan implicere billig og ønskværdig).

Man kan betegne sætningen som et lille brugsdigt, og det virker på baggrund af en tværsproglig genkendelighed i både struktur og ordforråd. Virkningen forudsætter på den anden side, at målgruppen har forholdsvis vide sprogkompetencer, der omfatter kendskab til (i det mindste rudimenter af) engelsk, fransk og tysk.

Den slags bevidst konstruerede sprog møder træffer man mange af i Danmark i disse år, i sangtekster, reklamer og filmdialoger, fx i serien „The Julekalender“, hvor der leges med blandinger af dansk (jysk) og engelsk. Ligesom med ovenstående eksempel kan det ses som prøver på sproglig kreativitet i det skriftlige



medium eller i en mere eller mindre stiliseret samtale. Samtidig repræsenterer de brud på den hegemoniske sproglige norm, der går ud fra, at det rene ublandede sprog til enhver tid er normen både i skrift og i tale.


*Buy some petit souvenir aus Dänemark!* er altså et sprog møde. Dermed mener jeg ganske vist ikke, at tre forskellige sprog mødes her i abstrakt forstand. Der er tale om skriftligt formidlet kommunikation mellem mennesker. Konkret er der tale om, at en eller flere (mindst) tresprogede voksne personer har designet en lille tresproget tekst, som henvender sig til en tænkt målgruppe af voksne personer, der er (mindst) tresprogede med de samme sprog. Med en 'tresproget' person mener jeg ikke en person, der har høj kompetence i alle tre sprog. Fler-sprogede kompetencer er sædvanligvis sammensat sådan, at man kan nogle sprog bedre end andre og har forskelligt forhold til dem. Kompetencerne kan variere meget i forhold til lytteforståelse, samtalefærdighed, læse- og skrivefærdighed og i forhold til den specifikke kommunikationssituation og emnets karakter. Den lille tekst forudsætter som sagt ikke høje sprogkompetencer hos læserne, men den forudsætter dog, at læserne kan *genkende* den som tresproget med netop engelsk, fransk og tysk. Man kan sige, at teksten er tresproget i to omgange: først for designeren/designerne, som har konstrueret den, og dernæst for læserne, men *kun* for de læsere, der kan se, at der er tale om tre forskellige sprog.

### Sprog møder på mikroplanet: samtaler og tekstoversættelse

Siden den tidlige udvikling af det menneskelige sprog og den omfattende differentiering i mange forskellige talesprog har der utvivlsomt været mobilitet og kommunikation på tværs af sprogsamfundene. Der har altid fundet sprog møder sted, fx samtaler hvor mennesker, der kunne mere end ét sprog, kommunikerede med hinanden eller formidlede mellem andre grupper af mennesker, der ikke havde noget fælles sprog.


I moderne komplekse og flersprogede samfund er der mange sprog møder i hverdagens mundtlige kommunikation, ikke mindst i de fleretniske storbyer. Det er nok ikke muligt at give et overblik over omfanget og arten af sprog møder i en by eller et bykvarter, men en række sociolingvistiske studier i de sidste 20-25 år (fx Le Page & Tabouret-Keller 1985; Rampton 1995; Jørgensen 2003; Pavlenko & Blackledge 2004; Quist 2005; Harris 2006) peger på flere former for sprog møder, fx i den mundtlige kommunikation blandt unge, der har tilknytning til forskellige sproggrupper (men også i den kvasi-mundtlige kommunikation i sms, chat og e-mails).

En form for sprog møde er samtale med *kodeskift*, dvs. skift mellem (mindst) to forskellige sprog (Auer 1998; Jørgensen 2003). I nogle tilfælde er der tale om



intersententielt kodeskift, dvs. skift ved en sætningsgrænse, fx når man mellem danskere skifter fra at tale dansk til at tale engelsk, når man vil inddrage en der ikke kan dansk, men engelsk. Her er der altså tale om at man skifter sprog af forståelseshensyn, og længere passager af samtalen foregår på ét sprog. I andre tilfælde kan der være tale om intrasententielt kodeskift, dvs. skift både inde i og mellem sætningerne, og det er almindeligt når to mennesker, der begge både kan tale og forstå hinandens sprog, skifter frem og tilbage mellem sprogene, ikke for at sikre forståelsen, men af andre grunde, fx for at markere kulturel identitet eller for at signalere, hvem der har magten (til at vælge sprog). Eksemplet *Buy some petit souvenir aus Dänemark* kan for så vidt ses som en stilisering af kodeskift, hvor der tages udgangspunkt i engelsk, og hvor der så indlemmes noget fransk og noget tysk.

En anden form for sprog møde er det man kalder *crossing* (Rampton 1995), hvor der i samtaler i ét sprog indlemmes ord og vendinger fra et eller flere andre sprog, som kendes i miljøet, men som man ikke nødvendigvis selv behersker. Det kan fx være brug af arabiske og tyrkiske ord i en ellers dansk samtale (multietnolekt eller multietnisk stil, se Quist 2005).



En tredje form for sprog møde er det man kalder *polyglot dialog*, hvor den ene samtalepartner taler ét sprog, og den anden taler et andet, men begge forstår hinandens sprog. Dette er fx almindeligt i samtaler mellem danskere, svenskere og nordmænd, der taler hvert sit sprog og forstår hinanden (mere eller mindre). Noget tilsvarende kan man se i samtaler mellem folk der taler dansk som modersmål, og folk der taler dansk som andetsprog. De taler hver sin etnolekt af dansk, men forstår hinanden (mere eller mindre). Denne synsmåde kan i og for sig udstrækkes til al samtale, idet alle jo taler mere eller mindre forskelligt. I denne forstand er al samtale polyglot dialog, jf. Bakhtins begreb heteroglossi (Bakhtin 1981).

En fjerde mere konventionaliseret form for sprog møde er *den tolkede samtale*. Her er der (normalt) en vekslen mellem to sprog, formidlet og til dels styret af en tosproget tolk. Sprog mødet er først og fremmest betinget af forståelseshensyn.

Sidst, men ikke mindst, skal nævnes en femte form, nemlig *oversættelsen*. Her er der i selve oversættelsesprocessen tale om, at en tosproget person overfører en (skriftlig) kildetekst i ét sprog til en (som oftest også skriftlig) måltekst på et andet sprog.

## Sprog møder på makroplanet - sproglig mangfoldighed

De beskrevne eksempler på sprog møder foregår på mikroplanet, men de er illustrationer af bredere samfundsmæssige processer, hvor mennesker bevæger sig rundt i verden og bringer deres sproglige kompetencer og erfaringer med sig.



Som følge af denne lokale og transnationale mobilitet dannes der hele tiden nye lokale konfigurationer af sproglig mangfoldighed. Mangfoldigheden er struktureret socialt, og man kan tale om sprogmøder på mange planer og i mange sammenhænge, i familier, kvarterer, institutioner, organisationer, medier osv. op til det globale makroplan.

I det danske samfund kan man fx tale om to overordnede sprogmødesituationer, på den ene side dansk vs. engelsk, på den anden side dansk vs. de såkaldte indvandrersprog. Det er disse to overordnede sprogmøder, der er mest debat om. Men dette skal ses på baggrund af en stor og mere eller mindre usynlig sproglig mangfoldighed, der spænder over ca. 120 sprog med stærkt varierende antal brugere (Risager 2005, 2006).

### Ideen om identitet mellem sprog og kultur

I sprogvidenskaben har der siden starten af 1800-tallet været en strømning, der var overbevist om, at sprog, folk og nation (og i en vis forstand kultur) var tæt forbundne, en idé som den tysktalende J.G. Herder var den første til at formulere i 1760'erne, og som den tyske nationalromantik i perioden ca. 1795-1830 dyrkede i særlig grad. Det blev efterhånden til overbevisninger, der kredsede omkring sådanne udsagn som at „sprog og kultur er uadskillelige“, „sprog og kultur er identiske“, „sprog er kultur og kultur er sprog“. Sådanne forestillinger blev ganske vist udelukket af det meste af den strukturalistiske og autonome sprogvidenskab fra 1920'erne til 1950'erne, men blev genoptaget af en række nyere sprogvidenskabelige discipliner i 1960'erne og 1970'erne, ikke mindst af dem der beskæftiger sig med bestemte sprog og med sproglig forskellighed, fremmedsprogspædagogik, litterær og ikke-litterær oversættelsesteori og tværkulturel pragmatik (Risager 2003). Overbevisningen toppede i 1980'erne og 1990'erne, hvor nogen inden for fremmedsprogspædagogik fx begyndte at beskrive sprogundervisningens genstand som 'language-and-culture' (også som adjektiv, 'language-and-cultural') (Byram, Morgan et al. 1994; Roberts et al. 2001).

Denne stærke fremhævelse af en entydig og nødvendig sammenhæng mellem sprog og kultur indebærer en risiko for at man dyrker en kulturforståelse, der er fuldstændig sprogafledt. Den forudsætter, at der til ethvert sprog hører en kultur, og alt hvad der ikke har noget med sproget at gøre, lades ude af syne. En sådan kulturforståelse er klart utilfredsstillende inden for en bredere kulturstudiesammenhæng, hvor sproget behandles som blot én af de mange tænkelige parametre. Hvis man ser på eksemplet *Buy some petit souvenir aus Dänemark*, ville det også være alt for generaliserende og faktisk misvisende at sige, at her mødes 'engelsk kultur', 'fransk kultur' og 'tysk kultur'.

## Ideen om sproget som en kulturneutral kode


På den anden side vil jeg, og mange med mig, fastholde, at sproget ikke er kulturneutralt. Sproget er bærer af (og medkonstituerende af) betydning, mening og diskurs og er dermed i helt overordnet forstand *kulturligt*. Men det er ikke alle inden for sprogvidenskaben (lingvistikken), der har dette standpunkt. De fleste lingvister opfatter sig ikke som kulturanalytikere, men interesserer sig for sproget som en særlig kompetence eller et funktionelt redskab til sproglig handlen. Det gælder især dem, der tager udgangspunkt i engelsk, hvad enten man betragter engelsk som repræsentativt for det menneskelige sprog generelt og derfor ikke har øje for det engelske sprogs kulturelle specificitet, eller man fokuserer på det engelske sprog i dets egenskab af internationalt kommunikationssprog eller *lingua franca*. I det sidste tilfælde er den fremherskende idé, at det engelske sprog i denne rolle er frigjort fra sine kulturelle, nationale bindinger og kan bruges overalt og i alle situationer. Kritikere af denne idé fremhæver, at det engelske sprog ikke må forstås som en kulturneutral kode, men at det under alle omstændigheder er produkt af en specifik historie (blandt andet Pennycook 1998).

Hvis man ser på eksemplet *Buy some petit souvenir aus Dänemark*, ville man miste nogle dimensioner, hvis man ikke undersøgte, hvilke *betydninger* der lægges op til, eller som kan dannes i kraft af at der er tale om elementer fra tre forskellige sprog. Eksemplet repræsenterer efter min mening en kulturel kompleksitet en miniature.

## Sprogkulturbegrebet

For at kunne belyse sprogets kulturelle dimension må man udvikle et begreb, der ligger i *interfacet* mellem sproget og resten af kulturen. Jeg har andetsteds argumenteret for, at et sådant begreb kan være sprogkulturbegrebet (Risager 2003, 2006). Dette begreb har kun været sporadisk brugt tidligere. Den der har gjort mest ud af det, er den amerikanske antropolog Michael Agar, der skriver om begrebet *languaculture* (Agar 1994). Han har overtaget begrebet fra Paul Friedrich, der kalder det *linguaculture* (Friedrich 1989). Agar skriver blandt andet følgende om sit syn på sprog og kultur:

Sproget, i alle dets varieteter og på alle de måder, det fremtræder i hverdagslivet, opbygger en verden af betydninger. Når du løber ind i forskellige betydninger, når du bliver opmærksom på dine egne betydninger og arbejder på at bygge en bro til andres, så er det 'kultur' du er i gang med. Sproget fylder rummet mellem os med lyd; kulturen smeder den menneskelige forbindelse gennem den. Kulturen er i sproget, og sproget er fyldt med kultur (Agar 1996: 28; min oversættelse, KR).



Han siger endvidere om *languaculture*, at det er „det nødvendige bånd mellem sprog og kultur“ (op.cit. 60; min oversættelse, KR). Agar beskæftiger sig med samtaler, hvor deltagerne taler ud fra forskellige kulturelle forudsætninger, uanset at de måske taler samme sprog, fx engelsk. Han er først og fremmest interesseret i at analysere kulturelle misforståelser på det interpersonelle mikroplan. I den forbindelse understreger han stærkt forbindelsen mellem sprog og kultur i den enkelte samtalsituation og inviterer også til at søge efter mere generelle mønstre eller *frames* for kommunikation og interaktion mellem mennesker med forskellige sproglige og kulturelle forudsætninger. Om frames siger han blandt andet: „Frames tager sprog og kultur og gør dem uadskillelige. Ordet ‘og’ forsvinder, og så har vi *languaculture*“ (op.cit. 132; min oversættelse, KR).

Jeg deler Agars integrative sprogsyn og mener ligesom han, at det er nødvendigt og meget givende at analysere sproglig praksis som en integreret del af den øvrige kulturelle og sociale praksis og de samfundsmæssige omstændigheder i øvrigt. Men jeg ser det problem med Agars tilgang, at den stærke fremhævelse af uadskilleligheden mellem sprog og kultur underspiller forskellighed. Når jeg fx drager til Kina sammen med en lille gruppe dansktalende, så bruger vi dansk sammen, men i en kulturel kontekst der på visse punkter er forskellig fra den danske. Det kan betyde noget for vores dansksproglige praksis, fx referencer til lokale steder, personer og begivenheder. Og det vil i særdeleshed betyde noget for den status, det danske sprog har. Nogle kinesere ved ikke, at der findes et særligt dansk sprog („what language do you speak in Denmark?“), nogle kender det som et lille europæisk sprog, som tales af meget få. Derfor er der brug for et sprogkulturbegreb, der knyttes stærkere til det enkelte individs sprog, og som tillader det synspunkt, at når individet flytter sig til en anden kulturel kontekst end modersmålskonteksten, så dannes der en ny facet af kulturel kompleksitet, som man må forholde sig til empirisk. Det er for forenkende at hævde, at sprog og kultur altid er uadskillelige.

Der er også et andet punkt i Agars tilgang, som jeg finder utilstrækkeligt. Hans begreb om *languaculture* retter sig specielt mod sprogets semantik og pragmatik, altså de betydninger som vi lægger i ord, vendinger og diskurser (hvilke betydninger lægger vi fx i udtryk som ‘familie’, ‘om lidt’, ‘frihed’, ‘den syvende himmel’, ‘hunden er menneskets bedste ven’?). Men når man ser på sprogvidenskaben som helhed, så er der to andre felter, der også beskæftiger sig med sproglig betydning, nemlig poetikken og sociolingvistikken. Der er derfor brug for et begreb, der kan dække hele spektret af sproglig betydning.

Hvor semantikken og pragmatikken fokuserer på sprogets indholdsside, så fokuserer poetikken, specielt i traditionen fra Jakobson (1960), på samspillet mellem indholdssiden og udtryksiden. Når vi fx i Politikens ATS læser om

‘Dolketinget’, ‘Mogens Jamre’, ‘Tortour de France’ og ‘Hvæsernes redaktør’, så forstår vi humoren, fordi der er et delvist sammenfald på udtrykssiden mellem fx ‘Dolketinget’ og ‘Folketinget’. De rimer.

I sociolingvistikken er der nogle, der beskæftiger sig med sproglig betydning. Dette kaldes undertiden *social meaning* (Hymes 1974), og i den nyere forskning forbindes det typisk med identitetsbegrebet. Det der her fokuseres på, er den betydning eller identitetshandling, der ligger i at sprogbrugerne vælger ét sprog frem for et andet, eller én sprogvarietet frem for en anden. Hvad betyder det i situationen, at man vælger engelsk frem for dansk? Hvad betyder det, at man taler rigsdansk frem for sjællandsk? Her ligger fokus på udtrykssiden, for man interesserer sig ikke for indholdet af det der bliver sagt, kun for hvilken kode der er valgt, og hvad dette betyder for den sproglige identitet.

Sammenfattende kan man sige, at sprogkulturbegrebet skal tillade en sammen-tænkning af disse tre (allerede veludviklede) forskningsfelter. Samtidig mener jeg, at man må give dem alle tre en særlig drejning hen imod studiet af *den personlige sprogkultur*, som den udvikler sig gennem hele livet. På denne måde er der mulighed for at teoretisere, at mennesket har ‘fødder’ i sprog og kultur, ikke ‘rødder’. I de følgende afsnit vil jeg uddybe de forskellige dimensioner af sprogkulturen.

## Den semantisk-pragmatiske dimension af sprogkulturen

Den semantisk-pragmatiske dimension fokuserer som sagt på sprogets indholds-side: Hvilke semantisk-pragmatiske ressourcer og begrænsninger har de forskellige sprog? Hvis vi ser på vores lille eksempel med *Buy some petit souvenir aus Dänemark*, så har vi at gøre med tre sprogkulturer, der er delvist forskellige. Det engelske ‘buy’ dækker fx over både ental og flertal, hvor man på både fransk og tysk måtte overveje, om man skulle vælge flertalsformen (høflighedsformen) eller entalsformen (‘achetez’ eller ‘achète’, ‘kaufen Sie’ eller ‘kauf’). ‘Some’ indgår i et semantisk felt i modsætning til ‘any’. Denne specifikke modsætning findes ikke i fransk eller tysk. Det franske ‘souvenir’ har i det franske sprogsamfund en betydning, der på dansk kan gengives med ‘erindring’, dvs. at det har et meget mere alment betydningsområde end det har som låneord i dansk og engelsk. ‘Petit’ er strukturelt særegent, idet det indgår i et lille antal foranstillede adjektiver med forholdsvis almen betydning; ellers er adjektiver normalt efterstil-lede (fx ‘un souvenir désagréable’). På tysk (og engelsk og dansk) bruges lande-navnet ‘Dänemark’ uden artikel, men på fransk må man bruge ‘du’ (afledt af ‘de’ + ‘le’), idet ‘Danemark’ er hankøn og derfor skal optræde med den bestemte artikel ‘le’. ‘Dänemark’ optræder i sin tyske form med de kulturelle konnotationer dette kan give anledning til hos forskellige grupper eller individer.



Der er altså for hvert af de tre sprog foretaget nogle delvist forskellige valg i sprogenes semantik og pragmatik, sådan som de er formet af den grammatiske struktur og betydningsmæssige relationer i ordforrådet. Alle valgene er dog ikke lige interessante i en kulturanalyse af eksemplet. Jeg vil mene, at det mest interessante er de potentielle konnotationer til 'souvenir' og 'Dänemark', og det kommer jeg tilbage til.

### Den poetiske dimension af sprogkulturen

Den poetiske dimension fokuserer på sprogets udtryksside i dens strukturelle relation til indholdssiden. Hvilke udtryksmæssige ressourcer og begrænsninger har de forskellige sprog, og hvilke betingelser giver det for indholdet? Hvilke muligheder for rytme og rim, hvilke relationer mellem lyd og skrift osv.? I forhold til vores eksempel, *Buy some petit souvenir aus Dänemark*, er der tale om en sammenstilling af tre sprogs udtrykssider, og det skaber klart nogle spændinger på udtaleplanet. Efter at jeg havde set sætningen, havde jeg i længere tid svært ved at udtale den uden at snuble. De tre sprogs tryk- og rytmestruktur er temmelig forskellige; især adskiller den franske sig fra den engelske og tyske. Man kan prøve at efterligne en nogenlunde autentisk modersmålsudtale af hvert sprog (hvilket i sig selv er et problematisk spørgsmål, for hvilken udtalenorm skal man vælge, og hvilke grupper skal man vælge som repræsentanter for den?), men det giver nogle svære brud i talestrømmen. Jeg er selv landet på en modificeret udtale, som trækker hen i retning af dansk accent for hele sætningen, og dette betyder, at jeg laver fire trykgrupper med tryk på første stavelse i hver gruppe: Buy some – petit souve – nir aus – Dänemark. Det repræsenterer altså en udtalemæssig opdeling, der går på tværs af opdelingen i tre sprog. Samtidig bruger jeg så en udtale af souvenir (souvenir), der afviger fra det sædvanlige danske (souvenir). Et udtalekompromis man vel kan kalde hybridt.

Et andet aspekt af den poetiske dimension var jeg inde på i et tidligere afsnit; det at der er tale om to ord fra hvert sprog, er det mon udtryk for en poetisk hensigt på ordplanet, en regelmæssighed der måske tydeligst kan komme til udtryk i det grafiske billede?

### Den identitetsmæssige dimension af sprogkulturen

Identitetsdimensionen fokuserer som sagt på udtrykssiden, nærmere betegnet på valget af sprog eller sprogvarietet. Hvordan udtrykker man sin sproglige identitet gennem valget af og brugen af sproget og derigennem måske (men ikke

nødvendigvis) sin etniske, nationale, sociale identitet? Hvilke forestillinger skaber en tekst på tysk i modsætning til en på fransk, og for hvem?

*Buy some petit souvenir aus Dänemark* er interessant i identitetsdimensionen, fordi den sidestiller tre sproglige identiteter. Hvordan forstår læserne hentydningen til de tre sprog? Der er i hvert fald tale om tre *skolesprog* i den forstand, at de er almindelige fremmedsprog i uddannelsessystemerne i Europa. For turister i Danmark kunne man også have forestillet sig en sætning sammensat af ord fra svensk, tysk og polsk, men den ville nok ikke blive forstået af så mange. Derfor er valget af engelsk, fransk og tysk i vores eksempel en reference til ikke blot det internationale (turist)miljø i (først og fremmest) Nordvesteuropa, men også til uddannelsessystemernes fremmedsprogstilbud.

Sætningen ikke blot sidestiller de tre sprog, men ligestiller dem også, for så vidt at der (rent matematisk) er to ord til hver. På den anden side betyder rækkefølgen også noget, og sætningen starter jo i det engelske. Engelsk er her det ledende sprog, også kaldet 'matrixsproget', det sprog der så at sige lægger strukturen for resten af sætningen. Det er nok ikke tilfældigt, at det netop er engelsk, der er valgt, og her kan der gives både en identitetsmæssig og en semantisk-pragmatisk forklaring. For det første bliver engelsk ofte, ikke mindst i Danmark, behandlet som det generaliserede fremmedsprog (fremmedsprog = engelsk); for det andet slipper man i engelsk for at skulle vælge mellem forskellige verbalformer, som man skal i tysk med 'kaufen Sie' over for 'kauf' (jf. ovenfor).

## Den personlige sprogkultur

Det enkelte menneske udvikler sine sproglige kompetencer og ressourcer gennem hele livsforløbet i samspil med andre mennesker i sit specifikke miljø. Han/hun udvikler sin særlige måde at tale og forstå på, sin idiolekt. Idiolektens kulturelle dimension, dens sprogkultur, er den pågældendes *personlige sprogkultur*, som på den ene side i et vidt omfang deles af andre, der taler samme sprog, og på den anden side er unik for netop denne person. Den er unik, fordi den rummer de livshistorisk bestemte konnotationer, netop han/hun har til alle forhold i livet. Hvad forstår jeg ved 'souvenir'? Hvad forbinder jeg med 'Danmark' eller med 'Dänemark'? Hvad er mine erfaringer med at være turist? Et karakteristisk træk ved sprogkulturen i alle dens dimensioner er således spillet mellem relativ konstans og relativ variabilitet, mellem de aspekter af sprogkulturen, som er konstante i kraft af sprogets struktur og kollektive karakter, og de aspekter der er variable og kendetegnet af social, kulturel og individuel variabilitet. Grænsen mellem konstans og variabilitet ligger ikke fast; den er hele tiden til forhandling i den sproglige praksis. For eksempel er grænsen mellem et ords denotation (den konstante




betydningskerne, hvis en sådan kan defineres) og konnotationer (de forskellige subjektive betydninger) i nogle tilfælde meget flydende, især ved de såkaldte 'flydende betegnere' (fx sådan ord som 'kultur' eller 'Danmark', der kan gives en stor mangfoldighed af betydninger).

I den nationalromantiske idé om uadskillelighed mellem sprog og kultur er det underforstået, at sproget tales som modersmål. Det er kun for den, der har lært sproget i barndommen, at det overhovedet giver mening at postulere en tæt sammenhæng mellem modersmålet og modersmålskulturen (*die muttersprachliche Kultur*, som det hedder på tysk). Men det er vigtigt at gøre sig klart, at forskellige sprog kan spille forskellige roller i menneskers liv. De kan være modersmål (førstesprog), andetsprog eller fremmedsprog (se Risager 2006 for en diskussion af disse begreber). Når man lærer sit modersmål, eller eventuelt to hvis man vokser op i en tosproget familie, udvikler man sin tilhørende personlige sprogkultur, alle sine personlige konnotationer osv. Når man så senere i livet lærer et andet sprog som fremmedsprog, vil man i den første lange tid trække på sit modersmåls sprogkultur i tilegnelsen af det nye sprog. Man danner så at sige en blanding bestående af det ene sprogs (målsprogets) udtryksside og det andet sprogs (modersmålets) indholdsside. Sådan kan man fx tale 'engelsk' med et stort tilskud af dansk sprogkultur – ordene lyder engelske, men har danske betydninger.

Når man bevæger sig rundt i verden som turist eller migrant af en eller anden slags, bærer man sine sproglige og sprogkulturelle kompetencer og ressourcer med sig, og hvis man slår sig ned i længere tid, sker der sandsynligvis en mere eller mindre dybtgående transformation af sprogkulturen, afhængigt af de nye sproglige behov og af det eventuelle møde med et sprog på det nye sted. Hos den enkelte er idiolekten og dens sprogkultur således en enhed, der hele tiden udvikler sig, og som godt kan undergå store ændringer, hvis den sociale, kulturelle og sproglige kontekst bliver en anden.

## Sprogkulturen i den sproglige praksis

Jeg har talt om eksempelsætningen som et møde mellem elementer fra tre sprog: engelsk, fransk og tysk. Det er sprogmødet i selve teksten. Men i den kontekst, som teksten fungerede i da jeg fandt den, indgik den i *en kommunikativ begivenhed*, et stykke flersproget praksis indeholdende den opfordrende sproghandling: Køb X. Afsenderen er en eller flere anonyme tekstproducenter og en anonym organisation, hvis rolle det er at markedsføre danske produkter. Der er således sandsynligvis foregået en længere intertekstuel proces, før den endelige tekst (på skiltet) havnede på det bornholmske postkontor. I den kommunikative begivenhed er der tale om et sprogmøde mellem afsenderne og de tænkte modtagere, de



udenlandske turister i Danmark (ikke specielt på Bornholm, for det hedder jo ikke *Buy some petit souvenir aus Bornholm*). Disse forstår og fortolker teksten ud fra hver deres forudsætninger, blandt andet den (flersprogede) sprogkultur, de hver især har udviklet.

Jeg vil her referere til Hannerz' teori om kulturelle strømme og kulturel kompleksitet (fx Hannerz 1992). En af hovedtankerne i hans teori er, at *meaning* (betydning, mening, ideer) strømmer fra menneske til menneske i stadige processer af eksternalisering og fortolkning, og at disse sprednings- eller fordelingsprocesser kan beskrives som foregående i sociale netværk af større eller mindre udstrækning. De strømme og netværk, der især interesserer ham, er de store transnationale, og han mener, at man kan anskue enhver lokalitet som en lokal organisering af en kulturel diversitet eller kompleksitet, der opstår ved at forskellige kulturelle strømme mødes. I enhver lokalitet er der potentielt transnationale forbindelser til mange forskellige steder i verden.

Denne forholdsvis generelle teori kan tjene som ramme for det jeg her har sagt om sprog møder. Hannerz har ikke beskæftiget sig specifikt med sproget som en del af kulturen, men jeg mener, at metaforen om kulturelle strømme kan bruges på sprogene: Sproglig praksis i et bestemt sprog, fx dansk, spredes sig fra menneske til menneske i en stadig produktions- og interpretationsproces, der foregår i de sociale netværk, man færdes i og opbygger. Da mennesker samtidig også bevæger sig rundt og måske migrerer til en anden del af verden, 'strømmer' deres sprog og sprogkultur med, og således spredes sprogene, fx dansk, rundt omkring i større eller mindre netværk over hele verden. De globale medier bidrager til at denne transnationale sprogspredning kan udnyttes intensivt gennem elektronisk formidlet kommunikation på fx dansk, uanset hvor i verden folk befinder sig.

Hannerz' teori er forholdsvis svag med hensyn til den sociale og politiske dimension og magtdimensionen. Jeg vil mene, at denne dimension må styrkes, blandt andet når man fokuserer på forholdet mellem sprogene. Når flere forskellige sprog bruges inden for den samme samfundsmæssige sammenhæng (en transnational virksomhed, en stat, et turistområde m.m.), er sprogene i en form for indbyrdes konkurrence eller kamp. Det kan blandt andet aflæses i de sproglige hierarkier, der skabes gennem forskellige gruppers valg eller fravalg af sprog i bestemte kontekster, fx i skolegården, i arbejdspladsens frokoststue, i mediernes forskellige kanaler (Risager 2005, 2006). Sprog møder har altid en mere eller mindre tydelig magtdimension indbygget (jf. Bourdieus teori om den sproglige markedsplads og det legitime sprog, Bourdieu 1982).

## Sprog møder på mikroplanet analyseret som sprogkulturmøder

I *Buy some petit souvenir aus Dänemark* finder tre forskellige sproglige strømme sammen, en engelsk som udgør en vidt forgrenet strøm over det meste af verden, især i de skoleuddannede lag af befolkningerne (bemærk dog at det stadig er sådan, at ca. 85 % af jordens befolkning *ikke* forstår engelsk), en fransk og en tysk som begge også udgør forholdsvis forgrenede strømme, fordi de er officielle sprog (det gælder specielt fransk i de frankofone områder) eller obligatoriske/valgfri fremmedsprog i mange landes skolesystemer (fransk og i mindre grad også tysk). Disse strømme har altså blandt andet gennem producenterne af denne tekst fundet vej til Danmark og bidrager til den sproglige mangfoldighed i Danmark. Strømmene fortsætter til dels ud af landet igen, når de udenlandske turister tager hjem, medbringende deres sprogkulturer. Måske bliver skiltet endda bortført af en begejstret hollandsk fransk lærer og sat op i hans klasse i Holland.

Hvordan sprog mødet tog sig ud for de forskellige mennesker, der så skiltet, er naturligvis ikke til at vide, og det ville ikke være nogen let sag at gennemføre en retrospektiv receptionsundersøgelse af læsningen. Men man kan i hvert fald forestille sig, at ord som 'souvenir' og 'Dänemark' vakte forskellige forestillinger hos forskellige mennesker ud fra deres forskellige sprogkulturer og øvrige viden og livserfaringer.

Hvad kunne være en souvenir fra Bornholm? Granitsmykker? Sildeopskrifter? Malerier af rundkirker? Det bornholmske flag? Turisterne kom med alle mulige forudsætninger, og med hensyn til sproglige kompetencer behøvede de ikke at være modersmålstalende i hverken engelsk, fransk eller tysk. En tyrkisk-tysk turist ville måske tænke på andre souvenir-muligheder end en dansk-svensker. I øvrigt ville rækken af tænkelige souvenirs naturligvis se anderledes ud, hvis reklameskiltet optrådte i et andet turistområde, fx i Jylland. Lignende overvejelser kan man gøre sig om 'Dänemark': At benævne Danmark på tysk lagde op til andre forventninger end hvis det blev benævnt på fx engelsk. Hvilke diskurser om Dänemark cirkulerede i det tyske sprogsamfund? Hvilke forskelle var der på diskurserne om Dänemark i det tidligere Vest- og Østtyskland? Hvad ville en dansk-libanesisk turist forbinde med ordet Dänemark?

Alt dette blot for at understrege, at *Buy some petit souvenir aus Dänemark* kan analyseres som et sprogkulturmøde på mange planer, både på det tekstlige plan (mødet mellem elementer af tre sprog) og på det kommunikative plan (mødet mellem mennesker der er tresprogede). Noget lignende gælder også for de andre former for sprog møder, jeg har nævnt. Alle sprog møderne på mikroplanet kan ses som kommunikative møder mellem mennesker, der har udviklet forskellige, måske flersproglige, personlige sprogkulturer både med hensyn til den semantisk-pragmatiske dimension, den poetiske dimension og den identitetsmæssige dimen-

sion (med hensyn til *sproglig* identitet). Selvfølgelig må formålet med ens analyse være afgørende for, hvilke sider af sprogkulturmødet man vil lægge vægt på, eller om man overhovedet har brug for at belyse sprog mødet som et sprogkulturmøde.

Samtidig vil jeg understrege, at der *ikke* er noget prædetermineret link mellem sproglig identitet på den ene side og national eller etnisk identitet på den anden. Om der er sådanne links er et empirisk spørgsmål, der kræver, at man analyserer den kommunikative situation og ser på, om deltagerne rent faktisk trækker på diskurser om national eller etnisk identitet. Pointen med at vælge *Buy some petit souvenir aus Dänemark* som eksempel er blandt andet at vise, at vi her ikke har at gøre med nationalsprog i modersmålsforstand, men med et internationalt miljø der gør brug af forskellige sprog i rollen som tværnationale *fremmedsprog*.

### Sprog møder på makroplanet analyseret som sprogkulturmøder

Når det drejer sig om sprog mødet på makroplanet, såsom konkurrencen eller kampen mellem dansk og engelsk i Danmark, er det også muligt at se det som et sprogkulturmøde, idet man fremhæver den kulturelle dimension af samfundsmæssige forhold, der i høj grad også har sociale og politiske dimensioner.

I forbindelse med sprog møder på makroplanet bruges der ofte diskurser, der abstraherer fra den sproglige praksis og taler om sprogene som enheder, 'dansk', 'engelsk' osv. Der er tale om et diskursivt greb, der reificerer sproglig praksis på forskellige måder. Man kan fx se sprog beskrevet som et system (arvtager fra strukturalismen) eller et redskab (en funktionel udlægning) eller en organisme der fødes, vokser og dør (en sproghistorisk fortælling) eller en person, der har en krop og sjæl, og som kan føle og handle (sprog kan æde hinanden eller bekrige hinanden, eller 'det danske sprog er en ung blond pige'). På makroplanet er det ikke så meget den semantisk-pragmatiske og poetiske dimension af sprogkulturen, der står i centrum, men *den identitetsmæssige* (selv om der naturligvis kan være interessante forskelle imellem to sprogs semantiske potentialer, fx vedrørende betegnelser for sociale, politiske og kulturelle grupperinger i henholdsvis engelsk og dansk). Ved den identitetsmæssige dimension af sprogkulturen er der fokus på *identifikation af sprogene*, og dermed de grupper der taler dem. Det er sprogbrugerne og de samfundsmæssige institutioner og organisationer, der er aktørerne her.

Fra et forskningsmæssigt synspunkt mener jeg det er vigtigt at se på de kulturelle, sociale og politiske aspekter af sprog mødet i sammenhæng og således integrere kulturanalytiske, sprogsociologiske og sprogpolitiske perspektiver (se fx De Swaan 2001, hvor sprogene ses i et verdenssystemperspektiv). Ved sprog-

møder på makroplanet er der tale om relationer mellem sproggrupper/sprog-samfund, hvor magt spiller en væsentlig rolle. Hvilke sprog kan eller skal bruges i hvilke sammenhænge, hvad enten det er for at sikre kommunikationsbehov i samfundet og på tværs af sproggrupper, eller det er for at bidrage til symbolsk anerkendelse af bestemte gruppers sprog?

Det sproglige landskab i et flersproget samfund som det danske er præget af sociale hierarkier mellem sprogene. Nogle er lokale, andre mere generelle for samfundet som helhed. Et af hierarkierne kan beskrives som et tre-trins-hierarki, hvor det danske sprog befinder sig i midten og trænges fra to sider; 'oppefra' af engelsk og 'nedefra' af indvandrersprogene. Dansk kan ses som kæmpende en kamp mod engelsk på den ene side og mod indvandrersprogene på den anden. Forsvarerne for engelsk indbyder danskerne til at 'snobbe opad' og sætte pris på dansk-engelsk tosprogethed. Forsvarerne for indvandrersprogene anklager danskerne for at 'hakke nedad' og nedvurdere dansk-tyrkisk, dansk-arabisk osv. tosprogethed. Dansk som modersmål har høj værdi, hvorimod tyrkisk, arabisk osv. som modersmål har lav værdi. Hierarkiet er således en afbildning af en meget modsætningsfyldt omgang med centrale begreber som modersmål og to-sprogethed (Lund & Risager 2001).

Studiet af sprog-møder på makroplanet kan altså trække på sprogkulturbegrebet, især hvad angår den identitetsmæssige dimension, som omfatter kategorisering og identifikation af sprog, ideologier om sprog og sprogbrug, samt mere konkrete sprogpoltiske holdninger. Set i den større sammenhæng placerer *Buy some petit souvenir aus Dänemark* sig i den øvre ende af ovenstående hierarki, siden der her er et 'samarbejde' mellem engelsk og to store (europæiske) sprog, der begge har haft en stærk stilling som fremmedsprog i Danmark. Men i betragtning af de faldende kundskaber i andre fremmedsprog end engelsk i disse år i Europa kan man spørge hvem *Buy some petit souvenir aus Dänemark* henvender sig til, hvis den stadig bruges? Vil denne sprogblending mellem engelsk, fransk og tysk være relevant fremover, eller er der tale om et fænomen, der hører det 20. århundredes turisme til?

## Litteratur

Agar, Michael

1994      Language Shock. Understanding the Culture of Conversation. New York: William Morrow.

Auer, Peter (ed.)

1998      Code-Switching in Conversation. Language, Interaction and Identity. London and New York: Routledge.

- Bakhtin, Mikhail M.  
1981 The Dialogic Imagination. Austin: University of Texas Press.
- Bourdieu, Pierre  
1982 Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques. Paris: Fayard and-Culture. Clevedon: Multilingual Matters.
- Byram, Michael, Carol Morgan et al.  
1994 Teaching-and-Learning Language-and-Culture. Clevedon: Multilingual Matters.
- De Swaan, Abram  
2001 Words of the World. The Global Language System. Cambridge: Polity Press.
- Friedrich, Paul  
1989 Language, Ideology and Political Economy. *American Anthropologist* 91:295-312.
- Hannerz, Ulf  
1992 Cultural Complexity. *Studies in the Social Organisation of Meaning*. New York: University of Columbia Press.
- Harris, Roxy  
2006 New Ethnicities and Language Use. Hounsmill: Palgrave Macmillan.
- Hymes, Dell  
1974 Foundations in Sociolinguistics. An Ethnographic Approach. London: Tavistock Publications.
- Jakobson, Roman  
1960 Closing Statement: Linguistics and Poetics. I: Thomas Sebeok (ed.): *Style in Language*. Pp. 350-77. Cambridge, MA: MIT Press.
- Jørgensen, Jens Normann (ed.)  
2003 Bilingualism and Social Relations. *Turkish Speakers in North Western Europe*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Le Page, Robert & Andrée Tabouret-Keller  
1985 Acts of Identity. *Creole-Based Approaches to Language and Ethnicity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lund, Karen & Karen Risager  
2001 Dansk i midten. *Sprogforum* 19:4-8.
- Pavlenko, Aneta & Adrian Blackledge (eds.)  
2004 Negotiation of Identities in Multilingual Contexts. Clevedon: Multilingual Matters.
- Pennycook, Alastair  
1998 English and the Discourses of Colonialism. London and New York: Routledge.
- Quist, Pia  
2005 Stilistiske praksisser i storbyens heterogene skole. En etnografisk og sociolingvistisk undersøgelse af sproglig variation. Ph.d.-afhandling. Københavns Universitet: Nordisk Forskningsinstitut, Afdeling for dialektforskning.
- Rampton, Ben  
1995 Crossing. Language and Ethnicity Among Adolescents. London and New York: Longman.

Risager, Karen

1993 Buy some petit souvenir aus Dänemark. Viden og bevidsthed om sprogmødet. I: Karen Risager, Anne Holmen & Anne Trosborg (red.): Sproglig mangfoldighed – og sproglig viden og bevidsthed. S. 30-42. ADLA, Roskilde Universitetscenter.

2003 Det nationale dilemma i sprog- og kulturpædagogikken. Et studie i forholdet mellem sprog og kultur. Doktordisputats. København: Akademisk Forlag.

2005 Sproglige eksklusionshierarkier – de hundrede sprogs betydning. Minoritetsstudiers Værksted 2. Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier. Københavns Universitet.

2006 Language and Culture: Global Flows and Local Complexity. Clevedon: Multilingual Matters.

2007 Language and Culture Pedagogy. From a National to a Transnational Paradigm. Clevedon: Multilingual Matters.

Roberts, Celia et al.

2001 Language Learners as Ethnographers. Clevedon: Multilingual Matters.





### POSITION III

## ANDETSPROG SOM FØRSTE SPROG<sup>1</sup>

### UNA CANGER

I året 1949 udgav Viola Waterhouse en artikel med titlen, „Learning a Second Language First“ hvor hun præsenterede situationen for et sprog ved navn *oaxaca chontal* (*tequistlatecan, huamelultec*) som det tales i San Pedro Huamelula, Oaxaca. Ganske som i mange andre små tosprogede samfund i Mexico på den tid – og som det stadig er tilfældet flere og flere steder i dag – talte forældrene i San Pedro Huamelula spansk til deres børn for at forberede dem til skolen og med den forventning at de derved ville få et mindre hårdt liv end de selv havde haft, altså få en længere uddannelse – og sandsynligvis arbejde uden for landsby-samfundet. Det er ikke nogen usædvanlig situation i Mexico; den er beskrevet for mange små samfund. Det usædvanlige i Viola Waterhouses beskrivelse er at børnene i Huamelula faktisk lærte *oaxaca chontal*, men først efter at de blev voksne. Og den situation er ifølge antropologen Paul Turner der skriver om samfundet i 1972, fortsat i generationer.

Mine egne erfaringer og oplevelser fra 1970'erne og frem til i dag i et tosproget samfund, Coatepec Costales (CC), ligner dem Viola Waterhouse havde i Huamelula i 1940'erne. Siden 1973 har jeg på utallige feltophold i CC indsamlet data af forskellig slags, men altid med sproget i centrum. CC er en landsby i delstaten Guerrero lidt uden for alfarvej hvor der tales en dialekt af sproget *nawatl* – også kendt som aztekisk.

Der er omkring 1.400 indbyggere som lever af det traditionelle mesoamerikanske landbrug, dyrker majs, bønner, squash og chili. De har tidligere – hvad navnet Costales, der betyder sække, antyder – også dyrket agave som de forarbejdede til reb, sække og skuldertasker. Siden engang i 1940'erne har en grusvej ført op til landsbyen fra den nærmeste større by i lavlandet. Indtil for ca. 10 år siden stoppede vejen i CC, men nu fører den videre til en nabolandsby. Befolkningstallet er faldende, og det skyldes blandet andet, at en stor gruppe *coatepequeños* arbejder i USA, i Californien, Arizona og Texas. Ganske som i masser

af andre småsamfund i Mexico sender de udearbejdende penge hjem til familien – hvis den ikke er med; og pengene bliver blandt andet brugt til at hyre tilbageblevne til at dyrke jorden eller bygge huse. Derved får de der ikke rejser ud, også glæde af det.

De første par gange jeg besøgte Coatepec fik jeg det indtryk at det var et samfund hvor nawatl var stærkt truet, at det kun var mennesker over 40-50 der stadig talte sproget, og at spansk virkelig var i gang med at fortrænge det fuldstændig. Men pudsigt nok ændredes mit indtryk af situationen sig ved senere besøg. Det var naturligvis ikke sprogets status der ændrede sig, men folks adfærd i min tilstedeværelse.

I almindelighed har coatepequeños det sådan – som så mange andre indianere i Mexico – at de slår over i spansk når de er uden for landsbyen, og når der er 'fremmede' til stede. Når de tager til det store marked i den nærmeste større by, taler de kun spansk, og mange af dem er ikke engang opmærksomme på at der til samme marked kommer nawattalende fra et andet nærliggende område.

Under mine første ophold havde de fleste derfor naturligt talt spansk i min nærhed. Men efterhånden som de fik mere tillid til mig og fandt ud af at jeg virkelig var interesseret i deres sprog, blev der talt mere nawatl omkring mig. Nu efter i mange år at have deltaget i bryllupper, helgenfester, dødefester, pilgrimsture, og efter at have optaget og studeret sproget i alle mulige sammenhænge, har jeg en anden og langt mere varieret opfattelse af hvem der taler sproget hvornår og hvordan.

Børn taler kun spansk, og med undtagelse af få gamle mennesker, taler de voksne alle spansk til børnene. De voksne taler generelt nawatl med hinanden, og bortset fra et par gamle næsten monolingvale, kan de alle spansk på forskellige niveauer, fra få nyttige sætninger til fuld kompetence på højde med monolingvale mexicanere.

Det er kun i religiøse sammenhænge, i bønner, psalmer etc. at de konsekvent bruger spansk. Jeg har haft en oplevelse der bekræfter at spansk for nogle er begrænset til religiøse sammenhænge: En bedekone lå på knæ inde i et hus foran bordet med en just afdød i kisten. Hun bad for hans sjæl, for at den ikke skulle forblive længe i Skærsilden, og i den sammenhæng bliver der også bedt for andre afdødes sjæle i familien, bedstefar Andrés, tante Emilia, bedstemor Julia etc. Det foregår naturligvis på spansk. Men lige den dag kneb det for bedekonen at komme i tanker om familiens mange afdøde, og hun vendte sig om mod den halvberusede, sørgende gruppe af familiemedlemmer og naboer og råbte, (giv mig nogle) „flere navne!“ Og det gjorde hun naturligvis på nawatl. I nawatl brugt i højtidelige sammenhænge som fx i ældres traditionelle råd til nygifte, er der – måske af den grund – flere spanske låneord end i dagligsproget.

Jeg kender til to kvinder som har giftet sig med coatepequeños og er flyttet dertil, og de har lært nawatl. Der bor – så vidt jeg ved – ikke andre mennesker udefra i CC. Man kan altså sige at det på en vis måde er et sprogligt homogent samfund.

Ved fester og andre større begivenheder kommer der slægtninge på besøg som permanent bor i Mexico By eller i en anden større by. Ved sådanne lejligheder hører man rigtig megen kodeskift. Den typiske snak mellem en gruppe mennesker bølger frem og tilbage mellem de to sprog. Én udefra vil måske skifte til spansk, og så vil samtalen fortsætte et par omgange på spansk hvorefter en lokal måske ikke kan finde et eller andet ord på spansk, og så glider snakken lige så stille tilbage til nawatl.

Der er betydelig påvirkning fra spansk på det lokale nawatl, men det samme gælder også den anden vej hvor coatepequeños i deres spanske indfører ord fra nawatl. Der er oven i købet låneord fra nawatl i det lokale spansk, altså det der tales af monolingvale spansktalende i den nærmeste større by og omegn, som ikke kendes af spansktalende fra andre egne i Mexico. Man kan tale om kraftig konvergens.

Derudover er der voldsomt megen variation i det nawatl som tales i samfundet. Det bemærkes især i de unges fonologi og morfologi; de bruger nye former der følger andre regler end dem man kan konstatere i de ældres sprog. De optræder fx hyppigt i form af ombytninger af konsonanter, såkaldte metateser. Metateser er ikke ukendte i de ældstes sprogbrug, men de næste generationer breder fænomenet til flere områder. Det ord som tidligere har lydt *kika:wk,e*, 'de efterlod det', udtales af alle *kikahwe* hvor konsonanterne i sekvensen *-wk-* har byttet plads, *-kw-*, og *k'*et udtales nu som *h*. Det indebærer ikke kun en fonologisk ændring, men også en morfologisk idet *-ke* angiver flertal af subjekt i perfektum. Næste generation foretager en tilsvarende ombytning af sekvensen *-pk-* så det som i de gamles sprog hedder *kikwepk,e*, 'de vendte det', udtales som *kikwehwe* af mellemgenerationen og nedefter. Hos den yngste generation er *-he* eller *-hwe* nu gået over til at blive den almindelige endelse for subjekt i flertal i perfektum for alle verber, og det er en ret drastisk ændring i morfologien. Det er muligt at den vældige variation skyldes den måde de lærer at tale sproget på – ikke som børn, men som voksne.

I begyndelsen var jeg noget skeptisk over hvad folk i CC fortalte mig. Når jeg problematiserede at børnene ikke taler nawatl, og sagde at jeg var bekymret for sprogets fremtid – så sagde de bare: „Jamen det lærer de når de bliver voksne.“ Og min skepsis er altså blevet gjort grundigt til skamme. Nu da jeg selv gennem årene har oplevet dagliglivet i landsbyen og har kunnet følge en række mennesker, kan jeg bekræfte at det er helt rigtigt at de unge begynder at tale nawatl efterhånden som de bliver voksne.

Lad mig give to konkrete eksempler: Da jeg nåede frem til landsbyen allerførste gang i 1973 var den første jeg talte med en pige på omkring 10 år. Jeg spurgte hende om hun talte nawatl, og det kunne hun fortælle mig at hun ikke gjorde, men „det gør min mor“ sagde hun. „Vil I gerne møde hende?“ Vi mødte moren som talte og taler nawatl med stor fornøjelse. Siden har jeg fulgt den unge pige og fulgt hvordan hun begyndte at tale nawatl. Hun bor nu i Mesa, Arizona, sammen med mand og to børn og sine svigerforældre. Hun taler nu flydende nawatl når hun er tilbage i Coatepec og med svigerforældrene i Arizona.

Et andet eksempel: I 1984 opholdt jeg mig et halvt år i Coatepec sammen med to af mine børn, på 10 og 13 år. De gik i den lokale skole og fik venner der. Da jeg sammen med de samme to børn igen besøgte landsbyen i 1993, opsøgte vi nogle af deres veninder fra skolen. En del var i USA, men vi mødte en af dem. Hun var blevet gift med en fra landsbyen, og de havde været et år i Texas for at tjene penge. Nu var de vendt tilbage, havde fået et barn, boede sammen med hans forældre og havde en lille forretning. Mens vi snakkede med hende, kom der kunder i butikken, og jeg hørte hende ekspedere på nawatl. Da kunderne var gået, spurgte jeg hende om hun også havde talt nawatl da vi var i landsbyen i 1984, hvortil hun med lettere undren over min uvidenhed sagde: „Nej, dengang var jeg jo barn!“ underforstået, „enhver ved da at børn ikke taler nawatl“.

Den situation der består i Coatepec indbyder klart til et par spørgsmål:

- Hvorfor og hvordan lærer børnene at forstå nawatl?
- Hvorfor begynder de at tale nawatl som voksne?

Jeg forklarer situationen med at forskellige faktorer samarbejder:

For det første er det ganske enkelt praksis i det samfund at nawatl er voksenalersproget, og det forventes bare at børnene forstår det, og at de unge lærer at tale det. Sådan har den sproglige situation været i det samfund i generationer – vist siden 1940'erne da skolelærerne forbød børnene at tale nawatl i skolen.

For det andet er samfundet præget af hvad sandsynligvis er et afgørende og ret usædvanligt træk, nemlig at der ikke er nogen normativ holdning til sproget. Folk taler ikke om korrekt sprog, og de siger ikke at nogen 'gør fejl', eller at de ikke kan tale rigtigt etc. Sprogbrugerne hæfter sig på ingen måde ved hvordan andre taler eller ved mængden af variation i sproget. Hvis jeg spørger dem om hvorvidt alle taler ens, siger de ja, og begynder at tale om hvordan de i nabolandsbyerne udtaler sjovt, men nye former med metateser og lignende er de fuldstændig døve over for. Under et af mine allerførste besøg optog jeg en kort historie fortalt af en meget gammel mand; det forlød at han var over 90. Samme optagelse transskriberede jeg med hjælp fra en kvinde på omkring 35. Et sted i teksten hørte jeg klart og tydeligt ordet *katka* som jeg kendte fra tidligere studier af sproget. Men jeg spurgte alligevel min informant hvad han sagde. Hun svarede,

*kahtia*. Det forbavsede mig såre, men hun insisterede, og det var først en del senere at jeg fandt ud af at sådan udtaler alle under 50 det ord. Hun hørte altså ikke hvordan han udtalte, men hørte fornuftigvis ordets betydning – det er jo hvad ordene betyder der er vigtigt og ikke om vi udtaler dem lidt forskelligt – og hun gentog det så som hun selv sagde det (Garzon 1993).

At denne mangel på en normativ sprogholdning er en vigtig faktor bliver bekræftet i rapporter om andre samfund i Mexico hvor unge der forsøger at tale det lokale sprog bliver irettesat og hånet af de ældre. Og så holder de selvfølgelig op med at tale det.

I Coatepec lever børnene op til samfundets forventninger: De forstår nawatl, og når de bevæger sig ind i de voksnes rækker, begynder de også at tale det. Og der er ingen der bemærker eller generer dem med at det sprog de taler, morfologisk er ganske anderledes end deres eget.

En tredje faktor der hjælper til at vedligeholde sproget hænger også sammen med hvordan det samfund fungerer: I Coatepec er der mange helgener som skal varetages, og som skal ledsages på pilgrimsture; der afholdes dødefest for en afdød hvert år på dødsdagen indtil den syvende og sidste; og der holdes store fester i forbindelse med bryllupper og 15-års-fødselsdage. Altså et meget aktivt socialt liv som forudsætter også børns deltagelse. Det sidste kræver måske lidt forklaring: Ved en dødefest – som står på i nogle dage – skal der dannes et kors af sand på gulvet i den afdødes hus, og det skal være børn der under bedekonens lange bønner lægger sandet. På pilgrimsture er der også børn med som i måneder har øvet et danseteaterstykke instrueret af en af de gamle. Endelig skal der naturligvis også ved enhver social begivenhed tilberedes mad – mad til mange, og det kræver at mændene henter store mængder af vand og brænde – og det skal drengene hjælpe til med. Kvinderne, på den anden side, sidder og laver *tortillas* – majsbrødkager – til de arbejdende mænd og til gæsterne, og det deltager de halvoksne piger i, de mindre børn er der bare sammen med deres mødre. Ved sådanne lejligheder går sladdereren i vidunderligt socialt samvær, og de unge kvinder begynder lidt efter lidt at blande sig i sladdereren. Ingen keder sig. Det er i de sociale begivenheder at coatepequeños finder deres identitet, blandt andet i kraft af sproget.

Der er naturligvis også coatepequeños der ikke er så glade for det traditionelle liv, men netop disse coatepequeños er lige så naturligt de første til at søge ind til byerne, væk fra landsbylivet.

Jeg har altså fundet at sproget nawatl i Coatepec har været levedygtigt på trods af at befolkningen i generationer først har lært at tale det som voksne. Jeg forklarer den situation med følgende faktorer:

– befolkningens homogenitet

- komplet mangel på sprogrigtighedsholdninger
- de levende religiøse traditioner som involverer hele samfundet og som bidrager til befolkningens følelse af identitet
- de der ønsker et 'moderne' liv, forlader landsbyen mens de tilbageblevne er tro mod traditionerne.

Disse faktorer understøtter deres egen opfattelse af at nawatl er de voksnes sprog.

Situationen i Coatepec giver naturligvis også anledning til en lang række spørgsmål om sprogforandring mere generelt, men det er en anden historie.

## Note

1. Ved et fødselsdagssymposium på RUC den 8. februar 2008 bidrog jeg med en version af denne artikel – som også eksisterer i en endnu ikke publiceret spansk version (med titlen „Learning a Second Language First' revisitado“).

## Litteratur

- Canger, Una  
1973 Apuntes de campo de Coatepec Costales. (Feltnoter).
- Farber, Anne  
1978 Language Choice and Problems of Identity in a Highland Maya Town. Upubliceret ph.d.-afhandling. Columbia University.
- Friedlander, Judith  
1975 Being Indian in Hueyapan: A Study of Forced Identity in Contemporary Mexico. New York: St. Martin's.
- Garzon, Susan  
1993 The Process of Language Death in a Mayan Community in Southern Mexico. International Journal of the Sociology of Language 93:53-73.
- Turner, Paul R.  
1972 The Highland Chontal. New York: Holt Rinehart and Winston, Inc.
- Waterhouse, Viola G.  
1949 Learning a Second Language First. International Journal of American Linguistics 15:106-9.

# NÅR KULTUR KOMMER I VEJEN

## Kapitalmøder og kulturforståelser på en international uddannelse i Danmark<sup>1</sup>

LISANNE WILKEN

Gennem de seneste 10-15 år er der kommet flere udenlandske studerende på de videregående uddannelser i Danmark. En stor del af dem er udvekslingsstuderende, der tilbringer et semester eller to ved et dansk universitet, men der er også et stigende antal udenlandske studerende, der indskrives på almindelige vilkår. Den øgede studentermobilitet kan betragtes som en slags globaliseringsproces (se fx Singh & Doherty 2004), men den kan også ses som del af integrationsprocesserne i Europa. Studentermobilitet kan kædes til en række vigtige europæiske kulturpolitikker, som har til formål at øge mobiliteten i Europa og skabe mere interkulturel interaktion ([http://ec.europa.eu/culture/eac/dialogue/year2008/year2008\\_en.html](http://ec.europa.eu/culture/eac/dialogue/year2008/year2008_en.html)).

De mobile studerende er blevet vigtige for de nationale universiteter. For mange af dem udgør udenlandske studerende en direkte eller indirekte økonomisk indtægtskilde (Vickers & Bekhradnia 2007), hvilket betyder, at universiteterne har en interesse i at tiltrække dem. De fleste betragter tilgangen af udenlandske studerende som en form for anerkendelse (Ollikainen 1996). Med begreber lånt fra den franske sociolog Pierre Bourdieu kunne man sige, at mobile studerende er blevet en del af kampen om symbolsk og økonomisk kapital blandt universiteter – nationalt, i Europa og internationalt.

Men kampen om de mobile studerende er ulige. Meget tyder på, at mobile studerende foretrækker engelsksprogede lande og universiteter (Singh & Doherty 2004:10). I 2002 var 42 % af alle udenlandske studerende således indskrevet ved universiteter i Storbritannien og USA (Naidoo 2005). Så selv om Europa er ved at udvikle sig til et særligt marked for uddannelser på grund af Bologna-processen og Sokratesprogrammerne (Teichler 2004; Luiten-Lub et al. 2005), gør særlige forhold sig gældende for universiteter, hvor det primære undervisningssprog ikke er engelsk. For at være med i kampen om de udenlandske studerende må disse universiteter udbyde flere kurser og uddannelser på engelsk. Og

noget tyder på, at de også må tilføje uddannelserne en merværdi. Ser man eksempelvis på hjemmesider og brochurer for engelsksprogede kandidatuddannelser i Danmark, vil man opdage, at de næsten alle averterer med, at de har mere at byde på end blot en engelsksproget uddannelse. Det kan være særlige pædagogiske metoder, særlige forskningsmiljøer, særlige tværfaglige kombinationer eller bare international erfaring, interkulturelle kompetencer og mulighed for at opbygge internationale netværk (se også Baumgratz & Shaw 1993:332; Teichler 2004:406-7). Hvor man på engelsksprogede universiteter forsøger at integrere de udenlandske studerende i nationale uddannelsesforløb med de problemer, det måtte indebære (se fx Caroll & Ryan 2005), skaber man i lande som Danmark internationale studiemiljøer, hvor det internationale er en del af attraktionen.

Internationaliseringen af universitetsuddannelser er baseret på to præmisser. Den ene er, at det, Bourdieu og Passeron (1979) har kaldt 'skolastisk kapital', forholdsvis uproblematisk kan flyttes fra en national uddannelsessammenhæng til en anden. Den anden er, at det er muligt at skabe uddannelsesmiljøer, hvor forskel er en fordel, og hvor alle kan bidrage konstruktivt. Begge præmisser er interessante i forhold til diskussioner om kulturmøder, fordi de indebærer en idé om interkulturel kompatibilitet inden for de videregående uddannelser.

I denne artikel vil jeg diskutere disse præmisser i forhold til en undersøgelse, jeg har foretaget på en international uddannelse i Danmark. Jeg vil først diskutere nogle af de problemer, der kan være involveret i anerkendelsen af 'udenlandsk' skolastisk kapital. Dernæst vil jeg diskutere, hvordan kulturforskelle opfattes og sættes i spil i et internationalt studiemiljø. Artiklen indledes med en introduktion til det internationale uddannelsessted, hvor jeg har foretaget min undersøgelse, samt en kort diskussion af undersøgelsens præmisser og metoder. Herefter følger et afsnit, hvor jeg giver mit bud på, hvordan man kan forholde sig til kulturmøder i denne sammenhæng. Dernæst fremlægger jeg nogle af undersøgelsens resultater, og til sidst diskuterer jeg, hvordan studerende i et internationalt studiemiljø oplever kultur og kulturmøder.

## Baggrunden

Artiklen er baseret på en undersøgelse, jeg har foretaget på Europastudier på Århus Universitet.<sup>2</sup> Europastudier er et tværfagligt områdestudium på Det Humanistiske Fakultet. Uddannelsen blev grundlagt i 1991 som en af de første fuldt engelsksprogede tilvalgsuddannelser på fakultetet. Siden 1999 har uddannelsen bestået af en etårig suppleringsuddannelse og en toårig kandidatuddannelse. Ud fra en antagelse om, at et internationalt studiemiljø kan give de studerende praktisk erfaring med internationalt og interkulturelt samarbejde (<http://www.iho.au.dk/>






en/es/studies/intro), gør man på uddannelsen en indsats for at tiltrække udenlandske studerende, ligesom man arbejder med pædagogiske metoder, der fremmer og tematiserer internationalt og interkulturelt samarbejde (ibid.).

Suppleringsuddannelsen har fra starten haft en forholdsvis høj andel af udenlandske studerende (mellem 50 og 60 % på mange af uddannelsens kurser), fordi den fungerer som udbud for de mange udvekslingsstuderende, der kommer til Århus Universitet for et eller to semestre, og som er afhængige af kursusudbud på engelsk. Kandidatuddannelsen har først for alvor haft tilgang af udenlandske studerende i dette århundrede. Siden 2004 har andelen af udenlandske studerende udgjort omkring halvdelen af optaget.


Fordelingen af nationaliteter er forskellig på suppleringsuddannelsen og kandidatuddannelsen. På suppleringsuddannelsen finder man et bredt udsnit af studerende fra EU og EØS og fra de mange ikke-europæiske lande, som universitetet har udvekslingsaftaler med. På kandidatuddannelsen kommer de fleste studerende fra Danmark, Østeuropa og Kina,<sup>3</sup> mens kun en mindre del kommer fra Vesteuropa eller fra andre lande. Til forskel fra suppleringsuddannelsen, hvor udenlandske studerende typisk kun tager et eller to af uddannelsens kurser, er danske og udenlandske studerende på kandidatuddannelsen indskrevet på samme vilkår; de følger det samme uddannelsesforløb, har teoretisk set de samme rettigheder og ender med samme universitetsgrad.

Undersøgelsen har afsat i en selvinitieret intern undersøgelse på Europastudier i 2004. Anledningen var en erkendelse af, at der både blandt ansatte og (danske) studerende havde udviklet sig en slags dobbeltdiskurs om internationalisering. På den ene side var det med stor begejstring, at både det internationale og det engelsksprogede aspekt af uddannelsen blev fremhævet, når uddannelsen blev omtalt udadtil. Det var, som en dansk studerende udtrykte det, „lidt blæret at være tilknyttet et internationalt, engelsksproget studiemiljø i Danmark“ (Md2).<sup>4</sup> På den anden side blev der internt brugt megen energi på at diskutere problemer: Trods ‘det blærede’ ved at tage en international uddannelse havde de danske og udenlandske studerende ikke særlig meget med hinanden at gøre, de internationale og interkulturelle læsegrupper, der blev nedsat, fungerede ofte ikke, og det var svært at engagere de studerende i miljøet omkring uddannelsen.


For at kunne forbedre forholdene iværksatte studienævnet tidligt i 2004 en spørgeskemaundersøgelse blandt studerende og ansatte, som skulle afdække fordele og frustrationer ved at tage en uddannelse i et internationalt miljø.<sup>5</sup> Spørgeskemaundersøgelsen blev fulgt op af en række interviews med studerende. Undersøgelsen afslørede nogle mønstre og problemstillinger, som ikke var forudset, men som var værd at undersøge nærmere. Eksempelvis var der noget, der tydede på, at de studerende valgte uddannelsen af andre årsager, end man havde forven-



tet. I spørgeskemaundersøgelsen havde kun et fåtal angivet, at de havde valgt uddannelsen, fordi de var interesserede i Europa, eller fordi de gerne ville studere i et internationalt miljø. Langt flere svarede, at de havde valgt Europastudier, „fordi min kæreste er dansk, og jeg ikke kunne finde andre engelsksprogede uddannelser“,<sup>6</sup> eller „fordi jeg dumpede til adgangsprøven til universitetet i mit hjemland, men er nødt til at have en uddannelse“ eller „fordi jeg blev afvist på økonomiuddannelsen“. Noget kunne således tyde på, at valget af Europastudier ikke bare handler om Europastudier. Dette understøttes også af svarene på spørgsmålet om, hvorfor de studerende havde valgt en international uddannelse. Disse lød ofte: „Det har jeg ikke tænkt over“, eller „hvad mener I egentlig med international?“.






Data fra spørgeskemaerne og de efterfølgende interviews gjorde det muligt at identificere fire årsager til, at studerende vælger uddannelsen. En mindre gruppe (både danske og udenlandske) vælger uddannelsen, fordi de er interesseret i Europa, og/eller fordi de er tiltrukket af det internationale studiemiljø. En større gruppe, fortrinsvis danske studerende, forklarer deres valg af Europastudier med henvisning til en eller anden form for utilfredshed med deres grunduddannelse. Resten af de (udenlandske) studerende kan opdeles i dem, der har valgt Europastudier, fordi de af andre grunde er i Århus og „det er på engelsk“, og dem, der har valgt studiet, fordi de forventer at forbedre deres karrieremuligheder hjemme.<sup>7</sup> På den baggrund besluttede jeg at lave en ny undersøgelse, som mere specifikt havde til formål at afdække forskelle og ligheder i studentergruppen for blandt andet at undersøge, hvordan disse forskelle blev tillagt betydning af studerende og undervisere. Det er resultaterne fra denne undersøgelse, jeg trækker på i denne artikel.



## Præmisser og metoder

Den undersøgelse, der præsenteres på de følgende sider, har jeg foretaget som ansat på Europastudier. Det har en række implikationer både for materialeindsamlingen og for præsentationen af data. I dette afsnit vil jeg diskutere et par af dem.

Som ansat på Europastudier står jeg i en helt bestemt relation til såvel studerende (jeg er underviser og bedømmer) som til de øvrige ansatte (jeg er kollega), og det har betydning både for, hvilke data jeg kan indsamle, og hvilke data jeg kan fremlægge. I forhold til de studerende, som især er i fokus i denne artikel, har det, at jeg er underviser og bedømmer, mindst tre forskellige implikationer. Til en start har det den indlysende implikation, at der er grænser for, hvilke overvejelser og informationer de studerende deler med mig. Der er også grænser for, i hvilke



kontekster jeg kan indsamle data. Jeg hænger ikke ud med de studerende, jeg omgås dem ikke privat, og jeg taler heller ikke med dem om ret mange andre ting end dem, der på en eller anden led har relation til uddannelsen. En anden implikation er, at de studerende sandsynligvis udtaler sig mere reflekteret om kultur, kulturforskelle og kulturforskelles betydning i interviewsituationen, end de måske gør i andre situationer. I næsten alle de interviews, jeg har foretaget, har de studerende været meget bevidste om, hvilket kultursyn jeg repræsenterer, og de har både direkte og indirekte forholdt deres egne udtalelser til min kulturforståelse. Pierre Bourdieu har i flere af sine værker diskuteret relationen mellem forsker og informanter og i den forbindelse bemærket, at der kan opstå en slags konkurrencesituation, hvor informanterne ikke bare informerer forskeren, men også konkurrerer med hende om at udlægge data (se fx Bourdieu 2003). Informanterne bliver det, Bourdieu har kaldt 'spontanteoretikere' på deres egen praksis (Bourdieu 1990:21-2). I forbindelse med min undersøgelse har dette navnlig givet sig udslag i, at de studerende også har brugt interviewsituationen til at imponere mig og udfordre mig. En tredje implikation er, at jeg har en praktisk viden om, hvad der foregår, ikke bare 'frontstage', men også 'backstage' (Goffman 1959) på Europastudier og på Århus Universitet. Og selv om en række 'backstage'-informationer nødvendigvis må behandles fortroligt, spiller de en rolle for min analyse. Endelig spiller det en rolle, at jeg har en professionel interesse i Europastudier. Der er ikke bare tale om en akademisk interesse for en interessant problemstilling, men en investeret interesse i at forstå, hvilken rolle kultur spiller for undervisningen og for interaktionen på stedet.

Undersøgelsen, som har strakt sig over fire år (2004-2007), har på en eller anden led involveret alle studerende og ansatte, der har været tilknyttet Europastudier i denne periode. Materialeindsamlingen har bestået i observationer i og uden for undervisningslokalerne, small-talk med studerende og undervisere, diskussion med undervisere, sekretærer og administratorer samt strukturerede og semi-strukturerede interviews med 30 studerende. Herudover har jeg foretaget en forholdsvis systematisk kortlægning af de sociale, kulturelle og økonomiske variabler, der kunne antages at have betydning for de studerendes studievalg, for deres præstationer og for deres forståelse af uddannelsens interkulturelle dimension. Jeg har således indhentet information om de studerendes baggrund, om deres forældres uddannelse og erhverv, om deres sprogkunderskaber, rejsevaner, migrationshistorier og om deres 'kulturelle ballast', når det gælder kendskab til danske og europæiske forhold, til kunst og kultur, til videnskab og filosofi og til den slags banal viden, som kan lette dagligdagen på en dansk/århusiansk uddannelsesinstitution. Denne information er først og fremmest indsamlet ved hjælp af et meget omfattende spørgeskema. I undersøgelsesperioden har jeg indsamlet 160

spørgeskemaer.<sup>8</sup> Analysearbejdet er stadig i sin vorden, og nærværende artikel repræsenterer først og fremmest et forsøg på at finde mulige angrebsvinkler. I de næste par afsnit præsenterer jeg med reference til eksempler fra mit empiriske materiale nogle af de analytiske overvejelser, jeg indtil videre har gjort mig.


## Kapitalmøder

Internationale uddannelsesmiljøer har længe figureret i litteraturen om kulturmøder og interkulturel interaktion (se fx Hofstede 1986; Baumgaratz & Shaw 1993; Otten 2003). Dette skyldes sandsynligvis, at det forekommer oplagt at antage, at internationale uddannelsesmiljøer pr. definition er flerkulturelle og derfor rammer om møder og interaktioner mellem mennesker fra forskellige kulturer (se Volet & Ang 1998). Det skyldes måske også, at internationale uddannelsesmiljøer ofte skilter med, at en del af attraktionen er mødet med mennesker fra andre kulturer og muligheden for at udvikle interkulturelle kompetencer. Som Knight og De Wit eksempelvis har fremhævet, er en af de store fordele ved internationalisering af uddannelsesmiljøer, at de studerende får mulighed for „at fungere i internationale og interkulturelle kontekster“ (Knight & De Wit 1995:13).

Men selv om internationale miljøer ofte automatisk klassificeres som rammer om kulturmøder, er forskere ikke enige om, hvordan de kulturer, der mødes, skal defineres. De er heller ikke enige om, hvilken rolle kultur spiller for mødet og for interaktionen mellem forskellige mennesker. Der findes en lang række teorier om kultur og om interaktion, som giver anledning til forskellige forståelser af kulturmødets anatomi (se fx Christensen 1994). Min egen undersøgelse har med inspiration fra Bourdieu og Bourdieu-inspireret forskning fokuseret på de studerendes kulturelle ressourcer og på deres muligheder for at få dem anerkendt som kapital inden for rammerne af et internationalt uddannelsessted. I den forstand interesserer jeg mig for kulturmøder som møder mellem mennesker, der ikke bare har forskellige mængder og sammensætninger af kapital i Bourdieu'sk forstand, men som også har akkumuleret deres kapitaler i forskellige, men parallelle sammenhænge. I det følgende indkredser jeg kapitalbegrebet lidt nærmere.

## Kulturel kapital

I artiklen „The Forms of Capital“ definerer Bourdieu kapital som „akkumuleret arbejde“ (Bourdieu 1986:241), og i *Distinction* præciserer han det som „samlingen af faktiske og omsættelige ressourcer og kapaciteter“ (Bourdieu 1984:114). ‘Kapital’ hos Bourdieu er ikke kun økonomiske, men også sociale og kulturelle




ressourcer, som i bestemte sammenhænge og under visse forudsætninger kan 'omveksles' til status, anerkendelse og indflydelse og til andre former for kapital. I uddannelsessystemet er det især kulturel kapital, der er i spil, både som den kapital, det gælder om at have, og som den kapital, det gælder om at tilegne sig.

I sit arbejde med kulturel kapital skelner Bourdieu mellem tre forskellige aspekter af den: objektiveret, inkorporeret og institutionaliseret kulturel kapital. Objektiveret kulturel kapital refererer til kulturrelaterede objekter og udtryk – fx bøger, malerier, musikinstrumenter, møbler, tøj og ipods. Disse objekter og udtryk klassificeres som god og dårlig smag, som udtryk for større eller mindre æstetisk sans. Ifølge Bourdieu er det vigtigt at være opmærksom på, at denne klassifikation er en social konstruktion, som er relateret til de andre aspekter af den kulturelle kapital. Inkorporeret kapital er den, man tilegner sig gennem socialisering i familien. Her udvikler man som del af habitus dispositioner for at sætte pris på bestemte kulturelle udtryksformer, ligesom man tilegner sig sprogbrug, manerer og omgangsformer. Ifølge Bourdieu (og andre) er der sociale forskelle på, hvilke dispositioner man udvikler, hvilket betyder, at børn, der vokser op i det samme samfund, har socialt forskellige dispositioner for at tilegne sig nye kulturelle kapitaler. Æstetisk sans og smag er på denne måde socialt afledte dispositioner, som man inkorporerer, og ikke naturlige dispositioner, som man har. Institutionaliseret kulturel kapital er den kapital, der forvaltes, forrentes og formidles i samfundets kulturformidlende institutioner, især i uddannelsessystemet. I moderne meritokratiske samfund er det uddannelsessystemet, der er ansvarligt for at gøre samfundets kulturelle kapital tilgængelig for alle uanset social herkomst (Bourdieu 1984, 1986).

En af Bourdieus fortjenester var, at han viste, at ideen om lige adgang til uddannelsessystemets kulturelle kapitaler er en illusion. For det første, fordi uddannelsessystemets kapital ikke er neutral. Tværtimod er uddannelsessystemets kapital identisk med den kapital, de dominerende klasser allerede besidder. For det andet, fordi børn allerede har udviklet bestemte dispositioner (habitus) for at tilegne sig kapital, når de starter i skole. Uddannelsessystemet er således dobbelt diskriminerende over for bestemte sociale grupper, og når det overhovedet kan lade sig gøre i samfund, som faktisk hylder ideen om lige adgang til uddannelse og til social mobilitet, så skyldes det først og fremmest, at man forveksler socialt udviklede dispositioner med talent og evner og derfor opretholder en forestilling om, at privilegier i moderne, demokratiske samfund tildeles efter fortjeneste og i forhold til objektive kriterier.

Bourdieu's begreb om kulturel kapital er udviklet i en national sammenhæng, hvor det først og fremmest er blevet brugt til at dokumentere og diskutere den sociale distribution af kulturel kapital og den deraf følgende institutionaliserede reproduktion af social ulighed. Dette er også interessant i en international uddan-




nelsessammenhæng, men her er det tillige interessant at forholde sig til betydningen af nationale (og regionale) variationer over kulturel kapital. Uddannelsessystemets kulturelle kapital er ikke nødvendigvis 'bare' udtryk for bestemte klassespositioner. Som jeg vender tilbage til, er den er muligvis også lokalt forankret, forstået på den måde, at den er bundet op på specifikke eksempler, konstrueret fra særlige vinkler og formidlet i forhold til en lokalt forankret kontekstviden.

Grundlæggende betyder det, at selv hvis studerende i en international sammenhæng kommer fra nogenlunde de samme sociale klasser og derfor muligvis har nogenlunde samme mængde og slags kulturel kapital, har denne kapital ikke nødvendigvis den samme form. Spanske, tyrkiske, kinesiske og rumænske studerende kan således have tilegnet sig den samme formelle viden, som danske studerende har. Men de perspektiver, de har på denne viden, de eksempler, de forstår og formidler den i forhold til, og de konsekvenser, de drager af den, er muligvis meget forskellige fra deres danske kollegaers. Derfor kan man ikke uden videre gå ud fra, at de studerende er i stand til at genkende og anerkende hinandens kapitaler. Min undersøgelse handler ikke om, hvordan de studerende formelt klarer sig, men om hvordan de forholder sig til hinanden, blandt andet i forhold til, hvem de mener bidrager konstruktivt til undervisningssituationer og til samarbejde. I den forstand handler den om, i hvilket omfang de studerende genkender og anerkender hinandens kapitaler.

I det følgende vil jeg fremlægge og diskutere et par af undersøgelsens resultater. Jeg starter med at se nærmere på de studerendes baggrund. Dernæst diskuterer jeg deres studierelevante viden. Endelig undersøger jeg, i hvilket omfang og på hvilke præmisser de studerende anerkender og genkender hinandens kapitaler.


## Familiehistorier

I et af sine tidligste arbejder med kulturel kapital hævdede Bourdieu (1974:327), at kulturel kapital kan måles gennem indsamling af data om det sted, man vokser op, om forældres og bedsteforældres uddannelser og om, hvor ofte man deltager i hvilke kulturelle aktiviteter. I interviewguiden fra *Distinction* spørges desuden til en række andre forhold, der angår livsstil, økonomi og forbrug. Derfor har jeg i min undersøgelse indsamlet data om, hvor de studerende er vokset op, hvilke uddannelser og arbejde deres forældre og bedsteforældre har (haft), om deres kulturforbrug samt om deres forældres økonomiske og kulturelle kapitaler. Det sidste betyder, at de studerende er blevet spurgt om, hvorvidt deres forældre ejer fast ejendom, original kunst, aktier og biler, hvor de er født og opvokset, om de er flyttet meget, har levet i flere lande eller har rejst meget. Denne del af undersøgelsen har til formål at kortlægge, hvilke potentielt betydningsfulde forskelle der er



mellem de studerende i forhold til sociale klasser og nationalitet. De indsamlede data er blevet analyseret på forskellige måder. Først er alle data for samtlige studerende blevet analyseret; dernæst er data for nationale og regionale grupper blevet analyseret, i det omfang det har været muligt. Disse analyser har identificeret en række potentielt interessante mønstre af forskelle og ligheder mellem de studerende både inden for og på tværs af nationale og regionale grupperinger, hvoraf jeg her blot skal nævne nogle stykker.

Et af de forhold, min undersøgelse har afdækket, er, at forholdsvis mange af de studerende på Europastudier er førstegenerationsstuderende eller det, Bourdieu (1988) har kaldt „de heldige overlevende“, dvs. studerende, som klarer sig i uddannelsessystemet, på trods af at de ikke har en akademisk ballast. Data for samtlige studerende viser, at 43 % kommer fra hjem, hvor ingen af forældrene har studentereksamen eller anden videregående uddannelse. Data viser desuden, at kun 27 % af de studerendes bedsteforældre har studentereksamen eller anden videregående uddannelse, hvilket betyder, at studenterguppen som helhed har forholdsvis kort tradition for videregående uddannelse.



Førstegenerationsstuderende findes især blandt danske, østeuropæiske<sup>9</sup> og ikke-europæiske, ikke-vestlige studerende.<sup>10</sup> For de danske studerendes vedkommende gælder, at kun 7 % af bedsteforældregenerationen og 20 % af forældregenerationen har studentereksamen eller videregående uddannelse. I praksis betyder det, at ca. 82 % af de danske studerende er førstegenerationsstuderende. Der er en mindre gruppe danske studerende, hvis forældre er kunstnere, men hvis bedsteforældre havde studentereksamen eller anden videregående uddannelse. Også de afrikanske og kinesiske studerende, der læser på Europastudier, er overvejende førstegenerationsstuderende, mens tallet for østeuropæiske studerende er lidt lavere. For de østeuropæiske studerende gælder det i øvrigt, at en del af de forældre, der har en videregående uddannelse, ikke arbejder inden for deres fag, enten fordi de tilhører politiske, etniske eller religiøse mindretal, som har haft vanskeligt ved at få relevant arbejde, eller fordi de er migreret til andre lande og arbejder som ufaglærte – eller begge dele. Flertallet af de vesteuropæiske/vestlige studerendes forældre har en videregående uddannelse. Flertallet af disse har en ikke-humanistisk baggrund, men der er også en del, der har en samfundsfaglig (sociologisk) baggrund eller er lærere.

Data om familiebaggrund (herunder data om familiernes karriereforhold og økonomiske forhold<sup>11</sup>) viser, at de studerende kommer fra meget forskellige sociale miljøer. Man kan identificere fire-fem forskellige grupper afhængigt af, hvad man præcis lægger vægt på. Ingen af disse grupper følger nationale eller regionale linjer, men der er en tendens til, at flertallet af de studerende fra bestemte nationaliteter eller regioner falder i den ene eller den anden gruppe: Flertallet af de danske

og de østeuropæiske studerende er førstegenerationsstuderende, flertallet af de vestlige studerende har veluddannede forældre etc. Grundlæggende betyder det, at det er muligt at forveksle det sociale med det nationale eller regionale. Og det er vigtigt at være opmærksom på i en sammenhæng, hvor folk især klassificeres i forhold til nationale og regionale tilhørsforhold.

Jeg har også set på de studerendes egen uddannelsesbaggrund. Her gør nogle andre mønstre sig gældende. Næsten alle danske og næsten alle kinesiske studerende har en humanistisk baggrund, mens næsten alle østeuropæiske studerende har en samfundsvidenskabelig baggrund. De øvrige studerende fordeler sig nogenlunde ligeligt mellem samfundsvidenskabelige og humanistiske baggrunde, uden at der tegner sig noget mønster. Samtidig gælder det, at mange af de østeuropæiske førstegenerationsstuderende allerede har gennemført en kandidateksamen, når de starter på Europastudier. På hver årgang sidder der således et par østeuropæiske jurister eller politologer, som håber på at forbedre deres karrieremuligheder hjemme ved at tage endnu en uddannelse i Vesteuropa.

I næste afsnit vil jeg diskutere, hvordan og i hvilket omfang disse forskelle afspejler sig i de studerendes studierelevante viden og ressourcer.


## Hvis viden er kapital

Mit arbejde med kulturel kapital er et *work in progress*. Med inspiration både fra Bourdieus eget arbejde med kulturel kapital og fra andre forskeres arbejde med begrebet (fx Lamont & Lareau 1988; Broady 2001; Blackledge 2001; Lareau & Weininger 2003; m.fl.) har jeg indsamlet mængder af data om de studerendes forbrugsvaner samt om deres viden og *knowhow*, som potentielt kunne være kulturel kapital. I det følgende skal jeg især forholde mig til to typer data, der kan være relevante for at vurdere kulturel kapital i forhold til den konkrete kontekst, nemlig de studerendes viden om europæiske politiske forhold og de studerendes viden om kultur. Disse data er naturligvis langt fra udtømmende, når man skal vurdere de studerendes kapitaler, men de er relevante, fordi denne form for viden både spiller en rolle for de studerendes præstationer i undervisningen og for, hvad de har at byde ind med i det interkulturelle samarbejde.

### *Viden om europæiske forhold*

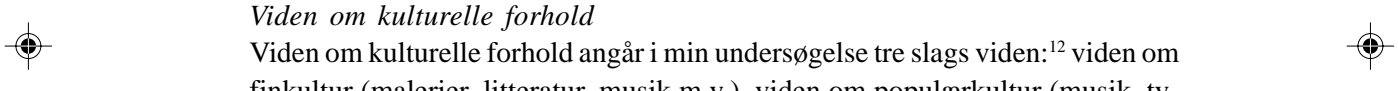
Det forekommer rimeligt at antage, at studierelevant viden potentielt er kapital. Med studierelevant viden refereres til viden om historiske, politiske og sociale forhold i Europa samt til viden om samfunds- og kulturvidenskabelig teori. Denne viden er dels en forudsætning for at klare sig på uddannelsen og dels en forudsætning for at kunne bidrage til diskussioner og samarbejde.





Min undersøgelse viser, at der er et vist sammenfald mellem de studerendes familiebaggrund og deres viden om historiske, politiske og sociale forhold i Europa. Studerende fra en veluddannet baggrund har generelt den største viden om europæiske forhold, men også studerende, der allerede har en kandidatuddannelse, og studerende med migrantbaggrund har forholdsvis stor viden inden for dette felt. Studerende fra familier uden tradition for uddannelse har generelt mindre studierelevant viden. Undersøgelsen viser imidlertid også, at de studerendes viden om europæiske forhold i høj grad er orienteret mod de steder, de kommer fra. Bortset fra en meget lille tværnational gruppe, der i forhold til egen selvfremsstilling måske bedst kan klassificeres som 'postkulturel', betyder det for det første, at de studerendes viden er betinget af lokale og nationale relevanskriterier, for det andet, at den i høj grad er bundet op på lokale, nationale og regionale eksempler, og for det tredje, at den stammer fra lokale og nationale kilder. På denne måde er der store forskelle både i mængden og i arten af de studerendes studierelevante viden. Det er ikke bare sådan, at nogle ved mere, og andre ved mindre. Det er også sådan, at noget viden er mere genkendelig end anden viden. Det betyder, at man ikke bare kan gå ud fra, at dem med mest viden kommer til at fremstå som de mest vidende.

#### *Viden om kulturelle forhold*



Viden om kulturelle forhold angår i min undersøgelse tre slags viden:<sup>12</sup> viden om finkultur (malerier, litteratur, musik m.v.), viden om populærkultur (musik, tv-udsendelser, film m.v.) samt viden om europæiske filosofiske og samfundsvidenskabelige tænkere. Disse tre slags viden er defineret i forhold til andre forskeres videreudvikling af Bourdieus begreb om kulturel kapital og i forhold til den form for kontekstviden, som er i spil på Europastudier, og som jeg har identificeret ved at observere egen<sup>13</sup> og andres undervisning og ved at lytte til de studerende.

Hvad angår de to første typer viden, er der ikke umiddelbart den store forskel blandt de studerende. De har nogenlunde lige lidt kendskab til finkultur og nogenlunde lige meget kendskab til populærkultur. Forskellen findes først og fremmest i, hvordan de selv vurderer deres kendskab til finkultur og populærkultur, og i hvor 'bred en smag' (se fx van Eijck 2001) de ser ud til at have. Samtidig er der meget, der tyder på, at studerende, der kommer fra en veluddannet baggrund, har en langt større bredde i deres smag end studerende, hvis forældre ingen videregående uddannelse har. De studerendes kendskab til filosofiske og samfundsvidenskabelige tænkere bekræfter denne opdeling: Studerende med en veluddannet familiebaggrund har generelt en større referenceramme end andre studerende. Her bliver forskellen i de studerendes egen uddannelsesbaggrund dog også tydelig. Der er markant forskel på, hvilke filosofiske og samfundsvidenskabelige tænkere og strømninger studerende med henholdsvis humanistisk




og samfundsvidenskabelig baggrund har kendskab til, ligesom der er regionale og nationale forskelle på de navne og de strømninger, de refererer til.

Når man vurderer de studerendes studierelevante viden – og i øvrigt også når man vurderer deres ‘smag’ i bredere forstand – er det muligt at identificere tre forskellige grupper: En gruppe, som i udgangspunktet har forholdsvis lidt studie-relevant viden. Den består fortrinsvis af danske førstegenerationsstuderende, men også asiatiske og nogle af de østeuropæiske studerende lander her. En anden gruppe med forholdsvis meget viden om politiske og historiske forhold, der først og fremmest består af østeuropæiske studerende, men nogle enkelte vestlige studerende lander her. Og endelig en gruppe, der både har megen kulturel og megen politisk viden. Den består overvejende af vesteuropæiske/vestlige studerende, herunder enkelte danske studerende.

Som man kan se, er der en relativ korrespondance både mellem de studerendes nationale/regionale tilhørsforhold og uddannelsesniveaut i deres familie og mellem uddannelsesniveaut i deres familie og mængden af deres viden. Hermed kommer det til at se ud, som om nogle nationaliteter har en større referencerammer og mere ‘kapital’ end andre nationaliteter. Men det er ikke nødvendigvis tilfældet. Det kunne også forholde sig sådan, at forskellene skyldes andet end nationalitet. I næste afsnit vil jeg se nærmere på, hvordan fordelingen af potentielle kapitaler manifesterer sig i de studerendes interaktioner med hinanden.



## Kapital i kontekst

Som Bourdieu har gjort opmærksom på, er kulturel kapital en kulturspecifik kompetence, der kan omsættes til en ressource i bestemte sociale sammenhænge (Bourdieu 1986:241). Ovenfor har jeg kort skitseret nogle potentielle kapitaler, men i praksis skal de genkendes for at blive anerkendt som kapital. Derfor er det ikke kun relevant at se på, hvor megen eller hvor lidt viden hvilke studerende har, men også at forholde sig til deres muligheder for at få deres viden genkendt. Viden er nemlig ikke neutral. Og for at få viden anerkendt som viden – ikke bare i en opgave, men i uddannelsessammenhængen som helhed – kræver det, at man kan formulere den på en måde, så den genkendes som legitim viden. Et problem i denne forbindelse er, at de studerendes viden er præget af deres nationale og regionale baggrund på to forskellige måder. For det første er de studerendes viden bundet op på eksempler fra deres hjemlande. Dette gør det i sig selv vanskeligt at genkende viden som (relevant) viden, fordi de studerende forholder sig til de samme problemstillinger fra meget forskellige perspektiver. I en diskussion om EU’s grænseproblematikker vil en dansk studerende således typisk mene, at spørgsmålet om Tyrkiet er vigtigst, mens en polsk studerende typisk vil fremhæve



spørgsmålet om Rusland. Og bortset fra at det giver to forskellige diskussioner, betyder det også, at det kan være vanskeligt for de studerende at anerkende hinandens relevanskriterier. For det andet er der en tendens til, at de studerende forholder sig til det, andre studerende siger, ud fra nogle for-forståelser af, hvordan de andre er. I en lidt anden sammenhæng har Bourdieu bemærket, at når mennesker af forskellig nationalitet eller etnicitet taler sammen „er det ikke to mennesker, der taler med hinanden“ (Bourdieu 1993:82). Det er nutidige og historiske relationer mellem nationer, religioner og etniciteter, der taler. Det betyder, at forudfattede meninger om de andre og deres nationer – som er en del af deres inkorporerede viden om verden og virkeligheden – *framer* (Bateson 1991) opfattelsen af, hvad individuelle studerende repræsenterer. Imidlertid forholder det sig sådan, at mange studerende oplever, at de meninger, andre har om deres land, er baseret på forældet, forkert eller fordomsfuld viden.

## Kultursnak






Studerende på Europastudier befinder sig i en kontekst, hvor forskelle mellem nationalstater hele tiden tematiseres. De fleste undervisningsforløb fokuserer på forskelle og ligheder, alliancer og uenigheder mellem de studerendes hjemlande. Det gælder, uanset om de studerende kommer fra Europa eller ej, fordi relationerne mellem Europa og resten af verden også tematiseres. Den konstante tematisering af nationalstater og ikke mindst af konflikter og uenigheder mellem stater bevirker ifølge flere studerende, at „man bliver meget bevidst om sin nationale identitet“ (Fli2), og „man bliver ansvarliggjort for det, ens land gør“ (Mt1). Det betyder også, at ens land hele tiden er til fælles diskussion, og at man konfronteres med holdninger og perspektiver, som ikke svarer til den viden, man selv har. I det følgende skal jeg give to forskellige eksempler på denne problemstilling.

Det første eksempel stammer fra et interview, jeg lavede med en tysk studerende. Interviewet handlede om, hvad kulturforskelle betyder for interaktionen mellem de studerende. Lige præcis denne studerende var af den overbevisning, at det slet ikke giver mening at tale om kulturforskelle blandt unge mennesker i dag; som han blandt andet formulerede det: „[...] kultur betyder ikke noget for os. Vores generation er del af den samme kultur. Det kaldes globalisering!“ Som interviewet skred frem, blev det imidlertid tydeligt, at en idé om kultur faktisk var på spil i de interaktioner, han beskrev, og at den især spillede en rolle for hans oplevelser af at blive hørt:

Det er ikke kultur i sig selv, men mere det, andre tror om ens land. Når jeg taler med andre studerende og også med underviserne ... med folk i Danmark, så er det, som





om de ikke kun taler til mig, men til Tyskland ... De taler til det, de tror om Tyskland. [...] Og det er der, jeg føler, at jeg er ansvarlig for mit land. [...] Det, folk tror om ens land, er ofte forkert. Eller deres viden er gammel. Og så er det, at jeg ... at ... [...] jeg føler en solidaritet med mit land ... jeg vil gerne have, at folk får det rigtige indtryk. [...] Jeg føler tit, at folk ikke hører mig. De hører en tysker, og så tænker de på alt det, Tyskland har gjort (Mt1).

Den pågældende studerende vender flere gange i interviewet tilbage til ideen om, at der ikke længere er nogle rigtige kulturforskelle mellem unge mennesker. Men interviewet afspejler også en erkendelse af, at i den konkrete situation kaster folks viden om hans nationalitet og hans lands historie skygger ind over enhver interaktion, han deltager i. Hans nationalitet bliver en slags metakommunikation (Bateson 1972) om værdien af hans udsagn. Dette har ikke kun noget at gøre med, at han er tysk. Adskillige studerende oplever, at der er en slags hierarki mellem de forskellige nationaliteter, og at dette hierarki har betydning for, „om man er en af dem, der er værd at lytte til“ (Fu1). Meget tyder på, at hierarkiseringen foretages med udgangspunkt i en slags internaliseret mental geografi, som sandsynligvis er del af de studerendes habitus.

Dette er også kernen i næste eksempel, som illustrerer, hvordan en studerende underkendes som autoritet på sit eget land. Eksemplet stammer fra et seminar om minoritetsrettigheder, hvor en dom fra Menneskerettighedsdomstolen, der havde givet den tyrkiske stat medhold i en sag om tørklædeforbud på tyrkiske universiteter, var til debat. Nedenfor gengiver jeg et lille udsnit af en diskussion mellem to danske (Fd8 og Md6) og en tyrkisk (Fty1) studerende på seminaret:

Fd8: Jeg forstår ikke, hvorfor Tyrkiet forbyder tørklæder. Det er deres egen kultur.

Fty1: Tørklæder er ikke tyrkisk kultur. Tørklæder er religion. Tyrkiet er et sekulariseret land.

Fd8: Men det er deres kultur ...

Md6: Det er forkert at undertrykke kultur. [...] Jeg forstår ikke dommen. Det er en menneskeret at demonstrere sin religion.

Fty1: Tørklæder er ikke tyrkisk kultur. Jeg forstår ikke, hvorfor europæerne ...

Fd8: I Danmark går alle tyrkere med tørklæde. Det er deres kultur. Så hvorfor forbyder de deres egen kultur?

Som det fremgår af eksemplet, er diskussionen styret af de danske studerendes opfattelse af Tyrkiet og af, hvad der er tyrkisk kultur. Den tyrkiske studerende (Fty1) har svært ved at vinde gehør for sit argument, måske først og fremmest fordi det er ude af trit med den viden om tyrkisk kultur, de danske studerende refererer til. Den ene danske studerende (Fd8) undlader helt at tage stilling til det, den tyrkiske studerende siger, dels ved at flytte fokus i sin argumentation fra Tyrkiet til tyrkere i Danmark og dels ved at ekskludere den tyrkiske studerende

fra tyrkisk kultur. Den danske studerende refererer således til *deres* kultur og ikke til *jeres* kultur.


Eksemplet illustrerer både, hvordan forudfattede meninger *framer* forståelsen af, hvad der foregår, og hvordan det kan være vanskeligt for de studerende at forholde sig til information, der er helt anderledes end den, de har i forvejen. I det konkrete tilfælde bygger de to danske studerende på en viden om tyrkiske forhold, som de primært har fra danske medier og fra deres kendskab til tyrkiske indvandrere i Århus, mens den tyrkiske studerende trækker på sine erfaringer fra en tyrkisk storby og i øvrigt argumenterer ud fra et ønske om, at hendes medstuderende skal få 'det rigtige billede' af Tyrkiet – og i hendes tilfælde er 'det rigtige billede' rensset for religion, potentiel kvindeundertrykkelse og konnotationer til orientalisme.

Disse to eksempler giver et indtryk af, hvordan forestillinger om kultur spiller en rolle for interaktionen i det internationale miljø omkring Europastudier. De studerende repræsenterer ikke bare sig selv og deres nationale kulturer, de bliver også fanget i et 'net af betydning', som allerede er spundet (Geertz 1973). Og dette net af betydning har indflydelse på, om deres viden og synspunkter bliver genkendt og anerkendt som viden og synspunkter, der svarer til feltets kulturelle kapital.

Det bemærkelsesværdige i forbindelse med min undersøgelse er, at det er de studerende, der formelt har mest potentiel kapital, der har sværest ved at få deres viden genkendt og anerkendt som faktisk kapital. I en lidt anden sammenhæng har Adrian Blackledge (2001) introduceret begrebet 'forkerte kulturelle kapitaler' om kapitaler, som er akkumuleret i en national sammenhæng, og som viser sig at være svært omsættelige i andre nationale sammenhænge. Dette begreb er relevant i forhold til min undersøgelse, fordi det gør det muligt at fastholde, at de underkendte kapitaler formelt opfylder kriterierne for at være feltets kapital, selv om de ikke umiddelbart genkendes som sådan.


## Kulturmødets præmisser

Når udenlandske studerendes viden og perspektiver kommer til at fremstå som 'forkerte kapitaler', skyldes det ikke kun, at de studerende generelt har forskellige relevanskriterier, og at de forstår hinandens viden i forhold til allerede eksisterende for-forståelser – for det går nemlig alle veje. Når det alligevel er den gruppe, der formelt set har mindst potentiel studierelevant kapital, der kommer til at fremstå som den gruppe, der har mest reel kapital, så skyldes det sandsynligvis, at der er en ulige relation mellem de forskellige grupper af studerende. Jeg vil se nærmere på, hvad det betyder.



I de fire år, min undersøgelse har strakt sig over, har der konstant været 16-20 forskellige nationaliteter repræsenteret i miljøet omkring Europastudier. Det er imidlertid kun de danske studerende, der fremstår som en gruppe. De fleste andre nationaliteter optræder enkelt- eller parvis. Spørgsmålet om, hvad det betyder og bør betyde, er ofte til debat. Det spørgsmål, som de studerende især kredser om, er spørgsmålet om, hvorvidt de kultur møder, der finder sted på Europastudier, går ud på, at de udenlandske studerende skal møde dansk kultur, eller hvorvidt de går ud på, at de danske studerende skal gøre plads for udenlandske praksisser. Problemstillingen kan illustreres i forhold til en evigt tilbagevendende diskussion om gruppearbejde, som er en af de arbejdsformer, der anvendes for at give de studerende erfaringer med internationalt samarbejde.

På næsten alle kurser inddeles de studerende i grupper i forhold til en række potentielt interessante forskelle: køn, alder, nationalitet, sprog, tidligere uddannelse m.v. Grupperne opfordres til at reflektere over, hvilke forskelle, de mener, gør en forskel, og hvilke forskelle der kan gøres til ressourcer. Der lægges således ikke op til, at interkulturel kompetence nødvendigvis er en kompetence til at samarbejde med nationalt forskellige mennesker, men at det er en kompetence, der involverer evnen til at gøre forskelle til en ressource.



Gruppearbejde er en omdiskuteret pædagogisk metode. Og en af de problemstillinger, der jævnligt er oppe at vende, er spørgsmålet om, hvorvidt gruppearbejde repræsenterer et møde med dansk kultur, eller hvorvidt det er et kulturneutrale middel i den interkulturelle interaktion. Påfaldende mange danske studerende har den opfattelse, at gruppearbejde er en særlig dansk specialitet. Som en dansk studerende udtrykte det i en diskussion af formålet: „Er det ikke det, Anne Knudsen siger? Hun siger, at danskere har siddet i rundkreds og arbejdet i grupper, siden de var små, og det giver os en særlig måde at gøre tingene på“ (Md12). Denne særlige måde at gøre tingene på betragter mange af de danske studerende som noget, udenlandske studerende skal socialiseres ind i, og det skaber en række problemer og konflikter. Danske studerende oplever, at udenlandske studerende ikke rigtig kan eller vil lære denne særlige danske kulturelle samarbejdsform. De oplever det også som et tyngende ansvar, som uddannelsesinstitutionen lidt urimeligt tørrer af på dem. Følgende to citater stammer fra danske studerendes vurderinger af gruppearbejde:

Fd9: Som dansker kommer man let til at være den, der skal lede det hele. Man skal sætte de andre i gang og sørge for, at tingene fungerer. Så man lærer ikke selv så meget ved at deltage i gruppearbejde her på stedet.

Md10: Det er heller ikke rimeligt at lægge det over på os studerende at undervise de udenlandske studerende i, hvordan man gør tingene. Det må være lærernes opgave at sørge for, de studerende kan det, de skal [...].

Disse danske studerende fremstiller således gruppearbejde som en art kulturel mission. Eller måske snarere som en del af den kultur, de udenlandske studerende skal møde, mens de er i Danmark. Modsat fremstiller udenlandske studerende gruppearbejdet som en forudsætning for snarere end en ingrediens i kulturmødet. Som en udenlandsk studerende sagde i en klasses Diskussion om, hvilke forskelle der er vigtige i forhold til gruppearbejde: „Jeg tror virkelig ikke, det var en dansker, der opfandt teamwork. Det er jo latterligt!“ (Ft2).

Udenlandske studerende fremstiller ofte gruppearbejde som noget, der forhindrer ligeværdig interaktion. Som en anden udenlandsk studerende udtrykte det: „I alle de grupper, jeg har været med i ... og det er ikke kun her på Europastudier, det er også andre steder ... de danske studerende foreslår, at vi opdeler arbejdet. Så tager vi en opgave hver og laver den selv. [...] På den måde kommer vi ikke til at arbejde sammen“ (Fj3).

Der er flere ting på spil i diskussionen om gruppearbejde. For det første er de studerende ikke enige om, hvorvidt det handler om, at de udenlandske studerende skal møde dansk kultur, eller at de danske studerende skal møde 'udenlandske' praksisser. I den forstand er ideen om kulturmøde på spil. For det andet afspejler diskussionen den deling, som flertallet af de studerende i praksis orienterer deres forståelser af interkulturel interaktion i forhold til, nemlig en deling mellem danske og udenlandske studerende. Som en af de studerende i en anden forbindelse formulerede det, vil der altid være et hjemmebanehold, og dette hjemmebanehold vil altid have hjemmebanefordel (Davidis 2008). I den forstand oplever de studerende ikke, at kulturmødet på Europastudier giver plads for kulturel forskellighed. I stedet oplever de, at det bygger på en ulige relation.

## Erasmus Montanus på hjemmebane

Ideen om, at interaktionen mellem de studerende først og fremmest er baseret på en ulige relation mellem et udebanehold og et hjemmebanehold, går igen, når de studerende reflekterer over undervisningen. Både danske og udenlandske studerende er overvejende enige om, at hjemmebaneholdet har en række fordele, når det gælder om at få udbytte af undervisningen. Danske studerende relaterer ofte fordelene til hjemmebanen i sig selv – „det er jo klart, at det er lettere for os. Vi kender jo den måde tingene foregår på“ (Fd6) – selv om en del af dem også er tilbøjelige til at mene, at fordelene skyldes, at de simpelthen er bedre uddannede. De udenlandske studerende fremhæver ofte måden, det faglige stof formidles på, når de skal forklare, hvad hjemmebanefordelen betyder – „underviserne bruger ofte danske eksempler, når de vil forklare noget, og det gør det sværere for os [udenlandske studerende] at deltage“ (Fr2).

Men det er faktisk ikke helt så enkelt, at undervisningen – og underviserne – bare favoriserer de danske studerende. Det er heller ikke så enkelt, at de danske studerende nødvendigvis klarer sig bedre eller deltager mere, end de udenlandske studerende gør. I stedet er der noget, der tyder på, at der i relationen mellem brugen af lokalt forankret kontekstviden i undervisningen og de studerendes fortolkninger af, hvad det indebærer, skabes og opretholdes en illusion om en hjemmebane og en hjemmebanefordel. Det vil jeg illustrere med et eksempel fra en undervisningssituation, som viser, hvordan brugen af lokalt forankret kontekstviden kan være med til at skabe en illusion om, at danske studerende har hjemmebanefordel. Jeg fremlægger først mine noter fra undervisningen:

Lærer: Det er det man kalder [pause] ... kender I alle Erasmus Montanus? Har I hørt om ham?

[Pause. Tre studerende (ud af 20, 11 danske og 9 udenlandske) rækker hånden op, en udenlandsk (F13) og to danske (Fd14, Md9)]

Lærer (peger på F13): Ja?

F13: Erasmus af Rotterdam?

Lærer: Nej, det er ikke ham [pause] ... andre? (peger på Fd14): Ja?

Fd14: Det er Holberg ...

Lærer: Ja, det er Holberg, der har skrevet om Erasmus Montanus. Hvad var der med ham?

Fd14: Han var ude at rejse [pause] ... Jeg ved ikke, om han tog til Rotterdam ...?

Lærer: Nej... nej. Andre bud? [peger på Md9]. Ved du det?


Md9: Det, du er ude efter, er at ... mor ... at lille mor er en sten. At Erasmus rejste til ... var det ikke København? ... Og da han kom hjem, beviste han at ... lille mor ... altså mor lille – hvordan siger man det på engelsk? – var en sten.

Lærer: Ja, det vi er interesserede i, er præmisserne for argumentationen [...].

Eksemplet er taget fra en undervisningssituation, hvor man er i gang med at diskutere opbygningen af en akademisk argumentation. Jeg har valgt det, fordi det er prototypisk for en situation, de fleste undervisere med jævne mellemrum står i. De skal eksemplificere et argument eller en pointe og bruger et eksempel, som de i situationen bliver opmærksom på ikke kan forudsættes at være alment kendt. Derfor giver de sig til at forklare eksemplet, hvorved fokus flyttes fra 'tekst til kontekst'. På den måde sker der en *reframing* af undervisningssituationen (fx Bateson 1991:118), således at eksemplets kulturelle konnotationer kommer i fokus, og undervisningen får karakter af en slags indføring i dansk kultur.

Det er i situationer som disse, at udenlandske studerende føler, at undervisningen favoriserer de danske studerende og giver dem en hjemmebanefordel. Men faktisk er det ikke kun de udenlandske studerende, der ikke forstår eksemplet. Som man fx kan se af citatet, virker det ikke, som om den danske studerende (Fd14) er klar over, hvad det er ved Holbergs Erasmus Montanus, der kunne






være relevant i sammenhængen. Og faktisk er det kun de (relativt få) danske studerende, der har forholdsvis meget kulturel kapital, der ser ud til at have fordel af undervisernes brug af lokalt forankret kontekstviden. Ved at gå ud fra, at alle danske studerende har hjemmebanefordel i situationer som den pågældende, gøres en stor del af de danske studerende til medejere af en kulturel kapital, de faktisk ikke besidder. I den forstand forveksles uddannelsessystemets klassespecifikke kapital med de studerendes nationale kapital.

### Når kultur kommer i vejen

Internationalisering er et af tidens uddannelsespolitiske *buzz-words*. Det spiller en rolle for den nationale og internationale konkurrence mellem universiteter, og det spiller en rolle i de mere idealistiske diskurser om fredelig sameksistens. I forbindelse med europæisk integration fx, gør man et forsøg på at fremme studentermobilitet ud fra en forestilling om, at det kan være med til at nedbryde fordomme og snæversyn og gøre forskel til en fordel (se fx [www.interculturaldialogue2008.eu](http://www.interculturaldialogue2008.eu)).


Internationalisering gennem studentermobilitet er baseret på to forudsætninger. Den ene er, at man relativt uproblematisk kan flytte 'skolastisk kapital' fra en national uddannelsessammenhæng til en anden. Den anden er, at man kan skabe miljøer ved nationale universiteter, hvor indenlandske og udenlandske studerende kan bidrage på lige fod. Disse to antagelser er interessante i forhold til diskussioner om kulturmøder, fordi de indebærer en idé om interkulturel kompatibilitet inden for de videregående uddannelser. I denne artikel diskuterer jeg dem i forhold til en undersøgelse, jeg har foretaget på en international uddannelse i Danmark. Denne undersøgelse har dels bestået i en udredning af de studerendes kulturelle kapitaler og dels i en undersøgelse af deres opfattelser af kulturforskelles betydning. Undersøgelsen henleder opmærksomheden på fire forhold, som især er interessante i forhold til forståelsen af betydningen af kulturmøder i forbindelse med internationalisering af videregående uddannelser.

Det første forhold vedrører de studerendes kulturelle kapitaler. Hvis man definerer kulturmøder som møder mellem mennesker med forskellige mængder og sammensætninger af kulturelle kapitaler (jf. Christensen 1994), er det relevant at forholde sig til, hvor meget eller hvor lidt kulturel kapital agenterne i kulturmødet har. Min undersøgelse har vist, at der både er nogle store ligheder og nogle markante forskelle mellem de studerende, der optages på Europastudier. En stor del af de studerende er førstegenerationsstuderende, hvilket i sig selv er interessant. Men i forhold til en diskussion af kulturmøder er det måske mere interessant, at uddannelsen både tiltrækker studerende med en meget stor og




med en meget lille potentiel kapital. Min undersøgelse viser, at det især er udenlandske studerende, der har meget potentiel kapital. Den viser også, at der er et relativt sammenfald mellem nationalt/regionalt tilhørsforhold og mængden af potentiel kapital, hvilket i praksis kan få det til at se ud, som om forskelle er nationalt/regionalt snarere end socialt afledte.

Det andet forhold, min undersøgelse belyser, vedrører den faktiske anerkendelse af de studerendes kapitaler. Der er nemlig noget, der tyder på, at de studerende har vanskeligt ved at genkende og anerkende hinandens viden som relevant og interessant, hvorfor de studerende, der potentielt har mest kulturel kapital, indimellem kommer til at fremstå som dem med mindst kulturel kapital. I undersøgelsen forklarer jeg dette med reference til forskellene i de studerendes kontekstviden og med reference til de for-forståelser, som de studerende klassificerer sig selv og hinanden i forhold til. Forskellene i kontekstviden gør det vanskeligt for de studerende at genkende hinandens viden og at anerkende hinandens relevanskriterier, hvorfor viden ofte bliver affejet som uinteressant. Og klassifikation i forhold til for-forståelser gør det vanskeligt for dem at se ud over stereotype forestillinger om, hvordan denne eller hin nations mennesker er.



Det tredje forhold, min undersøgelse har belyst, er spørgsmålet om, hvordan de studerende selv opfatter muligheder og begrænsninger i et internationalt studiemiljø. Denne del af undersøgelsen har vist, at de studerende først og fremmest opfatter miljøet som bestående af et udebanehold og et hjemmebanehold. Denne opfattelse har sandsynligvis afsæt i det forhold, at der er meget store forskelle i den numeriske repræsentation af forskellige nationaliteter, hvorfor den danske gruppe kommer til at fremstå som meget dominerende. Men den har også afsæt i en grundlæggende uenighed om, hvad kulturmødet i grunden går ud på. De fleste danske studerende og en del af de danske undervisere giver enten i ord eller handling udtryk for, at kulturmødet først og fremmest er de udenlandske studerendes møde med dansk kultur, mens de fleste udenlandske studerende giver udtryk for en idé om, at kulturmødet bør give alle 'kulturer' mulighed for at mødes.

Det sidste forhold, min undersøgelse bidrager til at belyse, er spørgsmålet om, hvad hjemmebanefordelen faktisk betyder, når de studerende forholder sig til undervisningen og til deres egne og andres muligheder for at få udbytte af den. I den forbindelse argumenterer jeg for, at der i højere grad er tale om en illusion om en hjemmebanefordel, end der er tale om en reel fordel for alle danske studerende. Mens det nemlig er korrekt, at undervisere meget ofte trækker på lokalt forankrede eksempler, når de skal forklare faglige problemstillinger, og dermed faktisk gør det vanskeligt for en del af de udenlandske studerende at følge opbygningen af faglige argumentationer, er det ikke korrekt, at dette automatisk giver



alle danske studerende en fordel. Tværtimod forfordeles alle de studerende, der mangler relevant kulturel kapital, hvad enten denne mangel skyldes forskelle i kontekstviden eller skyldes, at de studerende ikke har særlig meget kulturel kapital til at begynde med. Det er kun, hvis man alene fokuserer på nationale forskelle og ikke også fokuserer på sociale forskelle, at man kan opretholde illusionen om en national hjemmebane.

På den baggrund viser min undersøgelse, at internationalisering faktisk involverer en række udfordringer, og at man ikke bare kan gå ud fra, at kulturmøder i uddannelsessektoren er baseret på interkulturel kompatibilitet. Tværtimod er der noget, der tyder på, at 'kultur' kommer i vejen, både hvis man definerer den som kulturel kapital, og hvis man forholder sig til den, som var den lig med de forestillinger om kultur, som de studerende orienterer sig i forhold til.

## Noter

1. Tak til Ann-Christina Lauring Knudsen, Janne Bleeg Jensen, Kirsten Gomard og Hanne Veber for kommentarer til tidligere udkast af denne artikel. Tak også til en meget tålmodig tidsskriftsredaktion.
2. Undersøgelsen er en del af et projekt, jeg har lavet for Akademiet for Migrationsstudier i Danmark om EU's kulturpolitiske visioner vedrørende migration og bevægelse. Projektet blev finansieret af de daværende humanistiske og samfundsvidenskabelige forskningsråd.
3. I 2004, 2005 og 2006 optog Europastudier et større antal kinesiske studerende. Traditionelt har der også årligt været mange ansøgninger fra afrikanske studerende, men kun få af dem er nogensinde dukket op, og indtil videre har ingen af dem gennemført uddannelsen. Det forventes at antallet af kinesiske (og ikke-europæiske) ansøgere vil falde, efter at danske universiteter har indført *tuition fees* for ikke-europæiske studerende.
4. Studerende, der citeres i artiklen, identificeres i forhold til køn, nationalitet og et nummer, der refererer til mine optegnelser.
5. Undersøgelsen blev gennemført af undertegnede og to studerende, Nanna Juul Jensen og Signe Christiansen.
6. Citaterne er her gengivet på dansk efter spørgeskemaundersøgelsen fra 2004. Samtlige citater er oversat til dansk i forbindelse med skrivningen af denne artikel.
7. Det er lidt forskelligt fra årgang til årgang, hvordan de forskellige kategorier fordeler sig. Gennemsnitlig er 35 % af de studerende danske studerende, der i højere grad har fravalgt deres tidligere uddannelse, end de har tilvalgt Europastudier. Cirka 30 % har valgt uddannelsen, fordi de håber at forbedre deres karrieremuligheder hjemme, 20 % er reelt interesserede i en international uddannelse i Europastudier, og 15 % er i Århus af andre grunde.
8. Det svarer til 91 % af samtlige de kandidatstuderende, der i løbet af undersøgelsesperioden har gennemført mere end et semester af uddannelsen, samt de udvekslings- og suppleringsstuderende, der deltog i kurset „Culture and Cooperation“ på Europastudier i foråret 2006, og som på mange måder inspirerede mit arbejde.

9. 'Østeuropæisk' refererer her til studerende fra Baltikum, Rusland, Central- og Østeuropa samt Balkan.
10. Kategorien 'ikke-europæiske, ikke-vestlige studerende' udgøres primært af kinesiske studerende, men i tidens løb har der også været enkelte afrikanske, indiske og asiatiske studerende.
11. Disse data er ikke fremlagt her.
12. Opdelingen i forskellige former for viden er selvfølgelig fiktiv, men der er dog tale om en fiktion, der dels har afsæt i en konventionel distinktion (fx mellem klassisk musik og populær musik, teaterforestillinger og tv-serier, litteratur og samfundsteori) og dels i en analytisk evident distinktion mellem god og dårlig smag. Denne distinktion reflekteres fx i de studerendes besvarelser af spørgeskemaerne, hvor eksempelvis et ofte påfaldende godt kendskab til amerikanske tv-serier følges af kommentarer som „crap American teen soap“, „horrible day time television“, „really stinky so-called reality show“ etc. På samme måde følges et i øvrigt langt mindre udbredt kendskab til 'finkultur' ofte af kommentarer. Spørgeskemaet rummer fx to stavfejl – Kandinski er stavet Kadinski, og Dostojevskij er stavet Dostovjevski – og de fleste af de studerende, der kender Kandinski og Dostojevskij, har ulejliget sig med at rette fejlene. En enkelt noterede oven i købet at „it's Kandinski, you stupid!“.
13. Jeg har fem gange i undersøgelsesperioden optaget min egen undervisning for at få indblik i, hvad det er for en viden, jeg selv trækker på i min kommunikation med studerende, og hvad det er for eksempler, jeg tyr til, når jeg skal forklare problemstillinger og svare på spørgsmål. Jeg har herudover undervist en række forløb sammen med forskellige kollegaer og har i den forbindelse fået feedback på undervisningsform og -metode.

## Litteratur

- Baumgratz, Gisela & Gisela Shaw  
1993      Mobility in Higher Education: Cross-Cultural Communication Issues. *European Journal of Education* 28(3):327-38
- Bateson, Gregory  
1972      Steps to an Ecology of Mind. New York: Ballentine Books.  
1991      Ånd og natur – en nødvendig enhed. København: Rosinante/Munksgaard.
- Blackledge, Adrian  
2001      The Wrong Sort of Capital? Bangladeshi Women and Their Children's Schooling in Birmingham U.K *International Journal of Bilingualism* 5(3):345-69.
- Bourdieu, Pierre  
1974      The School as a Conservative Force: Scholastic and Cultural Inequalities. I: J. Eggleston (ed.): *Contemporary Research in the Sociology of Education*. London: Methuen.  
1984      *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press.  
1986      The Forms of Capital. I: J.G. Richardson (ed.): *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. Pp. 241-58. New York: Greenwood Press.  
1988      *Homo Academicus*. Cambridge: Polity Press.  
1990      *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity Press.  
1993      *Sociology in Question*. London: Sage Publications.  
2003      Participant Objectivation: The Huxley Medal Lecture. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 9(2):281-94.

- Bourdieu, Pierre & Jean Claude Passeron  
 1979 The Inheritors: French Students and Their Relation to Culture. Chicago: Chicago University Press.  
 1990 Reproduction in Education, Society and Culture. London: Sage Publication & Theory, Culture, Society.
- Broady, Donald  
 2001 What is Cultural Capital? Comments on Lennart Rosenlund's Social Structure and Change. *Sociologisk Årbok* 2:45-59.
- Byram, Michael  
 1990 Teachers and Pupils: The Significance of Cultural Identity. I: Byram & Lehman (eds.): Bicultural and Trilingual Education. Clevedon: Multilingual Matters Ltd.
- Carroll, Jude & Janette Ryan  
 2005 Teaching International Students: Improving. Learning For All. London: Routledge.
- Christensen, John Gulløv  
 1994 Sprog og kultur i europæisk integration. I: John Liep & Karen Fog Olwig (red.): Komplekse liv. Kulturel mangfoldighed i Danmark. København: Akademisk Forlag.
- Davidis, Yvonne  
 2007 European Identity Under Construction? An Analysis of How European Studies Students Make Sense of Themselves and Europe. MA Thesis. Århus Universitet.
- Geertz, Clifford  
 1973 The Interpretation of Cultures: Selected Essays. New York: Basic Books.
- Goffman, Erving  
 1959 The Presentation of Self in Everyday Life. New York: Doubleday.
- Hofstede, Geert  
 1986 Cultural Differences in Teaching and Learning. *International Journal of Intercultural Relations* 10(3):301-20.
- Knight, Jane & Hans De Wit  
 1995 Strategies for the Internationalisation of Higher Education. A Comparative Study of Australia, Canada, Europe and the United States of America. Amsterdam: EAIE Secretariat.
- Lamont, Michele & Annette Lareau  
 1988 Cultural Capital: Allusions, Gaps and Glissandos in Recent Theoretical Developments. *Sociological Theory* 6(2):153-68.
- Lareau, Annette & Eliot B. Weininger  
 2003 Cultural Capital in Educational Research: A Critical Assessment. *Theory & Society* 32:567-606.
- Luiten-Lub, Anneke et al.  
 2005 On Cooperation and Competition. A Comparative Analysis of National Policies for Internationalisation of Higher Education in Seven Western European Countries. *Journal of Studies in International Education* 9(2):147-63.

- Naidoo, Vikash  
2005 Bridging the Gap between Anecdotal and Empirical Evidence in the International Education Market: Insights from the US and UK. <http://www.idp.com/aiec/program/Naidoo,%20Vikash.pdf>.
- Ollikainen, Aaro  
1996 Conflicts, Status Competition, and Different Rationales for Mobility: A Finnish Experience on Some Neglected Issues in International Education. *Frontiers. The Interdisciplinary Journal of Study Abroad* 2 [online].
- Otten, Matthias  
2003 Intercultural Learning and Diversity in Higher Education. *Journal of Studies in International Education* 7(1):5-11.
- Peterson, Richard A.  
1992 Understanding Audience Segmentation: From Elite and Mass to Omnivore and Univore. *Poetics* 21:243-58.
- Sing, Parlo & Catherine Doherty  
2004 Global Cultural Flows and Pedagogic Dilemmas: Teaching in the Global University Contact Zone. *Tesol Quarterly* 38(1):9-42.
- Teichler, Ulrich  
2004 Temporary Study Abroad: The life of ERASMUS Students. *European Journal of Education* 39(4):395-408.
- van Eijck, Koen  
2001 Social Differentiation in Musical Taste Patterns. *Social Forces* 79(3):1163-84.
- Vickers, Phil & Bahram Bekhradnia  
2007 The Economic Costs and Benefits from International Students. Higher Education Policy Institute. <http://www.hepi.ac.uk/pubdetail.asp?ID=236&DOC=reports>.
- Volet, Simone & G. Ang  
1998 Culturally Mixed Groups on International Campuses: An Opportunity for Intercultural Learning. *Higher Education Research and Development* 17(1):5-23.

## Websites



- European Commission  
[http://ec.europa.eu/culture/eac/dialogue/year2008/year2008\\_en.html](http://ec.europa.eu/culture/eac/dialogue/year2008/year2008_en.html) (besøgt januar 2008).  
<http://www.interculturaldialogue2008.eu> (besøgt januar 2008).
- Europa-Kommissionen  
[http://www.europa-kommissionen.dk/eu-politik/noegleomraader/udd\\_kultur\\_info/interkulturel-dialog/lancering/](http://www.europa-kommissionen.dk/eu-politik/noegleomraader/udd_kultur_info/interkulturel-dialog/lancering/) (besøgt januar 2008).
- Department of European Studies  
<http://www.iho.au.dk/en/es/department/presentation> (besøgt september 2007).  
<http://www.iho.au.dk/en/es/studies/intro> (besøgt september 2007).



## UDSIGELSE OG KULTURMØDER

### Om sammenhængen mellem postkolonial litteratur og ansættelse af nydanskere

HEIDI BOJSEN



Når man læser postkolonial litteratur, altså litteratur, der beskriver koloniale samfund eller samfund, hvor kolonitidens konsekvenser indgår som en tydelig del af betydningsdannelsen, kan det undertiden være vanskeligt at identificere, hvilket kulturelt normsæt de forskellige udsagn og handlinger refererer til eller opstår ud af. Denne problemstilling kendes også andre steder fra. Enhver, der har prøvet at træde ind i eller arbejde sammen med en international organisation eller virksomhed, ved også, at det kan være vanskeligt, men nødvendigt, at få klargjort, om bestemte normer og begreber forstås og bruges på samme måde som i fx Danmark, USA, Kina eller Ghana. Problemet med at forstå, hvordan andre mener det, de siger, er ikke blot relevant i arbejdet med litteratur, men er en del af vores hverdag og relevant i enhver form for kommunikation. Når nye ideer og ord skal introduceres på en arbejdsplads, skal de også oversættes. De skal formidles på en måde, der gør, at de bliver accepteret og anvendt af relevante medarbejdere på den mest hensigtsmæssige måde. En lignende oversættelsesproblematik er til stede, når en ny medarbejder skal ansættes, især hvis vedkommende skiller sig ud fra den bestående arbejdskraft. Vi kender problematikken i forhold til alder, køn og uddannelsesmæssig baggrund, fx når kvinder har skullet ind i mandefag, humanister ind i den private sektor eller ældre starte og oplæres i nye job. Seneste skud på stammen er ansættelsen af folk med anden etnisk eller religiøs baggrund end dansk eller sekulær, hvor især folk med en baggrund fra ikke-vestlige og muslimske kulturkredse synes at have vanskeligt ved at få fodfæste på det danske arbejdsmarked (Nygaard 2004:54-5), muligvis fordi de finder det vanskeligt at bryde gennem en mur af forbehold eller skeptiske forestillinger om, hvad en muslim er.<sup>1</sup>

Mit ærinde i denne sammenhæng er at præsentere nogle analytiske begreber, der kan hjælpe os til at forstå og håndtere kulturmøder. Jeg vil hovedsageligt arbejde ud fra to eksempler, der begge illustrerer kulturmøder mellem forskellige

etniske grupper. Men lad os for en ordens skyld slå fast, at 'kulturmøder' også kan referere til møder mellem by- og landkultur, religiøs og ateistisk kultur, mellem forskellige sociale klassekulturer, mellem forskellige virksomhedskulturer, foreningskulturer osv.

I det første eksempel henviser jeg til en roman af den ivorianske forfatter Ahmadou Kourouma (1927-2003) og i det andet til en beretning om en jobsamtale, publiceret i en udgivelse af Arbejdsmarkedsafdelingen, Århus Kommune (Loveless 2003). Eksemplerne er valgt ud fra det kriterium, at de viser en gengivelse og fortolkning af vanskelighederne ved et kulturmøde. Jeg går her ikke op i, om gengivelserne og fortolkningerne er sandfærdige, men anvender dem udelukkende som mulige scenarier for, hvordan kulturmøde kan foregå og opfattes, for derefter at vise, hvordan de udvalgte analytiske begreber kan rejse spørgsmål og dermed give indsigt i kulturmøder. Sammenstillingen af fiktion med nonfiktion bunder i, at jeg ønsker at give et bud på, hvilken form for viden og ideer om kulturmøder litteratur kan byde på, og at vise hvordan sådanne ideer kan bruges i 'det virkelige liv'. Den litterære tekst *betyder* på andre præmisser end nonfiktion gør. Det vil sige, at den konstruerer social, kulturel og historisk betydning, nogen gange på de samme måder, men *altid også* på andre måder end nonfiktion. Alligevel er der interessante og lærerige paralleller – også på langt flere niveauer, end jeg kan nå at komme ind på her.

Da jeg ønsker at se på, *hvordan* tekster og udsagn *betyder*, har jeg valgt at tage fat i begrebet „udsigelse“, der refererer til, hvordan tekstens udsagn udsiges, dvs. kommer til syne og skaber betydning i teksten. Det anvendes mest i lingvistikken og indgår i litteraturanalyse i forbindelse med beskrivelser af den narratologiske stil, hvor man blandt andet ser på tid og tempus, sted, aspekt, anvendelse af pronominer, direkte, indirekte og dækket direkte tale, synsvinkel, fortællerinstans osv. Går man imidlertid tilbage til en af de vigtigste teoretikere inden for udsigelsesanalysen, Emile Benveniste, bliver vi mindet om, at udsigelsen altid udfolder sig med reference til en pragmatisk konsensus mellem de talende. Hos Benveniste handler den pragmatiske konsensus ikke kun om sprogets indre logik som et lukket system, men om hvad man siger hvornår og om forholdet mellem *signifiant* og *signifié* (Benveniste 1966:82). Set i lyset af de mangeartede erfaringer, man kan gøre sig i forhold til kulturmøder, er etableringen af en pragmatisk konsensus om, hvordan udsagn skal forstås, ikke blot en teoretisk overvejelse, men ofte en konkret kilde til misforståelser, strid og forhandlinger, ny erkendelse og mulig udvidelse af ens begrebsapparat. Angivelse af tid og sted er klassiske eksempler på, at direkte oversatte adverbialer kan have vidt forskellige referenter i den sociale virkelighed. Hvornår er 'om lidt'? Hvor er 'hjemme'? Men der er også andre eksempler: Er ordet *nègre* en henvisning til et socialt identitetsfællesskab i



en frankofon kontekst eller et nedladende angreb? Er ordet 'neger' i Astrid Lindgrens børnebøger racistisk, og betyder det egentlig helt det samme som *nègre* eller som *negroe*?


Efter en præsentation af mine eksempler vil jeg introducere en række begreber, som jeg blandt andet henter fra litteraturkritikere som Mikhail Bakhtin, Edward Said og Homi Bhabha samt fra idehistorikeren og filosofen Michel Foucault. Min diskussion vil så vidt muligt fokusere på, hvilken indsigt de anvendte begreber kan give, dvs. hvilke spørgsmål de rejser. Min interesse for den praktiske anvendelighed gør, at jeg har valgt at lade artiklen munde ud i nogle foreløbige overvejelser over, hvordan man kan drage nytte af at gribe kulturmødet analytisk an – især med reference til det sidste af mine eksempler.

### Eksempel I. Administrativ implementering af kolonipolitik: et karikeret kulturmøde

Den prisbelønnede ivorianske forfatter Ahmadou Kourouma har i sin roman *Monnè, outrages et défis* (1990) (Monnè, fornedrelser og udfordringer) nogle underfundige eksempler på, hvordan forskellige franske begreber som 'civilisation', 'tvangsarbejde', 'afgifter', 'sekularisme' og 'assimilation' er nærmest uoversættelige i kolonitidens Mali (historien udspiller sig i perioden fra 1890'erne til 1950'erne). Romanens hovedperson, kongen Djigui, vælger konsekvent det franske sprog fra, blandt andet fordi udtalen af flere ord i påfaldende grad lyder som obskøne udtryk på hans eget sprog. Da ordene tilmed er vanskelige at udtale, oversættes de indimellem til malinkéord eller neologismer på begge sprog.


En af de koloniadministratorer, vi møder i bogen, hedder Héraud, og han forsøger igennem hele sin karriere at indgå i dialog og forståelse med malinkéfolket, blandt andet ved at lære deres ordsprog, uden dog på noget tidspunkt at tvivle på det kolonialistiske projekts berettigelse. Efter 2. Verdenskrig indfører Frankrig officielt assimilation som koloni-politik. At Frankrig overhovedet bliver i stand til at organisere og mobilisere væbnet modstand mod den tyske besættelsesmagt, skyldes som bekendt, at det lykkes franskmænd og afrikanere at nedkæmpe det franske samarbejdsregimes støtter i de afrikanske kolonier, hvorved Brazzaville kan fungere som de Gaulles base under krigen. Afrikanernes betydelige engagement i krigen gør, at kolonipolitikken må gentænkes ved krigens afslutning.

Assimilationspolitikken går officielt ud på at knytte kolonierne tættere til Frankrig i en form for føderation. Mali og de andre kolonier indgår nu i *l'Union française* og kaldes departementer eller territorier. Tvangsarbejde ophæves, der indføres forsamlingsfrihed, og afrikanske repræsentanter kan nu vælges til det franske parlament i et større antal end den ene, men celebre forgænger, Blaise



Diagne, der havde arbejdet brævt for øget assimilation i 1930'erne med det formål at sidestille afrikanerne med franskmændene. Afrikanernes status er ændret, men alligevel er der ikke tale om en reel lighed eller sidestillelse med de franske medborgere. Der etableres nemlig et tokammersystem, gennem hvilket franskmænd beholder uforholdsmæssig stor magt over hele unionen. Systemet gør, at afrikanerne får under 30 pladser ud af de over 600 i nationalforsamlingen. Samtidig slås der stadig hårdt og voldeligt ned på demonstranter – det værste eksempel finder sted mod frihedsbevægelsen i Madagaskar i 1947-48, hvor 80-100.000 mennesker bliver dræbt, skønt bevægelsen ikke ønskede frigørelse fra unionen, men blot fra en undertrykkende lovgivning (Dozon 2003:194). Med andre ord er afrikanernes status under assimilationen i 1940'erne og 1950'erne meget ambivalent. På den ene side omtales de som brødre i den franske union, på den anden side har de på mange måder stadig status som *sujets*, den juridiske term, der adskiller dem fra *citoyens*, dvs. franskmænd og 'civiliserede' afrikanere, der anses som værdige til at opnå statsborgerskabet.

Tvetydigheden i hvad assimilationen egentlig indebar af selvmodsigelser, er blevet belyst flere gange af førende forskere inden for feltet.<sup>2</sup> En af de meget lovende forskere inden for området er Emmanuelle Saada, der har grader i historie og sociologi fra ENS og EHESS og nu er lektor ved Columbia University. Saada belyser i sin forskning, hvordan man i politiske debatter og i lovgivningsarbejdet igen og igen lægger vægt på, at de koloniserede og senere *les sujets* skal gøre sig fortjent, vise sig værdige, til at blive indlemmet i det privilegerede samfunds rækker (Saada 2003). Der er slående ligheder i mellem dele af hendes eksempel-materiale og den diskurs, man hører i integrationsdebatter rundt om i Europa, og det kan måske også forklare, at en gruppe aktivister i Frankrig i januar 2005 protesterede mod indvandreres og etniske minoriteters sociale levevilkår i Frankrig ved at sammenligne dem med de koloniseredes inden dannelsen af den franske union i 1946. Bevægelsens navn, *Les indigènes de la République*, henviser til, at de skulle være republikkens 'indfødte' – altså de uværdige, der ikke var værdige til civilisationens velsignelser. I deres første erklæring hedder det blandt andet: „Man nægter de, der ikke er 'franske', retten til at stemme, samtidig med at man betvivler 'tilhørsforholdet' hos dem, der er det.“<sup>3</sup> Analogien er ganske vist en del forfejlet, fordi historiske og juridiske omstændigheder dengang og nu er vidt forskellige. Men magtesløsheden over for den åbenlyse forskel, der er mellem, hvad loven og politiske erklæringer siger, den gør på den ene side, og hvad folk så oplever i praksis på den anden, er en lighed mellem dengang og nu, der er reel og sværere at afvise. Det, som den tvivlsomme analogi med den vigtige pointe hos de franske aktivister og Kouroumas eksempler har til fælles, er, at de henviser til, hvordan oversættelse af vigtige begreber i kulturmøder altid må tænkes i forhold



til den betydning, som ordene synes at have i praksis. I sidste ende er det nemlig praksis og folks konkrete erfaringer med ordene, der skaber deres betydning. Set ud fra denne vinkel bliver anførselstegnene i citatet interessante, fordi de henviser til bevægelsens erfaringer med, hvad 'franskmand' og 'tilhørsforhold' egentlig betyder i forhold til etnisk oprindelse. Det franske ord for 'tilhørsforhold' – *enracinement* – betyder i sin mest konkrete betydning 'rodfæstelse' og gør den implicite vurderinger af mennesker ud fra etniske tilhørsforhold endnu tydeligere.

I Kouroumas fortælling skal Héraud nu ved hjælp af en malinkétolk forsøge at forklare Djigui, hvad assimilation er. En af romanens kvaliteter er, at den hele vejen igennem er beskrevet ud fra malinkébefolkningens synspunkter og erfaringer. Langt den overvejende del af fransksproget litteratur af afrikanske forfattere udkommer på forlag i Paris, og læserskaren er fransk og frankofon. Så selv om perspektivet er malinké, må der alligevel skabes en form for pragmatisk konsensus med de ikke-afrikanske læsere. En yderligere finesse ligger i det forhold, at bogen indeholder budskaber, humor og ironi, som især har den afrikanske del af læserskaren for øje. Man kan indimellem fornemme, hvordan Kourouma og den afrikanske læser småler sammen over den ikke helt indviede – dvs. ofte, men ikke nødvendigvis kun og altid europæiske – læsers stereotype forestillinger, som fortællingen både imødegår og alligevel blotlægger. Dette er medvirkende til, at romanen får formidlet en overordnet og særdeles vellykket problematisering af flere europæisk forankrede historieopfattelser og af både afrikanske og europæiske præntioner om at kunne løsrive historiografien fra den sociale kontekst, den betyder noget i.

Selve ordet 'assimilation' fremkommer aldrig i teksten. I stedet får vi udtrykket *hiriasson*, der ikke har nogen præcis betydning på malinké, men hvis endelse *-son* betyder 'en forbigående ulykke'. Héraud bliver på et tidspunkt kaldt til Frankrig og siger til afsked: "Jeg vender tilbage til Soba, enhver reaktion [på assimilationen] vil indgå som en begivenhed i historiens forløb" (Kourouma 1990: 262). Hvor Héraud hentyder til assimilationens og den fremadskridende histories uafvendelighed, ser Djigui og hans folk hans udsagn som en bekræftelse på, at assimilation blot er en forbigående ulykke.

Et andet vanskeligt ord er 'sekularisme', der under tolkens anstrengelser bliver til *sigui ya son*, der betyder 'sæt dig ned og vent'. I en fransk kontekst er sekularisme tæt forbundet med en magtpolitisk kamp mellem kirke og stat, der i 1905 førte til adskillelsen som et fredsskabende kompromis, men i en vestafrikansk kontekst giver det ikke mening, da der ikke har været de samme konflikter. Inden assimilationspolitikens indførelse har kolonimagten tilmed ofte valgt at arbejde tæt sammen med muslimske ledere, fordi de derved bedre kunne opnå social

kontrol over befolkningerne. Sammen med oversættelsen af 'assimilation' vurderer Djigui, at den rette reaktion må være at sætte sig ned og bede Allah om nåde og vente på, at den forbigående ulykke passerer (ibid.). Ironisk nok kommer implementeringen af sekularisme og assimilation til at betyde øget religiøs fordybelse, men ingen fremfarende politisk handling. For europæerne ligner det passivitet og resignation, men for malinkébefolkningen er der tale om en rationel og værdig reaktion på situationen.

Uagtet at hans eksempler er opdigtede, viser Kouroumas fortællinger os en social dynamik, der giver os indsigt i vanskelighederne ved kulturel oversættelse. Er her 'blot' tale om et møde mellem modernitet og tradition, sådan som en del kritikere har set Kouroumas og andre afrikanske forfatters tekster?<sup>4</sup> Er det en beskrivelse af det umulige kulturmøde?

## Eksempel II. Jobinterview: et karikeret kulturmøde

Ethvert jobinterview er en form for kulturmøde, men vi bliver som oftest først rigtigt opmærksomme på det, når jobkandidaten er væsentligt anderledes på et eller flere punkter end andre kandidater eller de ansatte, der allerede er på en given arbejdsplads. Abi Barmi kom til Danmark fra Iran i midten af 1980'erne. Trods danske uddannelser som teknisk assistent og bygningsingeniør har han ikke kunnet få job i noget dansk firma. Han har prøvet at starte sit eget op, men måtte lukke det ned. Hans historie på arbejdsmarkedet indeholder en lang række jobansøgninger, aktiveringstiltag, et par enkelte samtaler. I 2000 får han så endelig job som værkstedsassistent hos Job og Miljø under Århus Kommune og bliver kort efter arbejdsleder. I artiklen publiceret af Århus Kommune fortæller han om de folk, der ikke har haft held til at finde et job, og som derfor kommer i værkstedet. De er ofte veluddannede, som fx en kemiingeniør med udenlandsk baggrund.

Desuden fortæller Barmi om den første gang, han endelig blev kaldt til samtale efter 110 forgæves ansøgninger om en praktikplads som teknisk assistent. Første samtale hos den overordnede chef i København gik godt, og han blev praktisk talt lovet jobbet mundtligt. Nu skulle han blot til samtale hos den lokale chef i Århus, hvor han skulle arbejde, men der gik det helt anderledes:

'Der sad tre mennesker og udspurgte mig. De ville vide, om jeg var muslim, om jeg bad, og om jeg spiste svinekød. Det handlede overhovedet ikke om mig – de så ikke en gang på mine opgaver og tegninger!'

Abi blev vred og gik. Næste dag fortsatte seancen – denne gang med fem personer omkring bordet. 'De havde haft en medarbejder, som bad fem gange om dagen. Men det var da ikke mit problem. Jeg er ikke troende!' (Loveless 2003)

Hvordan kan man analysere denne hændelse? Hvilken erfaring kan man drage af den som virksomhedsleder, rekrutteringsleder eller nydansker på jagt efter job?

Eksemplet er interessant, fordi der her er to forestillingsverdener, der mødes. På den ene side har vi Barmi, der har et langt uddannelsesforløb bag sig og over hundrede afslag uden et eneste jobinterview. På den anden side har vi nogle repræsentanter fra en virksomhed, der åbenbart har én dårlig erfaring med en muslimsk ansat, hvor bønnen blev anset som problematisk.

Vi kan nu vælge at gribe en sådan situation an på forskellig vis. Man kan vælge en juridisk vinkel, hvor det klart vil fremstå, at der har været tale om diskriminerende spørgsmål, idet madvaner og religion ikke er relevant for varetagelsen af et job som teknisk assistent. Med hensyn til tid til at bede kunne man sige, at det ikke tager mere tid end at ryge en cigaret, men at det måske af praktiske årsager – fx på grund af tidspunkterne eller pladsforhold – er uhensigtsmæssigt, akkurat som med en ryger. Ville man behandle en kvindelig jobkandidat på samme måde, hvis man havde en dårlig erfaring med en, der læste i *Alt for damerne* fem gange om dagen i arbejdstiden? Eller en jobkandidat med børn, fordi én tidligere ansat havde haft syge børn endog meget tit eller sendte dem sms'er fem gange om dagen?

Frem for at pege en anklagende juridisk finger på rekrutteringspersonalet kan man også stille sig nogle analytiske spørgsmål, der kan hjælpe med at forstå en handling, der tilsyneladende er i modstrid med virksomhedens interesse. For det lader til, at rekrutteringen ikke har taget udgangspunkt i et givent match mellem jobfunktion og kandidatens faglige kvalifikationer, som alle HR-managementbøgerne ellers belærer os om. Derudover synes én dårlig erfaring med en medarbejder at være et meget spinkelt erfaringsgrundlag at argumentere ud fra.

Hvad får rekrutteringspersonalet til at sammenligne Barmi med den tidligere ansatte, når Barmi ikke er troende? Og hvordan er det muligt, at det religiøse kommer til at fylde så meget i et interview med en ikke-troende kandidat? På en arbejdsplads, der slet ikke arbejder med noget religiøst? Og hvorfor får Barmi ikke gjort det klart, at han ikke er troende, og får drejet samtalen ind på faglige emner? Er her tale om et umuligt kulturmøde?

Inden vi vender tilbage til disse spørgsmål, må vi først have afklaret, hvordan vi kan tale om et kulturmøde. I det følgende vil jeg præsentere begreber som udsigelsesagens, kontrapunktisk udsigelse, diskursive formationer og tegnets anterioritet. Alle begreberne handler om betydningsdannelse, altså om hvordan udsagn betyder i en given sammenhæng.<sup>5</sup> Den metodiske vægtning af udsigelsen frem for identitetskategorier sker ud fra den betragtning, at et kulturmøde, for at det kan opfattes og begrebsliggøres som et sådant, indebærer fortolkning og udtryk som følge af den observation og eventuelle kommunikation, der har fundet sted

mellem de mødende parter. Netop graden og formen af en eventuel kommunikation i mødet er afgørende for, hvordan kulturmødet efterfølgende fortolkes og begrebsliggøres og dernæst bruges til at præcisere, omformulere eller bekræfte forskellige identitetskategorier.

### Kontrapunktisk udsigelse


I narratologisk teori opererer man undertiden med begrebet 'udsigelsessubjekt'. Men ordet 'subjekt' er vildledende, for modsat et udsagnssubjekt er her ikke tale om en fastlagt referent eller en person, men om et abstrakt begreb. Som den franske lingvist Oswald Ducrot anfører, så kan udsagnssubjektet ikke være identisk med udsigelsessubjektet. Hver gang en fortæller i en litterær fortælling påtager sig rollen som udsiger, vil der stadig være en anden 'instans', der fungerer som subjekt for udsigelsen (Ducrot 1984:412-3).

Men denne redegørelse holder fast i ideen om et subjekt, selv om der reelt set henvises til en abstrakt form for agens. Det er på denne baggrund, at jeg mener, at man i stedet med fordel kan anvende neologismen 'udsigelsesagens'. Fordelen er, at der ikke længere antydes en personificeret eller entydig styring af, hvordan betydningen skabes i teksten, og af hvordan udsagnene udsiges. En anden fordel er, at begrebet 'agens' åbner op for, at man kan indtænke andre parametre for, hvordan betydning dannes, end de gængse, sådan som de er redegjort for i lingvistikken og litteraturanalysen, hvoraf jeg har angivet nogle ovenfor.

Barmi og Djigui er udsagnssubjekter, men ikke udsigelsessubjekter. Ved at tale om udsigelsesagens har vi mulighed for at vise, hvor og hvordan deres udsagn rent faktisk kan påvirke, om end ikke styre og kontrollere, den måde, de kulturmøder, de oplever, foregår på. For eksempel kan de med deres udsagn kaste nogle andre konsensuspræmisser på banen end dem, deres samtalepartnere taler ud fra. Af forskellige grunde og med forskellige hensigter og resultater. Som vi har set, risikerer man let at støde den anden fra sig eller at virke obskur.

På et overordnet plan kan forfatteren til henholdsvis romanen og artiklen vælge at lade bestemte udsagn fremstå i overensstemmelse med eller i modsætning til tekstens fremherskende udsigelsesform og -rationale. I romanen er kun malinké-folkets synsvinkel direkte tilgængelig, og i artiklen er det kun Barmis udlægning, vi kender. Alligevel kan vi få en idé om henholdsvis kolonialisternes og rekrutteringspersonalets forestillingsverdener – ideer, der kan afvises eller underbygges ved at inddrage yderligere materiale.

I sin bog om litteraturanalyse i en postkolonial kontekst, *Culture and Imperialism* (1993), understreger litteraturkritikeren Edward Said eksplicit den heuristiske nødvendighed af at undgå 'bebrejdelsernes retorik' og opfordrer i stedet til en



kontrapunktisk læsning af litteratur og postkoloniale tekster (Said 1994:19, 37, 115). Ligesom kontrapunktet i musikken indikerer, hvordan et givent tema gengives af forskellige stemmer under skiftende betoning, bruger Said det til at påpege, at en kontrapunktisk læsning inddrager flere modsatrettede eller forskellige repræsentationer af et givent tema eller sted i teksten. Man bør fx også kigge uden for teksten og lade andre perspektiver spille op imod og sammen med det, som fortællingen selv fremstiller som vigtigt, for derved at tydeliggøre, hvordan teksten skaber betydning og bliver meningsfuld på sin helt egen facon.<sup>6</sup>

I mit arbejde med frankofone postkoloniale romaner har jeg imidlertid fundet, at kontrapunktmetaforen kan bruges til mere end at beskrive en læsestrategi. Nogle af romanerne er faktisk kontrapunktiske i deres udsigelsesform, dvs. i måden, teksten overordnet set skaber betydning på. Dette er ofte med til at gøre dem interessante, både hvad angår den litterære æstetik og den potentielle erkendelsesberigelse, som de har at byde på (Bojsen 2006). I denne sammenhæng bør det understreges, at det kontrapunktiske ikke blot består i, at flere forskellige og eventuelt modsatrettede udsagn kommer frem i teksten, men at der i teksten forefindes flere forskellige logikker om tid, sted, sandhed og væren, som altså styrer de forskellige udsagns betydningsdannelse.

For at kunne dokumentere denne påstand er det nødvendigt at konkretisere de vilkår, som betydningsdannelsen sker under. Der er flere veje at gå, og jeg vælger her først kort at skitsere nogle ideer fra to teoretikere, nemlig Mikhail Bakhtin og Michel Foucault.

## Social flersprogethed og diskursive formationer

Bakhtins romanteori komplementerer Benvenistes arbejde og udsigelsesteori generelt på flere punkter. Bakhtin taler blandt andet om *le langage commun*, et fælles sprog, som en forfatter anser for at referere til fælles perspektiver og begrebsliggørelser af mennesker og genstande i en given del af samfundet, altså til et fælles værdisæt (Bakhtin 1978:123). Bakhtins kendte polyfonibegreb implicerer, at dette fælles sprog (og dermed den dertil hørende pragmatiske konsensus) ikke kan tages for givet: Sproget er ikke et neutralt miljø. Den talende kan ikke tilegne sig det i al frihed og uden en vis vanskelighed. Det er befolket, ja, overbefolket af fremmede intentioner. At overvinde og undertvinge disse intentioner ens egen vilje og ønsker er en krævende og kompleks proces (op.cit. 115).

Romanpersonernes modsatrettede eller samstemmende intentioner er badet i social flersprogethed (*plurilinguisme social*), mener Bakhtin, og må derfor gentolkes og oversættes af den enkelte. Individet bærer disse modsætninger i sig, men de er kun toppen af det 'underliggende ocean', der er 'i oprør', og som fyl-




der personernes bevidsthed og tale med sin fundamentale flersprogethed (op.cit. 146). Dermed bærer personernes udsagn betydninger i sig, som ligger ud over deres egne eksplicite intentioner.

Ved hjælp af Bakhtin kan vi altså ane, at et givent udsagn potentielt set kan siges på kontrapunktisk vis, hvis altså de forskellige intentioner får lov til at udfolde sig på samme tid. Samtidigt må vi sige, at denne flersprogethed er en del af en teksts udsigelsesagens. Vi har imidlertid stadig brug for at blive mere præcise.


Det er her, jeg mener Foucault bliver relevant. I *Archéologie du savoir* (1969) (*Vidensarkæologien*, 2005) definerer han diskursive formationer som de tilfælde, hvor udsagn indordner sig i en fælles betydningsdannelse, ved at der mellem genstande, udsigelsesformer, begreber og valg af emner fremstår en form for regelmæssighed (Foucault 1969:53). Diskursive formationer forudsætter altså, at der er en funktionel pragmatisk konsensus om, hvad man siger hvornår og hvordan. Samtidig er de også med til at fastholde og understøtte en given fælles forståelse. Et eksempel på en diskursiv formation kan fx være samspillet mellem handlinger, ord og objekter, der alle understøtter ideen om nationalstaten og kolonialisme som en nødvendig og universelt fremragende og naturlig organisering af social orden. En anden kan være, at islam er uforenelig med og ikke en del af den kulturelle virkelighed i Danmark, dvs. af dansk kultur. Diskursive formationer er historiske. Som Foucault siger, kan man ikke sige hvad som helst når som helst i historien (op.cit. 61). Men de faktiske betingelser og muligheder, der er gemt i dette 'kan man', er for mig at se et underkendt grundvilkår i kortlægningen af den litterære teksts udsigelse, men også i andre tekster, sådan som jeg har antydnet det i anden sammenhæng (Bojsen & Larsen 2003).

Ud over at vi må se på samspillet mellem diskursive formationer, social flersprogethed og intentioner, må vi anerkende et socialt og handlende subjekt, der kan forholde sig reflektivt og kreativt til sproget og de diskursive vilkår, og som altså også – i princippet – har *mulighed for at påvirke* dem, selv om det aldrig kan handle eller tænke sig *uden for* sproget og alle diskurser. Det sker jo igen og igen, at vi støder på udsagn, der støder imod eller falder uden for den diskursive formation, de indskrives sig i. Ofte er det udtryk for, at en anden forestilling eller logik, muligvis med en anden diskursiv formation i bagagen, trænger sig på. Når Djigui vælger at konfrontere assimilation og sekularisme med at sætte sig ned og med bøn vente på, at den forbigående ulykke passerer, laver han et umiddelbart brud med den kolonialistiske diskursive formation, der dikterer, hvad assimilation og et sekulært samfund går ud på, og som jo refererer til europæiske forståelser af politisk og social modstand. Set fra hans eget udgangspunkt giver denne tilsyneladende irrationelle handling mening i den diskursive sociale og politiske formation, der indebærer, at Allah sørger for dem, der tror på ham, og som bekræftes






af den sproglige fortolkning af de franske begreber. Rundt om i det omgivende samfund er der mange institutioner, love, fortællinger, religiøse ledere og familieoverhoveder for ikke at glemme den obligatoriske *griot* (der ikke så meget er en 'heksedoktor' som en blanding mellem en spindoktor, journalist og historiekronikør, da hans funktion er at sikre, at kongen tager sig rigtigt ud i den offentlige polemik og historieoverlevering), der alle understøtter og indgår som en del af denne diskursive formation, som derfor forekommer at være helt legitim og logisk i malinké-samfundet. Fælles for alle er, at et sekulært samfund simpelthen ikke blot er utænkeligt, men ganske enkelt ubegribeligt, en absurd umulighed, der ikke engang giver en provokatorisk mening. Romanens fortælling er konstrueret på en måde, der viser, hvordan Djigui er medvirkende til at påvirke, hvad assimilation og sekularisme betyder i den franske koloni. De forestillinger og rationaler, hans udsagn og handlinger er begrundet i, såvel som den sociale orden, der omgiver ham, er en del af den udsigelsesagens, der giver ordene betydning.



Lad os dernæst gå til mit andet eksempel. Når rekrutteringsteamet, der udspørger Barmi, tilsidesætter hans faglige kvalifikationer for i stedet at tale om muslimer, fem daglige bedestunder og svinekød, laver de umiddelbart et brud med den diskursive formation omkring jobsamtaler, der forudsætter, at man lægger vægt på faglige kvalifikationer og ikke bruger tid på at spørge ikke-troende ud om de religiøse ritualer, de jo ikke går op i. Set fra teamets synsvinkel kan deres tilsyneladende irrationelle handling forklares ved, at de taler ud fra en diskursiv formation, der sætter et matematisk lighedstegn mellem det at komme fra et land eller en region, der opfattes som arabisk og muslimsk, og det at skabe problemer på arbejdspladsen på grund af rituelle praksisser – også dem, der ikke er arbejdsrelaterede eller nødvendigvis angår nogen som helst andre (som fx spisevaner).

Rundt om i det omgivende samfund er der masser af politikere, meningsdannere, love og institutioner, der understøtter og er en del af denne komplekse og mangefacetterede diskursive formation, der derfor forekommer dem og store dele af det omgivende samfund at være fuldt ud legitim. At en sorthåret mand fra Mellemøsten skulle være ikke-troende og i den grad fagligt kvalificeret, at den kulturelle forskel (men hvor stor er den egentlig efter 15 år i Danmark?) bliver ganske irrelevant, ja, muligvis er spild af tid at tale om, *den* mulighed er ikke blot utænkelig, men aldeles ubegribelig, inden for denne logik. Ligesom det er tilfældet med Djiguis religiøse fundament, afhænger denne diskursive formation af en opretholdelse af et bestemt billede af, hvor religion er og bruges.<sup>7</sup> Rekrutteringsteamets udsagn er med til at skabe rammerne og reglerne for, hvordan en jobsamtale foregår, og hvordan man interviewer en 'ny' dansker. Både teamets og jobkandidatens forestillinger og alle de implicerede diskursive formationer er en del af samtalens udsigelsesagens.






Men vi befinder os stadig på et overordnet plan. Lad os dernæst prøve at komme ned til det enkelte ord eller, som man siger i dele af lingvistikken og semiotikken, det enkelte tegn.

### Ordets dialogisme og tegnets anterioritet

Bakhtin diskuterer ikke kun 'flersprogethed', men også hvordan det enkelte ord betyder. Hvert ord indebærer en dialogisme. Med dette udtryk refererer Bakhtin til det forhold, at udsagnet – både i sin totalitet og i det enkelte ord – indgår i et miljø af fremmede og mangfoldige sprog og ord, der allerede er i konstant forhandling om, præget af vurderinger og ændringer af, hvad der skal betyde hvordan. Udsagnet kan gå imod nogen, læne sig op ad andre, låne af en tredje osv. Det er opstået ud af en social dialog, og hvert ord har en bagage med af sociale dialoger, der allerede har tilskrevet det værdi og betydning (Bakhtin 1978:100). Vi genfinder altså den førmtalte sociale flersprogethed nede på det enkelte ords semiotiske niveau.


Litteraturkritikeren Homi Bhabha arbejder videre med denne problematik i sin artikel „DissemiNation“ (1990), der som titlen antyder diskuterer tegnet 'nation' med reference til Derridas dekonstruktivisme. Bhabha diskuterer ikke, *hvad* nationsbegrebet betyder, men *hvordan* det betyder, og opridses samtidig, på hvilken måde dette 'hvordan' får indvirkning på, *hvad* tegnene 'nation' og (det nationale) 'folk' refererer til. Bhabha forsøger at gøre rede for det, han kalder tegnets tid (op.cit. 308). I denne vending lægger han, hvad man kan kalde tegnets betydnings-tid, som ikke er serielt og kronologisk, men iterativt, fordi tegnet *begynder* at betyde, *hver gang* det udsiges. Hver gang ordet optræder, sker betydningsstillæg-gelsen i sam- eller modspil med den sociale flersprogethed, som Bakhtin taler om. Men tegnets tid, betydnings-tiden, dækker hos Bhabha også over den sociale tidsopfattelse, som tegnet skriver sig ind i. Det vender jeg tilbage til lige om lidt.

Når Bhabha, der henviser eksplicit til Bakhtin (op.cit. 294-5), taler om henholds-vis betydningens og tegnets anterioritet (op.cit.310-1), medtænker han, at forhand-lingen om, hvad et ord betyder, sker i talrige omgange (hver gang ordet udsiges), hvor tidligere betydninger og det, han kalder 'sociale og kulturelle vidensposition-ner' (op.cit. 310), kan anvendes, ignoreres eller eksplicit udnyttes. Derimod kan foregående betydninger ikke altid uden videre presses ind som en naturlig fortsæt-telse af en given (fx national eller folkelig) tradition. Bhabhas pointe er, at for at forstå, hvad nationsbegrebet betyder i de tekster og udsagn, vi arbejder med, er det ikke tilstrækkeligt at tage højde for de historiske, sociale og materielle grund-vilkår. Vi må også forstå den betydningsdannende temporalitet, udsigelsestempo-raliteten, gennem hvilken tegnet og det begreb, det henviser til, får tillagt betydning.






Og nu vender jeg så tilbage til den socialt funderede tidsopfattelse. Tegnene 'nation' og 'folk's betydninger fremkommer, ifølge Bhabha, på baggrund af en disjunktiv temporalitet, som er en del af disse tegns grundbetydning – i hvert fald i den moderne udsigelse af ordet (op.cit. 299). På den ene side har vi den iterative tid, som han kalder den performative tid. På den anden side har vi en pædagogisk fortælling, der taler for en kronologisk fremadskridende og vidensakkumulerende national tid. Han giver selv en fin forklaring:

Folket [som begreb og tegn] er ikke blot en reference til historiske begivenheder eller bestanddele i en patriotisk politisering af mennesket. Folket er også en kompleks retorisk og strategisk regulering af sociale referencer, i hvilken kravet om at kunne være repræsentativ medfører en krise i betydningsprocessen og i den implicite diskursive henvendelse. Vi står altså over for en dobbelttid: Folket er en nationalistisk pædagogiks historiske 'genstand' (objekt), da det giver diskursen en autoritet, som beror på den forud givne eller indstiftede historiske oprindelse eller begivenhed. Men folket er også 'subjekter' i en betydningsproces, der må udviske enhver foregående eller oprindelig tilstedeværelse af nationsfolket for at kunne tydeliggøre et forbløffende og fundamentalt princip, nemlig folket, som den fortløbende proces, gennem hvilken det nationale liv indløses og tillægges betydninger i en gentagen og reproducerende proces (Bhabha 1990:297).<sup>8</sup>



De gentagne bud på, hvad nationen og dets folk er, kan understøtte og bekræfte den pædagogiske forestilling, men de kan også i lige så høj grad udfordre den. En sådan udfordring fra fx minoriteter vil fungere som et 'supplement' i den betydning, Derrida har tilskrevet ordet, dvs. at det opstiller sig selv som et muligt og/eller delvist alternativ til det, som det vil supplere, hvormed der skabes en potentiel forskydning eller destabilisering af betydningen.<sup>9</sup> Der indskydes så at sige en overvejelse eller et dynamisk betydningsforhold mellem supplementet og det, som det skal supplere. Bhabhas pointe er, at minoriteter fungerer som supplement i forhold til majoritetssamfund, idet de, gennem iterative hverdagshandlinger og ytringer, ikke udtrykker sig som direkte dialektiske modsætninger til majoritetssamfundet og dets anerkendte varianter, men at de snarere, ved at tilegne sig den dominerende diskurs, udfordrer dens pragmatiske konsensus ved at anvende den på nye måder og lade ord og begreber henvise til andre handlinger og forståelser af tid og rum, end hvad majoritetssamfundet gør (op.cit. 305-6).

Lad mig nu vende tilbage til mine to oprindelige eksempler. Når man foretager en analytisk præcisering ud fra ordets dialogisme og tegnets anterioritet, er der altså tale om to niveauer: Dels har man blik for et givet ords eller begrebs mange forskellige betydninger, alt efter den sociale og historiske kontekst, dels har man blik for tegnets tid, altså at det giver sig til at betyde, hver gang det udsiges, men at det samtidig enten bekræfter eller bryder med en social tidsopfattelse, der er






knyttet sammen med dets referent. Vi så, at Djigui ikke hørte Hérauds henvisning til historiens forløb som en bekræftelse på uafvendelig fremadskridende kronologisk historisk tid. Malinkésamfundets tidsopfattelse og historiske skæbne er helt og aldeles i Allahs hænder. Historikerens rolle er ikke at skabe en fremadskridende fortælling, men hele tiden at oversætte det nye til et sprog, der sikrer social sammenhængskraft med henvisning til Allah og de bærende institutioner og traditioner, hvor *common sense*-ordsprog (der ikke nødvendigvis er religiøse) er af stor betydning. Med andre ord er det ikke den pædagogiske kronologiske tid, der er det bærende fundament for, hvad tegnet 'histoire' betyder i Djiguis kongedømme. Det er derimod en performativ og iterativ opfattelse af tid og rum. Gentagne ritualer og udsigelse af fortællinger, der kan indskrive mening i nye fænomener som assimilation og sekularisme, er den dominerende diskursive form i kongens magtudøvelse. Man kan derfor også spørge sig selv, om man ikke her bør flytte adjektivet 'pædagogisk', så det i stedet kvalificerer den performative og iterative tid frem for den kronologisk fremadskridende.



Imidlertid kan jeg kun præcisere denne tidsforståelse og forhandlingen af den, fordi jeg kender tegnet *histoires* anterioritet i det frankofone Afrika, en anterioritet, der altså implicerer både europæiske og afrikanske historiografiske traditioner. En af romanens store kvaliteter er, at når Héraud siger 'historiens forløb', og Djigui vælger at lade det være op til Allah, er den bagvedliggende pragmatiske konsensus kontrapunktisk, fordi vi som læsere ikke får påduttet, hvis historieopfattelse der er den 'mest sande'. I stedet viser romanen os det ene eksempel efter det andet, hvor forskellige former for pragmatisk konsensus eksisterer side om side, griber ind i hinanden og bliver del af den samme sociale og politiske kultur, nemlig den koloniale, uden at parterne nødvendigvis forstår hinanden til bunds. Romanen er dermed ikke blot en gengivelse af mødet mellem tradition og modernitet, den er først og fremmest et nærstudie af de komplekse kulturelle oversættelsesdynamikker, der gemmer sig bag personernes forestillinger om, hvad tegnene 'tradition' og 'modernitet' egentlig betyder i den præcise kontekst, de befinder sig i.

Vi ved ikke, hvordan rekrutteringspersonalet har oplevet situationen, og om de er enige i Barmis udlægning. Barmi er ikke troende, men er åbenbart blevet interviewet, som om han var. I Barmis tilfælde forekommer det mig derfor relevant at fokusere på ordet og tegnet 'muslim', eftersom det synes at være muslimske ritualer, der skabte støj på den pragmatiske konsensuslinje under jobsamtalen. Ved at se på tegnet 'muslim's anterioritet i den offentlige diskurs og i det erfaringsgrundlag, som rekrutteringsteamet og Barmi har, kan vi opstille nogle hypoteser om, hvad der er gået skævt (jobkandidaten udvander fra et interview), og måske derfra formulere nogle anbefalinger til fremtidige situationer.



For rekrutteringsteamet betyder ‘muslim’ åbenbart potentielt problemer på baggrund af den diskursive formation, jeg nævnte tidligere. Vores hypotese kan derfor være, at rekrutteringspersonalet ingen begrebsmæssig forudsætning har for at kunne forstå den mand, der står foran dem. De har tilsyneladende ingen viden om, at der er betydelige mindretal af kristne i de lande og regioner, der oftest omtales som muslimske i de danske medier. De har heller ingen viden om de mange ikke-troende folk i og fra sådanne områder, ej heller ved de, at mange ikke-troende eller ikke-praktiserende fra og i disse lande forholder sig lige så eller mere distanceret til religion end kulturkristne danskere, der går i kirke et par gange om året.

Hvad så med Barmis forståelse af ‘muslim’ i denne situation? Barmi læser jo også aviser, og han har over 100 afslag bag sig. Han ved godt, at han har oddsene imod sig, ligesom den kvindelige kandidat til en topchefstilling ved det. Om hans generelle forståelse af, hvad en muslim er, stemmer overens med rekrutteringsteamets, skal her være usagt. Pointen er, at han slet ikke opfatter sig som muslim. „Det handlede slet ikke om mig”, siger han i artiklen. Nej, spørgsmålene handlede om nogle forestillinger og forbehold i rekrutteringsteamet, som Barmi desværre ikke så sig i stand til at indgå i dialog om. Uanset hvilken identitetskategori der måtte være meningsgivende for Barmi selv, er og bliver pointen, at han i rekrutteringsteamets øjne har taget sig ud som en muslim, fordi dette tegns anterioritet i den diskursive formation om muslimer ofte refererer til indvandrere fra bestemte steder i verden, og altså også Iran. 15 års deltagelse i den danske fremadskridende historie er ikke tilstrækkeligt til at tilsidesætte den iterative repræsentation af mellemøstlige indvandrere som muslimer og potentielt problematiske. Barmi nægter at anerkende eller forstår simpelthen ikke den pragmatiske konsensusopfattelse af hans person. Rekrutteringsteamet på sin side evner åbenbart heller ikke at argumentere for relevansen i deres spørgsmål. Derfor brister kommunikationen

Man kunne også vælge at se på tegnet ‘jobsamtale’. Her har Barmi muligvis overset, at man ud over at se på de faglige kvalifikationer også bruger samtalen til at vurdere personlige egenskaber, ‘kemi’, og på hvilken måde kandidaten vil passe til og komplementere dem, han skal arbejde sammen med. Det er muligt, at rekrutteringsteamet har stillet disse spørgsmål for at give Barmi en anledning til netop at vise sin forskellighed fra det stereotype billede, der ellers herskede på virksomheden på baggrund af en enkelt dårlig erfaring og en magtfuld diskursiv formation. Men da han ikke anerkender eller forstår rekrutteringsteamets bevæggrunde for, hvordan de ser ham som ‘tegn’, reagerer han med vrede og afmagt.

## En foreløbig overvejelse over kontrapunktisk tilgang til kulturmøder i praksis

Mit sidste eksempel viser, at jobkandidater såvel som rekrutteringspersonale må være sig bevidst om de diskursive formationer – man kan måske kalde dem for ‘meningsdannende sociale forestillinger og praksisser’ i denne sammenhæng – der er fremherskende i samfundet omkring arbejdspladsens, dens medarbejders og jobkandidatens sociale identitet. Som vi har set i Kouroumas roman, er det ikke afgørende, om disse fremstillinger er sande, men at de har social gennemslagskraft. Man kan ikke på forhånd regne med, at de andre ser en, som man gerne vil ses, og man må forholde sig strategisk til de forhold, der kunne gå en imod. Har man på forhånd mulighed for at forberede sig på, hvilke forestillinger, hvilke diskursive formationer der vil være på spil i et givent job og i en jobsamtale, kan man planlægge en kontrapunktisk tilgang. Heri ligger, at man ikke nødvendigvis går direkte til modangreb på de indfaldsvinkler og synspunkter, man er uenig i, men at man hele tiden komplementerer dem med andre indfaldsvinkler eller synspunkter, der gør, at det kritiske synspunkt ikke står alene og ikke får monopol på, hvordan samtalen skal forløbe.

En anden væsentlig pointe er, at man ikke nødvendigvis behøver at søge fuldkommen transparens og gensidig forståelse.<sup>10</sup> Megen kulturel oversættelse foregår *in medias res* og overrumpler os ved, at vi skal oversætte noget, vi givetvis ikke helt kan gennemskue.

Lad os konkretisere det ud fra Barmis eksempel. Hvis man som jobkandidat finder, at en jobsamtale bygger på et problematisk eller ufordelagtigt grundlag, kan man vælge at spørge direkte og analytisk til de spørgsmål, man får, eller selv påpege, at man også har vigtige informationer, som bør komme med i betragtning. Hermed går man ind og præger aktivt den udsigelsesagens, der skaber betydning i situationen, i stedet for at affinde sig med den, som interviewerens og konteksten med de implicite diskursive formationer skaber.

Magtforholdet i en jobsamtale er dog aldrig lige. Det kræver sit at mobilisere det nødvendige analytiske overskud til at vende fordomme imod sig til en gunstig platform, hvorfra man kan præsentere konstruktive overraskelser, og det sker sjældent i jobsamtaler. Den postkoloniale litteratur, men såmænd også andre litterære værker, giver indsigt i, hvor stærkt udgrænsende diskursive formationer kan ramme både den enkelte og forskellige sociale grupper, og hvor svært det kan være at fastholde troen på sig selv som menneske og ikke som det ‘tegn’, de andre taler til en ud fra. Det kan ses hos så forskellige forfattere som Martin A. Hansen, H.C. Andersen, Tove Ditlevsen, Michael Strunge og mange flere. Men det er også muligt at tale magten imod uden at gå fuldt ind på dens præmisser. Det gjorde cubanske Alejo Carpentier i sin teoretiseren af *lo real maravilloso*

som et modtræk til Franz Rohs og surrealismens magiske realisme.<sup>11</sup> Og det gjorde Nelson Mandela, da han i fængslet på Robben Island gjorde oprør ved i skjul at undervise ikke kun sine medfanger, men også sine fangevogtere.

## Afrunding

Overordnet set tjener de præsenterede begreber mindst to formål i en analyse og håndtering af et kulturmøde.

For det første udgør de redskaber, der gør det muligt at gå analytisk til værks, idet man har mulighed for at kortlægge *formen og graden af den kommunikation*, der foregår i det, der enten på forhånd eller efterfølgende begrebsliggøres som et kulturmøde: Hvem får sagt hvad i løbet af mødet? Hvilke diskursive formationer er de mest fremtrædende? Hvilke anterioriteter forstås de centrale emner ud fra, og hvilke forties? Blev der dannet en form for fælles pragmatisk konsensus og ud fra hvilket – måske kontrapunktiske – grundlag? Hvad var magtforholdet mellem parterne, og hvilke sprog og erfaringer havde de til deres rådighed?

Bemærk, at man ikke konkluderer noget ud fra identitetskategorier, men ud fra de enkelte parterers videns- og argumentationsgrundlag. Man udgår at fastlåse de involverede parter i politisk korrekte eller ukorrekte kategorier og får i stedet mulighed for at undersøge, hvilke forudsætninger der tales ud fra. Dermed får de involverede parter mulighed for at forholde sig selvreflekterende og analytisk til deres egne måder at virke i kulturmødet på.

Den anden erkendelsesmæssige gevinst er knyttet til de kollektive identitetstegns (som fx 'folk' og 'nation') disjunktive temporalitet. Denne tilgang gør, at uenighed og forhandling om, hvad de *egentlig* refererer til, normaliseres og afdræmmatiseres. 'Nation', 'folk' (og 'kultur') refererer ikke kun til en given intern konformitet og homogenitet, som forskellige grupper i samfundet kæmper om at have retten til at definere (kulturkamp). Begrebsliggørelsen af den disjunktive temporalitet giver os mulighed for at træde et skridt tilbage og anskue betydningen af 'folk' og 'nation' analytisk og ikke ideologisk. Det bliver nemlig tydeligt, at 'nation' og 'folk' også henviser til de måder, hvorpå mennesker håndterer blandt andet heterogenitet og foranderlighed ved at gøre nogle former for foranderlighed attråværdige (fremskridt, udvikling, nyskabelse, innovation), mens andre udgrænses som truende og negative (middelalderlig, tilbagestående, primitiv, lovløs).

Som i Djiguis kongerige har også Danmark sine meningsdannere, der forsøger at oversætte det nye og det anderledes ind i allerede eksisterende kategorier for social acceptabel adfærd. Uanset hvilket politisk ståsted vi måtte have, så forhindrer underforståede og indforståede hierarkiske forestillinger om forskellige kulturfællesskaber os i at opnå viden om de mange forskellige former for social

praksis, der dannes inden for og på tværs af identitetsgivende kulturfællesskaber. Oversættelsen af det nye og det anderledes udfolder sig ikke kun gennem, hvad nogle opfatter som identitetsfællesskabets uafvendelige fremadskridende historiske udvikling, men består også af hvert enkelt individs – om hun så er ‘majoritetsdansker’ eller ‘minoritetsdansker’ – gentagne hverdagshandlinger. Den analytiske udfordring og mulige gevinst ved at indtænke den disjunktive temporalitet består netop i at tænke disse to aspekter – eller temporaliteter – som sameksisterende, hver gang vi giver os i kast med at kommentere eller analysere kulturmøder, fordi vi hele tiden må forholde os til, hvordan og på hvilken baggrund det enkelte menneske i den konkrete situation opfatter og oversætter det nye, det anderledes og foranderlige ind i sit eget hverdagsliv.

## Noter

1. Se fx Jørgen Bæk Simonsens historiske gennemgang af danskernes syn på muslimer (Simonsen 2004). Se også Øystein Gaasholts og Lise Tøgebys kortlægning af danskernes holdning til flygtninge og indvandrere i perioden 1970-1993. Et gennemgående træk er vægten på kulturforskelle, hvor muslimer anses for at være en ‘fare’ (Gaasholt & Tøgeby 1996:41). Jørgen Goul Andersen giver desuden en detaljeret redegørelse for forskningen på området herunder Tøgebys og andres opfølgende forskning (Andersen 2002).
2. Georges Balandier *Une anthropologie des moments critiques* (Paris: EHESS, 1996) eller *Civilisés, dit-on* (Paris: PUF, 2003). Cathrine Coquery-Vidrovitch *Etre étranger et migrant en Afrique au XXe Siècle: Enjeux identitaires et modes d'insertion* (Paris: L'Harmattan, 2003). Bernard Muralis *République et Colonie, entre mémoire et histoire* (Paris: Présence africaine, 1999). Jean-Pierre Dozon *Frères et sujets, La France et l'Afrique en perspective* (Paris: Flammarion, 2003). For alle fires vedkommende har de bidraget med flere væsentlige bøger inden for feltet end de her anførte, hvoraf flere er oversat til engelsk. Om afrikanske soldaters krigsdeltagelse i 1. og 2. Verdenskrig, se foruden de ovennævnte også Myron Echenbergs uomgængelige og yderst veldokumenterede *Colonial Conscripts* (Portsmouth, London: Heinemann, James Currey, 1991).
3. „On refuse le droit de vote à ceux qui ne sont pas ‘français’, en même temps qu’on conteste ‘l’enracinement’ de ceux qui le sont.“ <http://www.indigenes-republique.org/spip.php?article126-10-07>.
4. Jævnfør blandt andet Madeleine Borgomanos og Michel Haussers analyser af Kouroumas romaner. Madeleine Borgomano *Ahmadou Kourouma. Le ‘guerrier’ griot* (Paris & Montréal: L'Harmattan, 1998) og *Des hommes ou des bêtes? Lecture d'En attendant le vote des bêtes sauvages d'Ahmadou Kourouma* (Paris: L'Harmattan, 2000). Michel Hausser „Monnè, outrages et défis à la narration?“ (i *Voix nouvelles du roman africain*, Daniel Delas & Daniëlle Deltel (eds.), RITM, 1994, no. 7).
5. Mine teoretiske referencer oplyses og anvendes undervejs. På et overordnet plan inden for dansk forskning står jeg især i gæld til Harly Sonne og Christian Grambyes og til dels John Thobo-Carlsens arbejde med udsigelse, ligesom Per Aage Brandts semiotiske modeller også har sat sine spor.
6. Sids tilgang er her i tråd med Pierre Machereys ‘symptomatiske læsning’, men hos Said er det ikke indskrevet i en søgen efter beviser på ‘falsk ideologi’ eller *méconnaissance de soi-même*






(Macherey 1966:154). Her er nærmere tale om en tekstanalytisk tilgang, som giver indsigt i fortællingens måde at betyde på uden nødvendigvis at forklare dens udeladelser efter en bestemt forudfattet ideologi.

7. At sekulære forståelser af, hvad religion er, og hvor dens plads i samfundet bør være, slet ikke er så entydige endda, diskuteres blandt andet i flere af den tyske filosof Jürgen Habermas' udgivelser fra 2001 og frem.
8. Bhabha foregiver ikke selv at have udtænkt denne tilsyneladende paradoksale tvedeling i nationsbegrebets betydning, men henviser til blandt andet Ernest Renans, Ernest Gellners og Partha Chatterjees argumenter ud fra lignende observationer. Originaliteten ved Bhabhas argument er, at han binder denne tvedeling tættere sammen med udsigelseshandlingen og med den sociale praksis, der bekræfter eller udfordrer hegemoniske forestillinger om det nationale fællesskab.
9. Bhabha henviser til Jacques Derridas *Of Grammatology* (oversat af G.C. Spivak, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1976:144-5). Se eventuelt også Jacques Derrida *De la grammatologie* (Paris: Éditions de Minuit, 1967:208-14).
10. Her er der inspiration at hente hos den martinikanske filosof og forfatter Édouard Glissant, der igen er stærkt inspireret af den amerikanske romanforfatter William Faulkners personbeskrivelser. Glissant har især skrevet om kulturmøder i Caribien og sætter spørgsmålstegn ved det givende i at ville forstå den Anden fuldt ud. Empati og samarbejde fordrer ikke nødvendigvis en fuldstændig transparens (se *Le Discours antillais*, 1982 (oversat *Caribbean Discourse*), og *Poétique de la Relation*, 1990 (*Poetics of Relation*)).
11. Se fx Carpentiers tekster „The Baroque and the Marvelous Real“ og „On the Marvelous Real in America“ (*1 Magical Realism. Theory, History, Community*, Lois Parkinson Zamora & Wendy B. Faris (eds.), Durham & London: Duke University Press, 1995:75-108).

## Litteratur

- Andersen, Jørgen Goul  
2002 Danskernes holdninger til indvandrere. En oversigt. AMID Working Paper Series 17. [http://www.amid.dk/pub/papers/AMID\\_17-2002\\_Goul\\_Andersen.pdf](http://www.amid.dk/pub/papers/AMID_17-2002_Goul_Andersen.pdf) (besøgt 7.6.07).
- Bakhtin, Mikhail  
1978 [1975] *Esthétique et théorie du roman*. Paris: Gallimard.
- Benveniste, Émile  
1966 *Problèmes de linguistique générale*. Bind II. Paris: Gallimard.
- Bhabha, Homi K.  
1990 *DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation*. I: H. Bhabha (ed.): *Nation and Narration*. London: Routledge.
- Bojsen, Heidi  
2006 „Guerrier“ dans un monde postcolonial. Une etude de la production littéraire du sens dans des oeuvres choisies de Patrick Chamoiseau et d'Ahmadou Kourouma. Ph.d.-afhandling. Københavns Universitet.
- Bojsen, Heidi & Ingemai Larsen  
2003 *Narrating Postcolonial Nations: Reading Homi Bhabha's Notions*. I: Hans Lauge (ed.): *Changing Philologies II: Interdisciplinarity and Language Studies*. København: Museum Tusculaneum.

- 
- 
- 
- Dozon, Jean-Pierre  
2003 Frères et sujets. La France et L'Afrique en perspective. Paris: Flammarion.
- Ducrot, Oswald  
1984 Le dire et le dit. Paris: Éditions de Minuit.
- Foucault, Michel  
1969 L'archéologie du savoir. Paris: Éditions de Gallimard.  
1971 L'ordre du discours. Paris: Éditions de Gallimard.
- Gardiner, Michael  
1992 The Dialogics of Critique. M.M. Bakhtin and the Theory of Ideology. London & New York: Routledge.
- Gaasholt, Øystein & Lise Tøgeby  
1996 I syv sind. København: Politica.
- Kourouma, Ahmadou  
1990 Monnè, outrages et défies. Paris: Éditions du Seuil (Points).
- Loveless, Lotte Edberg  
2003 Giv aldrig op! Integration gennem arbejde. Arbejdsmarkedsafdelingen, Århus Kommune.
- Machery, Pierre  
1966 Pour une théorie de la production littéraire. Paris: Maspero.
- Saada, Emmanuelle  
2003 Citoyens et sujets de l'empire français. Les usages du droit en situation coloniale. Genèse 53:4-24.
- Said, Edward  
1994 Culture and Imperialism. London: Vintage.
- Simonsen, Jørgen Bæk  
2004 Islam set med danske øjne: Danskernes syn på islam gennem 1000 år. København: Akademisk Forlag.


# LOST - AND GAINED - IN TRANSLATION

## Kulturel oversættelse som transformativt rum

DENISE GIMPEL OG KIRSTEN THISTED

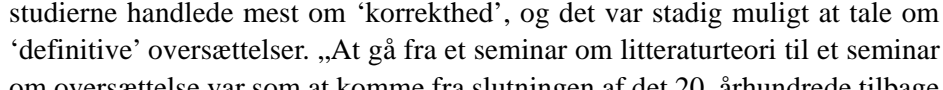
Begrebet 'kulturmøde' er populært, men også omdiskuteret. Populært fordi det umiddelbart giver mening, og alle mener at vide, hvad der tales om – omdiskuteret fordi det leder til firkantede modstillinger og får kulturer til at fremstå som statiske, afsluttede enheder, frem for dynamiske, uafsluttede processer. Der er også det ved ordet 'kulturmøde', at det signalerer én ting, men reelt betyder noget andet, især på dansk, hvor ordet 'møde' har konnotationer af ligeværdighed, gensidighed og fredsommelighed, altså noget entydigt positivt, som man pr. definition bør slutte op om, mens det engelske *encounter* bedre inkluderer det element af sammenstød, der ofte reelt er tale om. Det er nok også derfor, det danske 'kulturmøde' er en gløse, som med forkærlighed bruges af majoriteten, samtidig med at ordet, sin positive fremtoning til trods, er ladet med negative konnotationer. Sig kulturmøde, og tonen er slået an for konflikt, splittelse og problemer. Sagen er, at begrebet 'kulturmøde' oftest bruges om situationer, hvor magtforholdet er stærkt asymmetrisk. Om mere ligeværdige magtforhold bruges hellere gløser som interaktion, udveksling etc. I begrebet 'kulturmøde' er der således indlejret bestemte, forudfattede magtstrukturer, som gør det mindre anvendeligt for fremstillinger, der har som mål at bryde med disse. Ikke mindst inden for postkoloniale studier er begrebet 'oversættelse' derfor sat i spil som en term, der bedre formår at åbne op for minoritetspositioner samt at sætte fokus på kreativitet, forhandling og forvandling snarere end på integration og assimilation. Dermed være ikke sagt, at begrebet 'kulturmøde' skal forsøges undgået; det er formentlig lige så umuligt som at udrydde begrebet 'kultur', der jo på tilsvarende vis er omdiskuteret. 'Kulturmøde' bringes også løbende i anvendelse i denne artikel – men forsøgt nuanceret gennem oversættelsesmetaforen.

Som det vil fremgå, spænder fortolkningen af 'kulturel oversættelse' vidt, således at nogle teoretikere sætter fokus på oversættelse som en voldshandling, *an act of violence*, mens andre lægger mere vægt på at se oversættelse som et




overskridende og fornyende rum, et *transformativt rum* eller *tredje sted*. Artiklen vil forsøge at demonstrere det panorama af fortolkningsmuligheder, som ligger i begrebet 'kulturel oversættelse' samt illustrere bredden i anvendelsesmuligheder af en række dermed forbundne analytiske termer. Artiklernes eksempler bringer os om ad Kina og Grønland. Mod artiklens slutning inddrages også Orhan Pamuks roman *Sne*, der sætter det drama af magtkamp og modsatrettede følelser, som enhver kulturel oversættelsesproces næsten pr. definition aktiverer, på spidsen ved at koble det med temaet terrorisme.

### Hvad er kulturel oversættelse?



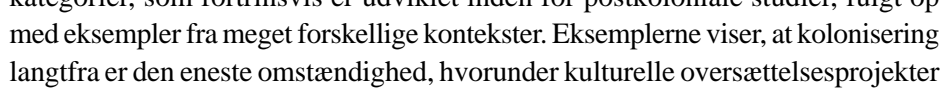
Termen 'kulturel oversættelse' er opstået i et krydsfelt mellem kulturstudier og litteraturvidenskab, som i dag inkluderer både den såkaldte tekstualisering af antropologien og „antropologisering“ af tekststudier, men som i udgangspunktet fremstod som et resultat af det, Susan Bassnett og André Lefevere har kaldt „the cultural turn in translation studies“ (Bassnett & Lefevere 1990). I 1970'erne udgjorde oversættelse et lille hjørne af anvendt lingvistik, et endnu mindre hjørne af litteraturstudierne og havde slet ingen plads i kulturstudier. Oversættelsesstudierne handlede mest om 'korrekthed', og det var stadig muligt at tale om 'definitive' oversættelser. „At gå fra et seminar om litteraturteori til et seminar om oversættelse var som at komme fra slutningen af det 20. århundrede tilbage til 1930'erne“, skriver Susan Bassnett (Bassnett 1998:124; min oversættelse, KT).

I slutningen af 1970'erne skete der imidlertid inden for oversættelsesstudier et brud, som meget mindede om, hvad der nogenlunde parallelt gik for sig inden for *cultural studies*. Man begyndte at inddrage oversættelsernes historiografi og kontekst, man inddrog andre genrer end de finlitterære og dekonstruerede det traditionelle skel mellem finkultur og populærkultur, og man studerede sammenhængen mellem tekstproduktion og magt. Den præmis, at oversættelse altid handler om meget mere end sprog, blev bygget ind i oversættelsesstudierne. Man begyndte at spørge til, hvorfor bestemte tekster udvælges til oversættelse, hvorfor der oversættes mere fra nogle sprog end fra andre, hvorfor oversættelsesstrømme ofte kun går den ene vej, således at der oversættes meget mere fra det ene sprog end den anden vej rundt, hvorfor oversættelsesaktivitet har været særlig intens i bestemte perioder, hvilken rolle oversætterens spiller i udvælgelsen af tekster, hvilke faktorer der bestemmer oversætterens valg af oversættelsesstrategi, hvilke muligheder og begrænsninger der lægges på en oversætter i bestemte perioder og situationer, hvorfor nogle oversættelser forsvinder ud i glemsel, mens andre i den grad glider ind i målsprogets litteraturhistorie, at man rent glemmer, at der er tale om en oversættelse osv. osv. Det blev pludselig muligt at tale om, hvordan en



oversættelse aktivt kunne *tilføre* noget til en original, ved at tolke den ind i enten en ny tid eller en ny kultur. Hvor det at en oversættelse omplantede en tekst fra én tradition til en anden tidligere havde været anskuet som rent og skært falskneri, påviste nye studier, at en eller anden form for omplantning snarere var reglen end undtagelsen.

Af en eller anden grund varede det noget, inden *cultural studies* og *translation studies* fandt hinanden. Egentlig er det måske først sket via postkolonialismen, hvor spørgsmålet om oversættelse bruges såvel i konkret som i overført betydning. Konkret fordi kolonialisme i høj grad har handlet om kamp mellem og udslettelse af sprog; overført fordi mennesker og kulturer er blevet underlagt andres definitioner og omfortolket, 'oversat', ind i helt nye roller som kolonimagtens undergivne. Ikke mindst har de bølger af folkeforflytninger og migration, som koloniseringen udløste, karakteriseret ved forskellige grader af frivillighed og tvang, skabt sådanne situationer af lingvistisk og kulturel dobbelthed og kamp. Det er naturligvis ingenlunde underordnet, hvorvidt det er tekster eller mennesker, der rejser. Men under alle omstændigheder krydses der grænser. Heraf den nære forbindelse mellem *transition*, *translation* og *transnation*.




I det følgende vil der først blive introduceret en række centrale begreber og kategorier, som fortrinsvis er udviklet inden for postkoloniale studier, fulgt op med eksempler fra meget forskellige kontekster. Eksemplerne viser, at kolonisering langt fra er den eneste omstændighed, hvorunder kulturelle oversættelsesprojekter har fundet sted, men at analytiske redskaber udviklet i forbindelse med postkoloniale studier kan hjælpe til med at kaste lys over, hvordan billeder, ideer og tekster flyttes og omsættes.

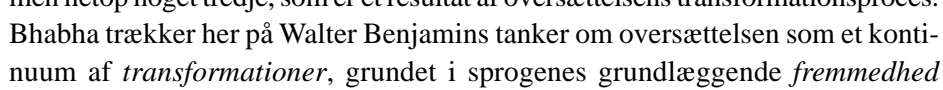
## Oversættelsesbegrebet i postkolonial diskurs

Den gamle diskussion om forholdet mellem kopi og original, samt ikke mindst idealet om oversætteren som et så vidt muligt *passivt* redskab for den sproglige overførsel, fik en helt ny drejning med Salman Rushdies anvendelse af oversættelsesbegrebet som metafor for migranterne fra de tidligere kolonier. Hvor en forfatter som V.S. Naipaul tidligere havde talt om de koloniserede som '*mimic men*' fanget i rollen som kopier af de tidligere kolonisatorer, påstod Salman Rushdie, at folk i hans position snarere burde ses som 'oversatte':

Det engelske ord *translation* kommer af det latinske ord for 'at bære hen over' eller 'overføre'. Vi er blevet ført tværs over kloden, og vi er derfor oversatte mennesker. Det er en almindelig antagelse, at der altid går noget tabt ved oversættelser; jeg klynger mig stædigt til den tanke, at der undertiden også kan vindes noget (Rushdie 1992:17).



Det kan nok hænde, mener Rushdie, at migranten såvel sprogligt som kulturelt kan finde sig selv i noget, der ligner en kampzone, eller fanget mellem to stole. Samtidig er migranten imidlertid, qua sit dobbelte perspektiv eller *stereoscopic vision*, langt bedre rustet til at møde den postmoderne, globaliserede virkelighed.<sup>1</sup> Ikke blot er migranter nemlig i stand til at se flere kulturer på én gang indefra og udefra. Det at krydse grænser, lingvistiske såvel som kulturelle, giver dem også adgang til en helt anden erfaring, som hverken er hentet fra deres „egen“ kultur eller fra den kultur, de er flyttet ind i, men fra selve det at krydse grænsen. Migranterne trækker på et ganske bestemt erfaringsrum, der handler om det at migrere, om at leve sit liv *på grænsen* og som minoritet (Rushdie 1991:20). Det er sådanne tanker Homi Bhabha, en af de mest fremtrædende teoretikere inden for det postkoloniale felt, trækker på og videreudvikler, blandt andet i essayet *How Newness Enters the World* (1994:212-35),<sup>2</sup> hvor betegnelsen *third space* anvendes som metafor for den forhandling af kulturer og identiteter, som opstår i den kulturelle oversættelse.



At oversætte er ensbetydende med at begive sig ud i netop et sådant grænse-land eller *mellemrum* mellem indbyrdes uforenelige betydningssystemer, som migranten befinder sig i. Resultatet bliver aldrig helt det ene eller helt det andet, men netop noget tredje, som er et resultat af oversættelsens transformationsproces. Bhabha trækker her på Walter Benjamins tanker om oversættelsen som et kontinuum af *transformationer*, grundet i sprogenes grundlæggende *fremmedhed* for hinandens betydningssystemer (Benjamin 2002). Deraf den 'rest', som altid bliver tilbage, når man oversætter. Den er det element af modstand eller uoversættelighed, som gør, at den oversatte tekst aldrig bliver en helt tro kopi af originalen, men altid rummer et urovækkende element af noget tilsat/omskrevet/forandret. Med andre ord noget *nyt*. I teksternes verden skaber dette kreative element verdenslitteratur, idet en tekst løftes ud af sin egen sammenhæng og ind i stadigt nye rammer, i en endeløs kæde af nye fortolkninger, nye tider, nye steder. I migranternes verden er der tale om en helt elementær overlevelsesstrategi (*act of survival*). Migrantens overlevelse afhænger af denne evne til at forny eller genfortolke hele sin eksistens, herunder sin fortid og fremtid (Bhabha 1994:7). Ligesom for Salman Rushdie er netop det kreative, transformerende aspekt derfor centralt for Homi Bhabha, der tillader sig en såkaldt 'bastardiseret' læsning af V.S. Naipauls *The Mimic Men*, en læsning, hvor der ikke læses *med*, men snarere *mod* teksten. De koloniserede kan på ingen måde betragtes som blot og bart *efterlignende*. Naipaul lader ganske ude af betragtning hele den evne til omskabelse og fornyelse, som ikke mindst hans egen tekst er den bedste illustration af (Bhabha 2001:19).

'Kulturel oversættelse' er altså i Bhabhas definition „den proces, hvorigennem kulturer tvinges til at revidere deres egne referencesystemer, normer og vurde-

ringer“, fordi man ved at forholde sig til ‘de andres’ forskellighed opdager, at alle referencesystemer er åbne for fortolkninger, derved også ens egne (Bhabha 2001:20; min oversættelse og parafrase, KT). Kulturel oversættelse undergraver kulturel hegemoni:


Kulturel oversættelse desakraliserer det kulturelle overherredømmes transparente forestillinger, hvilket samtidig udløser kravet om kontekstuel specificitet, om historisk differentiering inden for minoritetspositioner (Bhabha 1994:228; min oversættelse, KT).

‘Dialektale kosmopolitter’ (*vernacular cosmopolitans*) kalder Bhabha Rushdies *translated men*. ‘Folkesproget’, *the vernacular*, var kolonialmagtens (nedsættende) betegnelse for de lokale sprog. De postkoloniale migranter er således kosmopolitter på en ganske særlig måde, forankret i historisk ulighed. De repræsenterer erfaringer, som i dag befinder sig midt i hjertet af de gamle imperiemagters metropoler, der må indstille sig på ‘genoversættelse’, indefra.

## Blandt spottere og kannibaler

Spørgsmålet om de koloniseredes mere eller mindre påtvungne overtagelse af kolonimagternes sprog har spillet en væsentlig rolle i den postkoloniale teori. En løsning ville naturligvis være simpelthen at *forkaste* kolonisatorernes sprog som led i afkoloniseringsprocessen. En sådan løsning møder imidlertid problemer. De lokale sprog er mange, og publikum bliver betragteligt mindre, hvis man vælger et af dem. De lokale sprog har ofte ikke noget særlig godt udviklet skriftsprog – og ikke mange læsere, selv om der måtte være mange brugere. Hertil kommer, at eliten er uddannet på kolonimagtens sprog. *Appropriering* forekommer derfor mere oplagt – man *overtager* simpelthen kolonimagtens sprog og anvender det til sine egne formål. Det ‘engelsk’, som anvendes i kolonierne, er fx ikke det samme som det, der tales og skrives i kolonimagtens centrum (jf. Ashcroft, Griffiths & Tiffin 1989). Flere metaforer er sat i søen til beskrivelse af denne særlige form for sprogbemægtigelse. Man kan se på det som en slags *kannibalisme* eller som en form for sproglig *mimicry*.

*Kannibalisme* som metafor er udviklet i Sydamerika (jf. Bassnett & Trivedi 1999, introduktionen; Vieira 1999). Som bekendt var kannibalisme for europæerne ensbetydende med den mest forrygende vederstyggelighed og tjente som en god forklaring på, hvorfor de vilde havde kolonisering og civilisering behov. Set fra det modsatte synspunkt har det muligvis været svært at forstå alt det postyr – herregud, de fremmede åd jo selv deres Gud i kirken hver søndag, ikke sandt? At tage kannibalismen – ironisk – på sig har således været en intellektuel oprørs-



strategi. Når nu engang tilbage i 1600-tallet medlemmerne af tupinambáfolket i det nuværende Brasilien fortærede en katolsk præst ved navn Sardinha, var det så virkelig udtryk for vildskab, eller var det i virkeligheden en ære? Man spiser kun de fjender, man virkelig værdsætter. At indoptage den Anden i sin egen krop er udtryk for respekt for den kraft, den Anden besidder, en kraft, man ønsker at indoptage i sit eget system. På samme måde indoptager og overtager kolonien kolonimagtens sprog – en strategi, der vender ganske op og ned på den hævdivundne antagelse, at det er kolonimagten, der overtager kolonien og gør den til en kopi af sig selv.

Noget tilsvarende forsøger Bhabha at udtrykke gennem sit efterhånden berømte *mimicry*-begreb. Bhabha har forklaret grundlaget for sit teoretiske virke som et ønske om ikke vedblivende at svælge i kolonialismens *skyld*, men skifte fokus til den *modstand*, man overalt møder hos de undertrykte, ikke kun udtrykt gennem voldelig opstand, men i en dobbelttydighed og tvetunget ironisk afstandtagen, som kommer til udtryk i sprog, kultur og hverdagslivets praksis. Mimicry er en del af den praksis for hverdagsmodstand, Bhabha benævner ‘snu høflighed’ (*sly civility*), hvormed den koloniserede så at sige på skrømt spiller sin rolle som koloniseret (Bhabha 1994:93ff.).<sup>3</sup> Mimicry betegner den koloniseredes ‘efterligning’, som måske nok ‘ligner’, men dog langt fra er lig med. Begrebet bruges normalt om den form for beskyttelseslighed, som dyr og soldater betjener sig af, når de assimilerer sig med omgivelserne. Camouflagen er noget, man påfører sig, så det ikke er muligt at skille en ud, men det betyder naturligvis ikke, at man rent faktisk bliver til det, man klæder sig ud som. Den, som camouflerer sig, er stadig distinkt i sin anderledeshed. I mimicry indeholdes tillige et element af *spot*, som gør det svært for kolonisatoren at afgøre, hvorvidt den anden oprigtigt efterligner eller efterligner med en drejning, efteraber, så der tilføjes et element af spot. Samtidig med at de underlagte mimer autoritetens former, ‘afautoriserer’ de dem i en vis forstand ved at fratage dem deres monumentale magt. Den koloniserende autoritet kan under alle omstændigheder ikke gardere sig mod, at de koloniserede neden under den tilsyneladende loyale efterligning fylder rammerne ud med deres eget indhold – som når missionæren finder ud af, at de så flittigt efterspurgte bibler ender op som fiskeindpakningspapir!

En tilsvarende og fuldt berettiget utryghed kan således ramme kolonisatoren, når de koloniserede overtager kolonimagtens sprog og fylder det med deres egne gloser, ordstillinger og vendinger – til et punkt, hvor kolonisatoren ikke kan kende sit sprog igen og pludselig føler sig på udebane i sit eget sprog.



## Oversættelse som voldshandling

Med de grænseoverskridende potentialer, der altså – i ganske bogstavelig forstand – ligger i enhver oversættelsespraksis, er det ikke så sært, at oversættelse ofte omgærdes med mistro og agtpågivenhed. Man var i 1800-tallet – også kaldet ‘nationalstaternes århundrede’ – slet ikke ubetinget begejstret for den internationalisering af litteraturen og kulturen, som Napoleonskrigene førte med sig. Ganske vist var der positive sider af sagen, som Goethe gør opmærksom på i forbindelse med sit berømte begreb ‘verdenslitteratur’:


Der har allerede i nogen tid været tale om en almen verdenslitteratur, og ikke med urette: for samtlige nationer, gennemrystet af de frygteligste krige og derpå igen ført tilbage på sig selv enkeltvis, måtte bemærke, at de var blevet opmærksomme på dette eller hint fremmede, de havde optaget det i sig, hist og her følt hidtil ukendte åndelige behov. Deraf opstod følelsen af naboskab, og i stedet for, at man havde lukket sig i, nåede ånden lidt efter lidt frem til at kræve også at blive inddraget i den mere eller mindre frie åndelige handelsudveksling (indledningen til den tyske oversættelse af Thomas Carlyles Schiller-biografi, 1830; her citeret efter Per Øhrgaard 2006:5).

Som man ser af metaforen ‘åndelig handelsudveksling’, var Goethe imidlertid opmærksom på den nye verdensorden, hvor litteratur var en vare, båret frem af den teknologiske udvikling, som ville forandre alt på sin vej. Den frembrusende verdenslitteratur blev beskrevet med metaforer som *uvejr* og *invasion*, og det gjaldt derfor om „at udvikle et begreb om verdenslitteratur, som fortjener sit navn, og ikke kun dækker over en enkelt litteraturs eller et enkelt sprogs dominans over alle andre“ (Øhrgaard 2006:4).

Også Victor Hugo var klar over den dobbelthed, der ligger i oversættelse. Med oversættelse af fiktion indføres nye karakterer, nye situationer og nye udtryk på voldsom (*sauvage*) vis til den nationale arv. Det kan godt være, en sådan nyskabelse på sigt er en begrebs- og bevidsthedsudvidelse, men den opfattes umiddelbart som et overgreb:

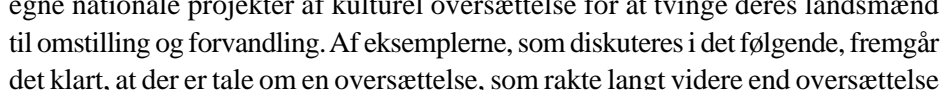
En oversættelse regnes næsten altid straks af det folk, som modtager den, for en voldshandling udført imod dem. Den borgerlige smag modsætter sig den universelle ånd. At oversætte en fremmed forfatter er at tilføje til den nationale litteratur – hvilket mishager dem som det gavner. Sådan er det i hvert fald i begyndelsen. Den første reaktion er oprør [...]. Hvem i alverden ville drømme om at blande substansen af et andet folk ind i sit eget blod?<sup>4</sup> (Hugo 1985 [1865]:454; vores oversættelse, DG & KT).

Man var således også i Europa aldeles udmærket klar over sammenhængen mellem oversættelse og dominans – ikke mindst fordi man udøvede en sådan domi-



nans gennemført og planlagt i forhold til kolonierne og de ikke-vestlige lande, der siden slutningen af det 19. århundrede måtte indse, at deres basale livsformer, litteratur, filosofi, historiografi (historier om den nationale fortid og fremtid), kort sagt alle traditionelle måder at danne identitet på, skulle oversættes til noget, som mest muligt lignede den vestlige verden, fordi vestlige lande blev forstået som stærke og fremadskridende og som afgørende i den verdenspolitiske beslutningsproces. Her drejer det sig ikke kun om den vold, som udspringer direkte af koloniseringsbølger, men også om de aktiviteter, der udføres af indfødte intellektuelle som overbringere og fortolkere af det nye. Ikke mindst dette forhold betinger den *ambivalens*, som står som så centralt et begreb i de postkoloniale studier.


### Hvordan *newness* kom til Kina, og Kina blev del af verden



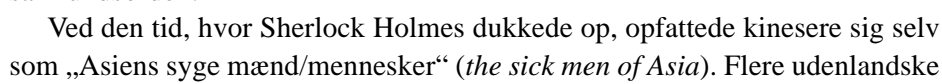
*Newness* kom til Kina på en ekstremt voldelig facon fra sidste del af det 19. århundrede. Det skete imidlertid ikke som konsekvens af kolonialisme eller direkte undertrykkelse ved fremmede magter, men beroede på den kinesiske elites opfattelse og fortolkning/oversættelse af fremmed styrke. Det vil sige, at de mennesker, som besad den kulturelle og politiske autoritet i Kina, startede deres egne nationale projekter af kulturel oversættelse for at tvinge deres landsmænd til omstilling og forvandling. Af eksemplerne, som diskuteres i det følgende, fremgår det klart, at der er tale om en oversættelse, som rakte langt videre end oversættelse af tekster eller mimicry af sprog. Det sene 1800-tals kulturmøde mellem Kina og verden foranstaltede et enormt produktivt og kreativt transformativt rum, hvor projektet var at tilføje nye dimensioner til kinesisk tænkning, handling og skrivning og at åbne Kina mod omverdenen. Eller sagt med andre ord: Fremmede fænomener, som kinesiske intellektuelle anså for at være af universel værdi, skulle lægges til den nationale kultur. For det første skulle nye heltetyper oversættes og indlemmes i det kinesiske repertoire af litteratur og især læsning og adfærd. For det andet skulle fremmede ideer introduceres for at gøre Kina til en global medspiller.

### Sherlock Holmes i Kina

Et eksempel på en sådan 'voldsom' erstatning af nationale kulturelle symboler finder sted i oversættelsen af detektivfortællinger i slutningen af det 19. århundrede og begyndelsen af det 20. århundrede. Man kunne godt argumentere for detektivfortællinger (og deres tidligere former som heltemyter) som præcise tegn på kulturelle værdier. De helte, som opretholder de herskende moralforestillinger og sørger for, at den kosmiske orden ikke sættes på spil, viser, hvordan et samfund bør fungere, og hvilke handlinger og indstillinger der betragtes som uacceptable.



Samtidig med udgivelsen af Conan Doyles Sherlock Holmes-historier i England blev de traditionelle kinesiske helte erstattet med nye figurer. Conan Doyle blev straks oversat til kinesisk, eftersom kinesiske intellektuelle mente, at den kinesiske litteratur manglede den slags fortællinger. I 1912 skrev en litteraturanmelder, at historier om videnskab, eventyr og opklaring af forbrydelser måtte importeres til Kina, fordi kineserne ikke selv var i stand til at skrive dem. Forfatteren var overbevist om, at kinesere ikke kunne producere den slags historier, fordi de simpelthen ikke kunne tænke videnskabeligt (se Gimpel 2001:115). De udenlandske historier skulle lære kinesiske læsere at tænke på en rationel og logisk måde. Traditionelle kinesiske detektivfortællinger handlede for det meste om den vise embedsmand, hvis retskaffenhed og korrekthed satte ham i stand til at opklare forbrydelser. Som embedsmand var han ansvarlig for en samfundsorden, som var en afspejling af den kosmiske orden symboliseret ved kejseren selv, og en manglende evne til at opklare en forbrydelse ville have betydet, at den kejserlige orden var udsat for fare. Derfor skete det ofte, hvis embedsmanden ikke kunne finde ud af, hvem gerningsmanden var, at han fik bistand fra spøgelse og gespenster. Selv underverdenen – som efter kinesiske forestillinger var organiseret på den samme måde som kejserriget – bekræftede således dynastiets samfundsorden.<sup>5</sup>




Ved den tid, hvor Sherlock Holmes dukkede op, opfattede kinesere sig selv som „Asiens syge mænd/mennesker“ (*the sick men of Asia*). Flere udenlandske armeer havde vist den kinesiske stat, at deres moderniseringsplaner ikke havde været succesfulde. Endnu værre var krigen mod Japan (1894-95). Fra dette tidspunkt, da den lille nabo Japan, som tidligere havde fået kultur, filosofi, religion, arkitektur osv. fra Kina, viste sig at kunne slå Kina militært og teknisk, var den kinesiske stat og de kinesiske reformkredse overbeviste om, at Kina havde brug for mere end teknisk fremskridt i form af en armé eller krigsflåde: Kina var nødt til at ændre sig åndeligt og intellektuelt. Holmes, som kan anses som en personliggørelse af det naturvidenskabelige verdenssyn, og hvis evner baseres på hans '*science of deduction*',<sup>6</sup> var på mange måder den optimale erstatning for de nu upassende fortidshelte. Hans kompetencer baserede sig på naturvidenskabelig forskning, hans succes baserede sig på hans rationelle måde at tænke på, og hans aktiviteter viste en optimal forbindelse mellem disse træk og en energisk fremgangsmåde. Hans assistent, Watson, bragte disse evner sammen, da han i løbet af Holmes' første eventyr bemærkede: „De har bragt opklaring så tæt på en eksakt videnskab, som det nogen sinde vil blive det i denne verden“ (Doyle 1984:24; min oversættelse, DG). En sådan helt tilpassede sig udmærket til de herskende forestillinger i kinesiske litterære reformkredse. Allerede i 1902 havde den berømte reformator Liang Qichao (1873-1929) skrevet, at hvis man ville

forny et folk, så måtte man først forny deres nationallitteratur,<sup>7</sup> og en anmeldelse af Doyles' *Study in Scarlet* i et populært tidsskrift i begyndelsen af det 20. århundrede kunne endog påstå, at netop denne historie var i stand til at indskærpe modstandskraft mod fornærmelser (eksempelvis fra fremmede armeer) hos læserne og opøve deres iagttagelsesevne. Mimicry får en særlig signifikans her: At oversætte fremmede adfærdsmodeller, som kinesiske statsborgere forventedes at efterligne, var på en og samme tid en modstandshandling og en national styrkelse (for at sætte Kina i stand til at tage kampen op med verden) og et middel til global inklusion (ved at introducere adfærdsmønstre og tænkning med global signifikans). Paradoksalt nok havde denne kulturelle oversættelse til hensigt at skabe Kina om i billedet af den selv samme ting, som den modsatte sig.

De nye detektivhistorier i Kina var således et forsøg på at oversætte det kinesiske folk; at ændre deres identifikationsmønster og at tilpasse deres handlinger til det, som man opfattede som universelle principper – de principper, som gjorde England (og andre lande i Vesten) stærke og rige. Desuden var det ikke bare i Kina, man opfattede Holmes som mønstergyldig. Også i Egypten i slutningen af det 19. århundrede lod regeringen Holmes-historierne oversætte til arabisk – som håndbog for den moderne politistyrke! (se Carr 1949:135). Et sådant kulturelt oversættelsesprojekt baserer sig på det, som William Dalrymple i sin beskrivelse af sammenbruddet af det mogulske Indien betegner som „et kollaps i selvtiltro“ (*a collapse of self belief*) (Dalrymple 2006:34). Den slags tab af selvtilid fører med sig, at nye mønstre søges, og at gamle ideer erstattes af fremmede forestillinger. Det handler altså om et voldsomt angreb på en kultur, som nu betragtes som utidssvarende og 'traditionel'.<sup>8</sup> Selvfølgelig var dette et projekt, som udgik fra intellektuelle kredse uden diskussion med befolkningen.

## Kina i det transformative rum

Detektivhistorier var kun en del af en langt mere omfattende proces. Man kan med rette sige, at kinesere fra cirka den anden halvdel af 1800-tallet har befundet sig i en tilstand af konstant oversættelse – fra en identitet som dynastiets undersåtter (indtil 1912) til statsborgere i en republik efter vestligt mønster (1912-1949), så borgere i et socialistisk land og til sidst socialistiske statsborgere, som skal lære at være deltidskapitalister.<sup>9</sup> En lang række af *acts of violence* er således rettet mod den kinesiske befolkning. Samtidig giver det imidlertid også udmærket mening at se den permanente oversættelsestilstand, som har konfronteret den kinesiske befolkning siden slutningen af det 19. århundrede, som resultatet af et transformativt rum. Dette rum opstod, da Kinas regering måtte indse, at man ikke kunne eksistere på samme måde som før, og da kinesiske intellektuelle som




følge af deres 'tab af selvtiltro' søgte efter nye og (efter deres mening) universelle værdier som basis for et nyt og stærkt Kina, som kunne anerkendes af verden (den vestlige verden). Transformativt rum forstås her – på linje med Homi Bhabha – som en slags forhandlingsrum mellem to kulturer, ikke bare et kulturmøde, men et kreativt mellemrum, som frembringer nye ideer og handlingsmønstre og derfor også nye muligheder for at italesætte ting, at skrive ting og at gøre ting. Her bliver fremmede ideer forarbejdet og genskabt som retningslinjer for andre. Genskabelsen af ideer betyder, at ideer ikke bare bliver overtaget – de får en ny betydningshorisont og nye udviklingsmuligheder, et 'efterliv' (*afterlife/Nachleben*), som Walter Benjamin betegner det (Benjamin 2002 [1923]:16). Med Victor Hugo kan man sige, at noget bliver tillagt den nationale litteratur (eller kultur), med Salman Rushdie, at noget også vindes.

To projekter kan illustrere de kulturelle oversættelsesdynamikker, som er opstået i Kina som følge af kontakt med og opfattelser af ikke-kinesere siden det 19. århundrede: de urbane intellektuelles projekt om videnskabelig oplysning af den kinesiske befolkning og Mao Zedongs rurale aktiviteter og oplysningsprojekt for bønder. Begge projekter kan betegnes som hidrørende fra et fælles ønske om at lade kinesere deltage i verdensprocessen og muliggøre, at kinesere kunne dele den universelle viden, altså den viden, som gjorde vesterlændinge førende i verden.

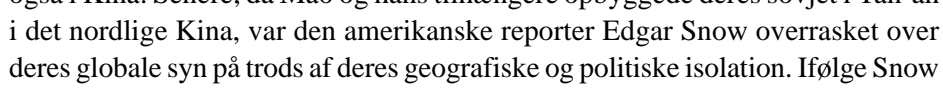
I 1914 startede en gruppe kinesiske udlandsstuderende i Amerika en videnskabsforening og et tidsskrift ved navn *Videnskab (Kexue)*. Hovedopgaven for foreningen og tidsskriftet var at redde Kina igennem videnskab og at lade Kina træde ind i de globale processer. I den første udgave af tidsskriftet tydeliggjorde redaktøren, at det ikke bare handlede om at kopiere andre, men at være med, at blive et civiliseret land, eftersom „alle civiliserede lande har etableret en sådan forening“, og den slags foreninger havde været medvirkende til at fremme andre landes udvikling (se Wang 2002:302). Den nye viden og den nye forskningsform havde desuden brug for en ny struktur: Den generelt gyldige tegnsætning, som fandtes overalt i (de magtfulde dele af) verden, skulle også indføres i kinesisk. Især anførselstegn behøvedes. Dette skridt lyder ikke specielt banebrydende i dag, men dengang var dets betydning nærmest revolutionær, fordi anførselstegn ekspliciterer betydningen af en enkeltpersons holdninger. Traditionelt indledtes citater i Kina med ord som „Mesteren sagde“ eller „Digtenes Bog siger“. Således var citater referencer til ortodokse autoriteter og ikke til en enkeltperson. Med anførselstegnet mistede de kanoniske værker i Kinas kulturtradition deres centralitet og betydningsgivende magt.<sup>10</sup>

Videnskabsforeningsprojektet kunne betegnes som urbant og intellektuelt, og målet var at oversætte Kina til et jævnbyrdigt medlem af det globale samfund



ved at indføre og (kræve magt til at fortolke) verdensprincipperne. Samtidig opstod et helt andet projekt, som også omfattede planer om at introducere Kina til verdensstrømningerne. I 1919 og i den første udgave af sit tidsskrift *Xiangflodens Magasin* (*Xiangjiang pinglun*) offentliggjorde Mao Zedong (1893-1976) et manifest i anledning af demonstrationerne i Beijing på grund af betingelserne i Versailles-traktaten (1919), hvor stormagterne besluttede at give en del af Kina, som tidligere var under tysk kontrol, til japanerne.<sup>11</sup> Det handlede altså om et øjeblik, hvor globale spillere havde ekskluderet Kina fra beslutningsprocessen. I netop dette øjeblik skrev Mao:

Siden den store opfordring til ‘verdensrevolution’ er bevægelsen til ‘befrielse af menneskeheden’ gået voldsomt fremad, og i dag er vi nødt til at ændre vores gamle indstillinger til ting, som vi tidligere ikke satte spørgsmålstejn ved, til metoder, vi ikke ville anvende, og til mange ord, som vi var bange for at udtale (Schram 1992:318; vores oversættelse, DG & KT).






Hans tænkning og argumentation her er slet ikke ‘kinesisk’; han placerer sig og Kina inden for globale rammer, og udslagsgivende for dette projekt var de vestlige begreber ‘marxisme’ og ‘revolution’, som fortolkes som globalt anvendelige, altså også i Kina. Senere, da Mao og hans tilhængere opbyggede deres sovjet i Yan’an i det nordlige Kina, var den amerikanske reporter Edgar Snow overrasket over deres globale syn på trods af deres geografiske og politiske isolation. Ifølge Snow blev „den i mørket levende bondestand“ anført af „tusinder af uddannede unge, som selv var bevæget til store drømme af det univers af videnskabelig kundskab, til hvilket de pludselig havde fået adgang“ (Snow 1980:125; vores oversættelse, DG & KT). Maos bønder og soldater lærte også om de ideologiske krige i udlandet, som Yan’ans ideologer syntes var vigtige (op.cit. 354).



Disse to globaliseringsprojekter fandt således sted inden for dette transformative rum, som opstod, da Kina uigenkaldeligt skulle føres ind i det globale samfund. Fra dette tidspunkt kunne Kina ikke opfatte sig selv *uden Vesten*,<sup>12</sup> og dette rum udgjorde skuepladsen for den kreative omgang med de fremmede og med det, som man opfattede som globale krav.

## Det dansk-grønlandske kulturmøde

I modsætning til Kina er kulturmødet i Grønland forløbet inden for rammerne af kolonialisme – i hvert fald fra Hans Egede, ‘Grønlands apostel’, går i land i 1721 og tager landet i besiddelse i den danske kronens navn.<sup>13</sup> Danmark tog patent på al handel og indskrænkede dermed mulighederne for grønlændernes interaktion med tilkommende skibe af anden nationalitet, ligesom der via missionen indførtes



andre skikke og vilkår og lagdes helt nye rammer for bosætningsmønstre, handel og udveksling også internt mellem grønlanderne. Som en modsætning mellem en (på det tidspunkt) magtfuld europæisk imperial magt og et lille spredt, uorganiseret naturfolk foregik mødet mellem Danmark og Grønland langt hen i en sådan 'kontaktzone', baseret på „tvang, radikal ulighed og uløselig konflikt“, som Mary Louise Pratt har beskrevet for koloniale scenarier (1992:6). Radikal ulighed var selve udgangspunktet, ydre tvang foranstaltedes ved love og restriktioner med diverse muligheder for straf og udelukkelse. De få danskere i landet kunne måske ikke reelt stille det store op over for grønlanderne, men kolonimagten formåede effektivt at sætte sig i respekt med sine skibe og våben, opførelsen af (efter lokale forhold) imponerende bygningsværker samt ikke mindst den bestandige tale om den vældige kongemagt, som handelen og missionen havde i ryggen, og som på givne foranledning kunne manifestere sig i Grønland. Kongen og hans magt og vælde, herunder muligheden for straffeekspeditioner, blev indpodet grønlanderne og blev snart en del af den mundtlige fortælletradition. Åben konflikt kom derfor kun i meget begrænset omfang på tale, eftersom vilkårene var så ulige, at grønlanderne ikke godt kunne gøre andet end at indordne sig og få det bedst mulige ud af det. Sandheden er også, at grønlanderne var morderlig nysgerrige i forhold til europæernes rigdom og kunnen og sultne efter at få del i den åndelige kraft, der gjorde dem så magtfulde. Altså ikke så ganske ulig kineserne.




### Kristendommen og den mundtlige fortælletradition

Oversættelsen af Bibelen til grønlandsk må betegnes som en voldsom, for ikke at sige brutal, indførelse af nye karakterer, moralbegreber osv., som i bogstaveligste forstand vendte op og ned på befolkningens verdensbillede. Hvor alle tidligere havde ønsket sig efter døden at komme *ned* til de rige fangstpladser hos *Sassuma Arnaa*, Havets Mor, skulle man lige pludselig til at ønske sig *op* til englens i Paradis. *Angakkoq*'ens (shamanens, åndemanerens) mest magtfulde hjælpeånd, *toornaarsuk*, blev af missionærerne udråbt til Fanden selv. Havets Mor blev til Fandens Oldemor! Mange andre ord og forestillinger blev drejet og fortolket ind i helt nye betydninger, således at et helt nyt sprog udviklede sig i forsøget på at beskrive alle de nye landskaber, planter, dyr samt som sagt abstraktioner og begreber, som de grønlandske inuit ingen referenceramme havde for (synd, skyld, nåde, brød, helligånd, palmer, offerlam – listen er endeløs). Dette foregik for fuld kraft i 1700-tallet og fortsatte op gennem 18- og 1900-tallet, hvor stadig flere nye begreber, nu også hentet fra den moderne verden, kom til.

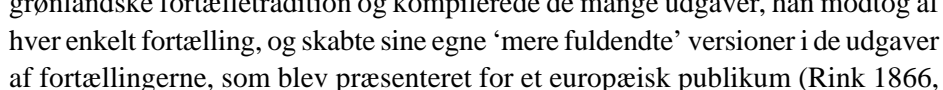
I 1800-tallet fandt europæerne på noget nyt. Hele den gamle tradition, som de selv så inderligt havde bandlyst og med øretæver og trusler om udelukkelse af





menigheden og evig fortabelse havde drevet ud af grønlænderne – alt det ville de nu lige pludselig have dem til at huske og nedskrive, så de selv kunne fremlægge det i det internationale samfund af sprogforskere og etnografer. Den mundtlige tradition, som havde trivedes i bedste velgående ved siden af det kirkelige skriftsprog, transformeredes, ‘oversattes’, hermed til skrift. Til en vis grad – men også kun til en vis grad – gik det, som det plejer at gå den koloniserede mundtlige tradition, ifølge Robert J.C. Young:


Under kolonialisme bliver den koloniale kopi mere magtfuld end den indfødte original, som den nedvurderede. Det vil endog blive påstået, at kopien korrigerer for fejl og mangler i den indfødte version. Kolonimagts sprog opnår kulturel overmagt og devaluerer det indfødte sprog, i takt med at dette bringes ind under kolonimagts domæne, domesticeres og tilpasses. [...] På denne måde indfangede oversættelsen de mundtlige kulturer i skriftkulturens edderkoppespind, i det som den latinamerikanske kritiker Angel Rama kalder ‘den boglærde by’ [*the lettered city*], en udbredelse af skriftkulturen, som ulig de mundtlige kulturers sociale konstruktion kun ville være tilgængelig for de privilegerede få (Young 2003:140; min oversættelse, KT).



H.J. Rink (1819-1893) foretog i årene 1858-68 en omfattende indsamling af den grønlandske fortælletradition og kompilere de mange udgaver, han modtog af hver enkelt fortælling, og skabte sine egne ‘mere fuldendte’ versioner i de udgaver af fortællingerne, som blev præsenteret for et europæisk publikum (Rink 1866, 1871). Samtidig blev imidlertid et udvalg af grønlændernes egne tekster trykt uredigerede på grønlandsk, illustreret af grønlandske kunstnere, og læst og læst, indtil hæfterne ikke kunne hænge sammen længere (Rink 1859-65). Det må antages, at grønlændernes arbejde med på denne vis at ‘oversætte’ fortælletraditionen til nye medier har spillet en ikke uvæsentlig rolle for udviklingen af en skriftbaseret litteratur og billedkunst. Ligeledes er det bemærkelsesværdigt, at denne litteratur udfoldede sig på lokalsproget frem for som i så mange andre koloniale situationer at udvikle sig på kolonimagts sprog. Fra det af Rink etablerede bogtrykkeri i Nuuk udgik endvidere diverse oplysende og underholdende småskrifter – samt ikke mindst den første grønlandske avis, *Atuagaglliutit*, udgivet fra 1861.

I en dansk kontekst er det Knud Rasmussen (1879-1933) og hans senere indsamling, der er blevet lig med ‘grønlændernes fortælletradition’, ligesom det pinligt nok stadig hænder, at folk tror, at det er Knud Rasmussen, man mener, når man taler om ‘grønlandsk litteratur’. Knud Rasmussen var imidlertid generelt meget loyal over for de grønlandske fortællere i sine gengivelser og gemte omhyggeligt både grønlændernes manuskripter og sine egne noter, således at det ikke har været noget stort problem at skrive hans fortællinger ‘tilbage’ til grønlandsk, et arbejde, som for længst er udført fra grønlandsk side (Kristoffer Lynge 1938).

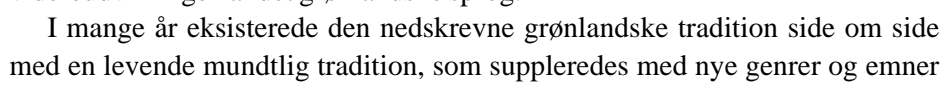





Indsamlingen af den grønlandske fortælletradition har i høj grad været et grønlandsk projekt, hvor grønlænderne ikke blot har spillet rollen som meddelere, men også som selvstændige indsamlere og udgivere, et projekt, som har bidraget til etableringen af en grønlandsk national bevidsthed og dermed på sigt til det anti-koloniale opgør.

Ubemærket gik den samfundsmæssige og kulturelle udvikling naturligvis ikke hen over fortælletraditionen, som i høj grad afspejler befolkningens bestræbelser på at transformere den mundtlige tradition ikke blot over i nye medier, men også over i nye fortolkningsrammer, så de fortsat kunne give mening set ud fra et kristent livssyn – ligesom kristendommen tilsvarende tolkedes ind i rammer, hvor grønlænderne kunne være subjekter og gøre det kristne budskab til deres (Thisted 1997, 1999 (introduktionen), 2002).

Den kulturelle oversættelse kan således ikke entydigt siges at have frataget grønlænderne *agens*, selv om det naturligvis er sandt, at der med skriftsproget indførtes en ny grønlandsk elite, som havde bedre færdigheder til at kommunikere på skrift end det store flertal – selv om skrive- og især læsefærdighed synes ret hurtigt at være blevet almindeligt udbredt. Samtidig var grønlændernes succes med at tilegne sig skriftsproget af helt afgørende betydning for bevarelsen og videreudviklingen af det grønlandske sprog.

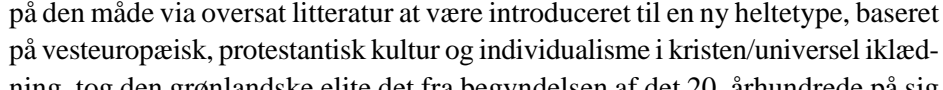


I mange år eksisterede den nedskrevne grønlandske tradition side om side med en levende mundtlig tradition, som suppleredes med nye genrer og emner gennem *Atuagagdliutit* og hvad danskkyndige grønlændere løbende læste af europæiske bøger, som blev sat i omløb som mundtlig fortælling (se fx Thisted 2004). Den grønlandske forfatter Ole Korneliussen (født 1947) beretter, hvordan flere personer i hans barndoms Nanortalik, deriblandt hans farfar, kunne hele Wielands *Oberon* udenad, fortalt ud fra en gammel oversættelse til grønlandsk, som stammede helt tilbage til 1803, og som efter at have cirkuleret som håndskrift i flere versioner tryktes i *Atuagagdliutit* 1863 (Korneliussen, personlig kommunikation, KT). Fyndord fra *Oberon* gled ind i det grønlandske sprog, således som sproget i forvejen var spækket med vendinger fra de gamle grønlandske fortællinger. Særlig populær var sætningen: *Ermuseq tiguuk iminnguasaqiit nakussattillutillu* („Tag det glas og drik en slurk og bliv styrket“). Mange ting i kristendommen harmonerede udmærket med de gamle eskimoiske dyder, og fortællinger som *Oberon*, hvor en helt rejser ud i verden og kommer ud for de mest fantastiske ting, var på ingen måde væsensfremmed for traditionen – især ikke når man i den mundtlige gengivelse lavede lidt om på den og nedtonede de romantiske kærlighedsintermezzoer til fordel for mere actionprægede partier.<sup>14</sup> Så da den første omvæltning efter nogle generationer var overstået,<sup>15</sup> gik det stille og roligt for sig med gammelt og nyt så længe, at kristendommen snart for



længst var blevet del af den gamle grønlandske tradition – brudstykker af europæisk litteratur ligeså. Sådan så det ud i 1800-tallet, hvor det transformative rum, som var opstået ved europæernes ankomst, måske ikke længere var så aktivt, fordi de nye fortolkninger var stivnet i et nyt hegemoni.

## Grønlændere og globalisering



I begyndelsen af 1900-tallet åbnedes imidlertid et nyt transformativt rum, som for alvor skulle gøre grønlænderne til del af den moderne verden, meget i stil med de aspirationer, som er beskrevet ovenfor for den kinesiske elites vedkommende. Grønland var helt frem til 1953 et mindst lige så hermetisk lukket land som det gamle Kina. Man kunne kun rejse til og fra Grønland med den danske koloniadministrations tilladelse, kun Den Kongelige Grønlandske Handel måtte handle der osv. osv. Den grønlandske elite ønskede adgang til verden. Dette krævede dels en øget adgang til at lære sig det danske sprog og dels en gennemgribende forvandling af grønlænderne fra traditionsbundne til moderne mennesker. Initiativet havde været forberedt gennem *Atuagagdliutit*, hvor den allerførste europæiske roman, der bragtes i oversættelse, var *Robinson Crusoe*! Og efter på den måde via oversat litteratur at være introduceret til en ny heltetype, baseret på vesteuropæisk, protestantisk kultur og individualisme i kristen/universel iklædning, tog den grønlandske elite det fra begyndelsen af det 20. århundrede på sig at indlejre denne nye heltetype i en grønlandsk produceret litteratur. Det skete ved udviklingen af en skriftbaseret grønlandsk litteratur, hvor det ikke er kollektivet og traditionen, men det enkelte individ og udviklingen, der er rettesnor. Samtidig var den nye bevægelse tæt knyttet til en moderne grønlandsk nationsdannelse, hvor grønlænderne for alvor skulle til at se sig selv som et *folk*. Grønlænderne havde tidligere skrevet salmer, men nu kom der gang i produktionen af fædrelandsange, og den nye grønlandske litteratur blev baseret på europæiske genrer som dannelsesromanen og, ganske som i Kina, detektivhistorien.

I 1931 udkom den anden grønlandske roman, skrevet af den grønlandske politiker Augo Lynge (1899-1959).<sup>16</sup> Bogen havde titlen *Ukiut 300 ngornerat*, „300 år efter“, idet handlingen udspiller sig omkring 300-års-jubilæet for Hans Egedes ankomst til Grønland. Det giver år 2021, og bogen var forfattet som en slags fremtidsvision, hvor grønlænderne kunne se, hvor velfungerende og rigt Grønland ville blive, hvis de nuværende grønlændere oversatte sig selv til den form for mennesker, bogen primært befolkes af. Romanen er ikke science fiction – man salter stadig fisk i 2021 – men derimod visionær på de områder, der angår kommunikation og internationalisering/globalisering. Plottet er opbygget omkring opklaringen af en serie tyverier begået af en international bande, med den unge

politibetjent Erik Hansen i rollen som den vakse opdager. Bogen henvender sig til den unge læser, og hovedpersonerne, ikke mindst den resolute unge politimand, er strikket sammen som rollemodeller for unge grønlandere, der vil noget med deres liv, gerne ud over, hvad deres forældre har villet.

I bogens centrale konflikt står valget mellem to fortolkningssystemer som løsning på, hvad det er, der foregår. Som en lomme i tiden er der efterladt nogle få bygder, hvor befolkningen fortsat lever det traditionelle liv, som kendetegnede fangersamfundet. Fra bygdebefolkningens synsvinkel hærages egnen af en fæl *qivittoq*, fjeldgænger, en skikkelse fra den grønlandske fortælletradition. Set fra den unge politimands synspunkt er det derimod klart nok tyvebanden, der spøger. Detektivgenren bruges således også her som et didaktisk instrument til at indføre grønlanderne i et nyt tankesæt, baseret på deduktion og videnskab, hvorimod traditionen afvises som overtro og lades tilbage som et passeret trin i den kulturelle evolution. Knud Rasmussens dengang spritnyudkomne bøger *Myter og Sagn fra Grønland* (1921-25) har således i fremtidsvisionen fået plads i en følsom kvindes bogreol, hvor de står og repræsenterer en kulturarv, der ikke rigtigt kan anfægte de fremskridtsorienterede mandlige hovedpersoner.

Augo Lyngé kunne dog ikke forudse, hvor vigtig en position fortiden ville få efter 1953, hvor Grønlands kolonistatus ophævedes, og Grønland formelt blev en ligeberettiget del af det danske rige. Grønlanderne skulle nu finde deres plads som dansk-grønlandske medborgere, og kulturarven spillede en meget betydningsfuld rolle i denne proces, ligesom den i tiden omkring hjemmestyrets indførelse i 1979 blev brugt flittigt som symbol, både i opgøret med kolonitiden og i etableringen af grønlandernes identitet som 'oprindeligt folk'.<sup>17</sup> Det transformative rum, som her åbnedes, var i høj grad globalt – et rum, som den nuværende generation af unge grønlandere har valgt at udnytte i en helt anden retning. De unge føler sig ikke rigtig hjemme i fortællingen om grønlanderne som koloniserede, men vil hellere finde mere vinderorienterede historier at tolke sig selv ind i, ligesom de har brug for fortællinger med udspring i den *bykultur*, som er deres virkelighed. De er derfor p.t. i gang med at konstruere helt nye fortællinger om det at være grønlander.

Også grønlanderne har således gennemløbet en stadig proces af oversættelse, i 1700-tallet fra eskimoer til kristne, i 1900-tallet fra 'traditionelle' til 'moderne', i 1953 fra koloniserede til medborgere i den danske stat, 'norddanskere' eller danske statsborgere af grønlandsk afstamning, i 1970'erne fra eskimoer og 'naturfolk' til inuit og 'oprindelige folk' og fra 1979 til hjemmestyregrønlandere, som i disse år er under kraftig omstilling til *selvstyregrønlandere* med egen nationalstat som endemål. Det er et forløb, som indiskutabelt har sit udspring i kolonisationen og en stærkt asymmetrisk relation danskere og grønlandere imellem, men hvor det samtidig ville være forkert at tale om grønlanderne som passive objekter for


en udefrakommende oversættelse. Tværtimod har grønlænderne, ikke mindst den grønlandske elite, deltaget særdeles aktivt og styrende. Samtidig gælder det også for grønlændernes vedkommende, at det ikke kan lade sig gøre at tænke grønlandsk historie og identitet *uden* Vesten.

Grønlænderne var imidlertid tidligt klare over, at en simpel *efterligning* af det fremmede ikke var vejen til ligestilling og selvstændighed (Thisted 2002a), og mimicry er en almindeligt anvendt teknik i grønlandsk litteratur (Thisted 2005). Dette gælder både den tilsyneladende efterligning af europæiske genrer, der både ligner og ikke ligner, og indholdet, der måske nok på overfladen kan tage sig såre pro-dansk og ikke-oprørsk ud, men ved nærmere eftersyn alligevel formulerer stærkt kolonikritiske synspunkter med den agenda at udvikle grønlandsk selvfølelse og selvstændighed (se fx Thisted 1992, 2005a).<sup>18</sup> Ikke blot er det lykkedes grønlænderne at fastholde og videreudvikle det grønlandske sprog, en stor del af befolkningen har også approprieret eller 'kannibaliseret' det danske, og mange grønlandske forfattere skriver både på grønlandsk og dansk. Grønlandske forfattere, der skriver på dansk, er med til at flytte grænserne for, hvad der kan betragtes som 'dansk' litteratur, og også danskerne konfronteres således med en sådan 'genoversættelse' indefra, som Rushdie og Bhabha taler om.


At der har været omkostninger, kan næppe bortforklares. Mange beklager afviklingen af den traditionelle fangerkultur, ligesom Grønlands svære sociale problemer gerne tolkes som et resultat af alt det, der blev 'lost in translation' undervejs. I den grønlandske litteratur er der tradition for at se de mange grønlandske ungdomsselv-mord som en tavs protest både mod kolonimagten og den grønlandske elite, som gennemtrufede moderniseringen af Grønland – en selvdestruktiv pendant til terroristen beskrevet nedenfor. På plussiden må blandt andet anføres det faktum, at grønlænderne så dygtigt har formået at anvende koloniherrernes ideologier til at opbygge deres egen nation, bryde isolationen og gøre sig gældende i den moderne verden.

## Oversættelse og terrorisme

Oversættelse er således lige så lidt som viden og videnskab nogen værdineutral, 'uskyldig' handling. Oversættelse sætter verden i bevægelse, men er det pr. definition den store lykke? Hvad med dem, der *nægter* at lade sig oversætte, ikke *magter* at oversætte sig selv, eller vælger en form for selvoversættelse, som set fra modpartens synspunkt er destruktiv og bevæger verden i den helt forkerte retning? Hvad sker der, når oversættelse og omstrukturering påtvinges, det være sig af udefrakommende eller ens egen elite – når det opleves, at *forvandling* sker uden *forhandling*?




De grundlæggende farer ved en gennemgribende kulturel oversættelse af et folk og dets litterære mønstre og identifikationsmuligheder, anført af en vestligt orienteret elite, men uden signifikans for den brede, uprivilegerede befolkning, er temaet i Orhan Pamuks roman *Sne* fra 2002 (dansk oversættelse 2006). Romanens hovedperson, digteren Ka, tilhører ganske vist den privilegerede elite i Tyrkiet, og han har også gjort springet til Vesten fysisk, men kun for at ende på bunden af samfundet i et liv, der synes nogenlunde lige så trist og ørkesløst, som hvis han havde skullet leve i den trøstesløse grænseby Kars. Ka opsøger denne egn uden helt selv at være klar over hensigten. Måske vil han genfinde (et nostalgisk portræt af) sin barndom, måske vil han finde en tyrkisk pige at gifte sig med, måske vil han løse gåden om de mange tørklædepiger, der begår selvmord, måske vil han konfrontere sig med det 'andet', genstridige Tyrkiet, som nægter at lade sig sekularisere og vestliggøre. I hvert fald konfronteres han med sider af sig selv, ikke mindst de religiøse, som han troede længst overvundne.



Det vrimler i Kars med splittede, spaltede personer, besat af 'tvillingesjæle'. Også Ka selv indgår i en sådan spejlingsrelation med terroristen Blå. Blå rammer Ka på et ømt punkt, idet han konfronterer ham med det bestandige mindreværd, som kommer af altid at se sig selv med den dominerende vestlige kulturs øjne. Ka plages af skam: skam over sin egen middelmådighed og sine uindfrie drømme, skam over sin egen herkomst og skammen over at skamme sig over den. Ka fremtræder således som en personifikation af den melankoli (*hixün*),<sup>19</sup> Pamuk andetsteds beskriver som kendetegnende for sin hjemby Istanbul. Hixün har at gøre med „det dunkelt belyste sted mellem Øst og Vest“ (Pamuk 2007:183), den grundlæggende følelse af afstand til Vestens centre (op.cit. 109), uformåenheden i forhold til Vestens stolte fremvisning af sin egen fortid, grundet på Osmanerrigets fald og den konstante mentale tilstedeværelse af en stærkere „Anden“ (ibid. ff.), samt en følelse af tab, uanset hvor godt „vi kan lide at fortælle os selv, at vi, efter at republikken blev grundlagt, og Tyrkiet blev en vestlig nation, afbrød forbindelsen til vores osmanniske rødder og blev et 'mere logisk og rationelt' folk“ (op.cit. 165). Til gengæld gør Blå sig selv skyldig i en udpræget grad af 'occidentalisme', færdigfabrikerede forestillinger om Vesten, som er præcis lige så stereotypiserende som den tilsvarende 'orientalisme', der præger det vestlige blik.<sup>20</sup>

Ved deres første møde fortæller Blå Ka en gammel persisk fortælling<sup>21</sup> om en far og søn, der uden at kende hinandens identitet mødes på slagmarken. Historiens morale handler om, hvem af de to, der bør sejre – den oprørske, individualistiske søn eller den stærke, ansvarsbevidste far og de uskrevne love, der tegner ham. I fortællingen sejrer faderen. Måske er det også derfor, den er gået i glemmebogen? I hvert fald er det væsentlige i Blås historie om historien, at den nu er glemt:




Engang kunne millioner af mennesker den udenad – fra Tabriz til Istanbul, fra Bosnien til Trabzan – og når de huskede denne historie, fandt de meningen med deres liv. [...] Men fordi vi er tryllebundet af Vesten, har vi nu glemt vore egne historier. De har fjernet alle de gamle historier fra vore børns lærebøger. Nu om dage kan man ikke finde en eneste boghandler i hele Istanbul, der har Kongebogen på lager! (Pamuk 2006:96).

Ironisk nok er fortællingen fra *Kongebogen* måske slet ikke så ikke-vestlig endda. Den forekommer fx i den gammelhøjtyske *Hildebrandslied* (ca. 800) (se Robertson 1970: 13-5), muligvis nok med et østligt forlæg. Historier rejser, oversættelserne går på kryds og tværs og manipuleres efter nationalistiske formål, og det er ikke altid så lige til at se forskel på øst og vest, endsige på kopi og original. En sådan udlægning ville dog næppe formilde Blå, snarere tværtimod, og slet ikke bringe nogen løsning på hans retoriske spørgsmål: „Er denne historie så smuk, at en mand kunne dræbe for den?“ (Pamuk 2006:96).

Pamuks roman pointerer alvoren i den konflikt, som er forbundet med kulturel oversættelse. Hvis tabet af formodede nationale eller kulturelle fortællinger kan fungere som begrundelse for terrorisme, er kulturel oversættelse – forandring og manipulation, tillæg og fratæk i forhold til kulturel arv og identitet – noget ganske andet end blot et uskyldigt ‘møde’ mellem kulturer.

## Konklusion

Som det er fremgået, har kulturel oversættelse implikationer, som rækker langt ud over en diskussion om lingvistiske og semantiske ækvivalenter. Det handler om det forvandlingsrum, som opstår, når tekster, ideer og mennesker bevæger sig, og det har konsekvenser for nationale og personlige identiteter såvel som for kulturelle repertoarer. Kulturel oversættelse griber ind i selve den måde, mennesket perciperer verden og definerer sig selv på. Sprog er gerne involveret, men kan være det på mange forskellige niveauer. Samtidig er kulturel oversættelse en konstant pågående proces, og nuværende kulturelle og sproglige enheder vil hurtigt vise sig selv at være resultater af omfattende udvekslings- og oversættelsesprocesser. At tænke sig en kultur, som er eller forbliver ganske ‘uoversat’, er vel næppe muligt, endsige ønskværdigt. Begrebet ‘kulturel oversættelse’ dækker således over komplekse dynamiske processer, der i det konkrete tilfælde kan forløbe meget forskelligt, ikke mindst afhængigt af magtforholdet de involverede kulturer og sprog imellem. At analysere disse dynamikker fordrer et analytisk værktøjssæt og et terminologisk apparat, hvormed vi vil kunne undersøge og beskrive de faktorer, som bestemmer og karakteriserer, hvad det er, der sker, når kulturer mødes/kolliderer/interagerer. Ikke mindst de postkoloniale studier har bidraget



med både redskaber, i form af analysestrategier (se Larsen & Thisted 2005) og terminologi, som gør det muligt at studere koloniale relationer uden at fastlåse de koloniserede som objektgjorte ofre. 'Fejloversættelse' kan fungere som kolonisatorens redskab til beherskelse af den koloniserede (jf. orientalisme), men det kan også omvendt tages i brug af den koloniserede i den form for modstand, som sætter sig igennem ved sly civility og mimicry, og hvor 'originalen' udviskes til fordel for 'kopien', der fylder den fremmede ramme med sit eget indhold.

Vi har i artiklen forsøgt at bringe nogle af disse nøglebegreber i konkret anvendelse på forskellige typer af kulturmøder for derigennem at illustrere spændvidden i de måder, hvorpå ideer transporteres og modtages – fra kolonimagten, der påtvinger en fremmed befolkning sine egne ideer, til en intellektuel elite, der af egen fri vilje lader sig inspirere af fremmede ideer og påtvinger den lokale befolkning dem, samt ikke mindst kombinationen af de to i det grønlandske tilfælde. Uanset udgangspunktet foranstalter den kulturelle oversættelse et transformativt rum eller 'tredje sted' i en forhandling mellem kulturer, som udvikler sig netop *på grund af* kontakten mellem ideer og mellem mennesker, og som involverer vold (*violence*) i forskellige grader, i den forstand at der både lægges til og trækkes fra den kultur, hvortil der oversættes, og at de mennesker, oversættelsesprojektet inddrager, kan indgå med større eller mindre forhandlingsret og udbytte. Heller ikke den dominerende kultur forbliver imidlertid uforandret, og en dyberegående analyse må inddrage *samspillet* mellem alle parter i oversættelsen og være i stand til at se processen fra flere synspunkter og i den givne historiske kontekst.

Intet, som overføres til en ny kontekst (det være sig tekster, ideer eller personer), bibeholder sin forhenværende identitet. Dette er imidlertid ikke nødvendigvis ensbetydende med tab. Indlemmelse i en ny kontekst betyder nyt liv for ideer såvel som for mennesker, som fx marxisme i Kina eller kristendom i Grønland – i begge tilfælde sætter den nye lokalitet og kontekst sit eget afgørende præg på det tilførte. Som Orhan Pamuks roman så overbevisende skildrer det, kan narrativer om *tab* imidlertid opstå som resultat af vrede og angst ved oplevelsen af at være blevet oversat til noget fremmed, som ikke tilfører den enkelte og/eller gruppen mere position og indflydelse på egen skæbne, men tværtimod dårligt kan ses som andet end en fremmed nations eller kulturs voldelige overgreb mod ens egen.

Migrationsstudier må inddrage studiet af oversættelse, både hvordan tekster omsættes og indoptages og får nye betydningshorisonter (jf. Benjamins 'efterliv') og i den videre betydning, hvordan ikke blot ideer, men også mennesker og kulturer oversættes. Ikke mindst studiet af narrativer, det være sig personlige eller litterære, bidrager til forståelsen af de dynamikker, hvorunder relokalisering foregår, samt af de modsætningsfyldte følelser af vinding og tab, som følger med den kulturelle oversættelse.

## Noter

1. Rushdie brugte ikke ordet 'globaliseret', men det er det scenarie, han beskriver.
2. Titlen er inspireret af Rushdie (se Bhabha 1994:227).
3. Robert J.C. Young forsøger sig med betegnelsen *duplomacy* (en kombination af *diplomacy* og *duplicity*) til beskrivelse af samme fænomen (Young 2003:141).
4. „Une traduction est presque toujours regardée tout d'abord par le peuple à qui on la donne comme une violence qu'on lui fait. Le goût bourgeois résiste à l'esprit universel. Traduire un poète étranger, c'est accroître la poésie nationale; cet accroissement déplaît à ceux auxquels il profite. C'est du moins le commencement; le premier mouvement est la révolte [...] Quelle idée a-t-on de venir lui mêler dans le sang cette substance des autres peuples?“
5. For en detaljeret beskrivelse af traditionelle kinesiske detektivfortællinger, se Gimpel 2001a.
6. Begrebet stammer fra den første Holmes historie „A Study in Scarlet“ og udgør overskriften til det andet kapitel, se Doyle 1989:14.
7. Oversættelsen af Liangs artikel „Lun xiaoshuo yu qunzhi zhi guanxi“ (Forholdet mellem litteratur og styrelsen af folket) findes i Denton 1996:74-81.
8. Det kinesisk ord for 'traditionel' var et nyskabt begreb, som blev indført til Kina fra Japan, hvor man ved hjælp af klassiske kinesiske tegn prøvede at oversætte nye europæiske ord, se Liu 1995:302; 340.
9. Det skal ikke antydes, at dette var den første periode med kulturel oversættelse i Kina. Buddhismens ankomst i det sene Han-dynasti (206 f.Kr.-220 e.Kr), og jesuitternes ankomst i det 16. århundrede udløste omfattende oversættelsesprojekter. Disse transformative rum var imidlertid af en helt anden beskaffenhed end dem, som opstod fra sent i 1800-tallet. Mens jesuittermissionen og dens oversættelsesaktiviteter havde ringe indflydelse på kinesisk samfund og tankegang, fortsætter buddhismens indflydelse i nutiden ligesom den proces af global inklusion, som startede i det 19. århundrede. Buddhismen har imidlertid føjet til det nationale repertoire (sociale vaner, teksttradition, ordforråd, kunst og arkitektur) uden at destabilisere det eller forsøge at erstatte det.
10. Dengang omfattede videnskab ikke bare naturvidenskaben. Et af de første medlemmer af den kinesiske videnskabsforening var Chen Hengzhe (1893-1976), en ung kvinde, som læste historie i Amerika. Da hun tog tilbage til Kina i 1920, blev hun Kinas første kvindelige professor (i vestlig historie). Som højeste autoritet vedrørende Vestens udvikling skrev hun grundbøger for unge kinesere, hvori hun forsøgte at vise de grundlæggende historiske regler (naturregler), som var ansvarlige for Vestens fremskridt. Så kunne de unge på en nem måde lære, hvordan Kina kunne indhente Vesten eller formindske Vestens forspring (se Denise Gimpel *Bringing the Global to China*, Berlin: Max Planck Institute for the History of Science, 2008).
11. For en detaljeret gennemgang, se Chow (1960:85-116).
12. Dipesh Chakrabarty har beskrevet en tilsvarende situation for Indien, hvor de lokale intellektuelle var nødt til først at opgive deres egne diskursive traditioner, før de kunne føre Indien til en tilstand svarende til en global (universel gyldig) modernitet, se Chakrabarty (2000:4).
13. Inden da besøgte ekspeditioner og hvalfangere kysten af Vestgrønland, men uden at dette foranstaltede nogen gennemgribende revision af samfund og livsform – i hvert fald intet, der kan sammenlignes med kolonimagtens og missionens indtog.
14. Stadig ifølge Ole Korneliussens beskrivelse af sin farfars gengivelse (personlig kommunikation).



15. At overgangen fra eskimoisk tro til kristendom ikke gik uimodsagt for sig, fremgår tydeligt af indsamlingerne, ligesom en tilsvarende konflikt som den, der må have præget Vestgrønland i 1700-tallet, kan studeres helt op i vor tid i de sent koloniserede 'yderområder', Østgrønland og Thule.
16. Den første, *Sinnattuqaq*, „Drømmen“, var skrevet af den senere viceprovst for Nordgrønland, Mathias Storch (1883-1957), udgivet 1914, året efter i dansk oversættelse ved Knud Rasmussen under titlen *En grønlanders drøm*. Disse to første romaner er behandlet i Thisted 1990.
17. En periode, hvor *qivittoq'en* i øvrigt genopstod som en art frihedskæmper i form af selvmorderens stumme afvisning af det moderne danskstyrede samfund (se fx Thisted 1992a, 2002b, 2005).
18. I Thisted 2005a argumenteres for, at man for at forstå, hvad de grønlandske tekster egentlig handler om, må have kulturel indsigt nok til at forstå underteksterne, ligesom forskellige former for tricksterfigurer i høj grad er betydningsbærende (se Thisted 2005).
19. For en detaljeret beskrivelse af *hüzün*, se Pamuk 2007:99ff., kap.10, 11, *passim*.
20. Og som i øvrigt i sin kerne bygger på Vestens egen tradition for civilisations- og oplysningskritik (jf. Buruma & Margalit 2004).
21. Som ikke er nogen hvilken som helst fortælling. Der er tale om en episode fra Firdevisis *Shenname* [Dâh-nâme] fra omkring år 1000, det iranske epos, som kulturelt forbandt persisktalende folk spredt over et enormt geografisk område. For mere information, se *Kindlers Literatur Lexikon* (1982, bd. VI:8373-5).

## Litteratur

- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths & Helen Tiffin  
1989      The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures.  
London and New York: Routledge.
- Bassnett, Susan & André Lefevere  
1990      Proust's Grandmother and the Thousand and One Nights. The „Cultural Turn' in  
Translation Studies. I: Susan Bassnett & André Lefevere: Translation, History  
and Culture. Pp. 1-13. London: Pinter. (Genoptrykt af Casell, 1995).
- Bassnett, Susan  
1998      The Translation Turn in Cultural Studies. I: Susan Bassnett & André Lefevere  
(red.): Constructing Cultures. Essays on Literary Translation. Multilingual  
Matters. Pp. 123-40. Philadelphia, Toronto, Sidney, Johannesburg: Clevedon.
- Bassnett, Susan & Haris Trivedi  
1999      Introduction. Of Colonies, Cannibals and Vernaculars. I: Susan Bassnett &  
Harish Trivedi: Post-Colonial Translation. Theory and Practice. Pp. 1-18.  
London and New York: Routledge.
- Benjamin, Walter  
2002 [1923] The Task of the Translator. I: Lawrence Venuti (red.): The Translation Studies  
Reader. Pp. 75-85. New York and London: Routledge.
- Bhabha, Homi K.  
1994      The Location of Culture. London: Routledge.  
2001      Dialektal kosmopolitism. Glänta 3. 01. Pp. 16-26. Göteborg.

- Buruma, Ian & Avishai Margalit  
2004 Occidentalism. A Short Story of Anti-Westernism. New York: Atlanta Books.
- Carr, John Dickson  
1949 The Life of Sir Arthur Conan Doyle. London: John Murray.
- Chakrabarty, Dipesh  
2000 Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton: Princeton University Press.
- Chow Tse-tsung  
1960 The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dalrymple, William  
2006 The Last Mughal. The Fall of a Dynasty, Delhi, 1857. London: Bloomsbury.
- Denton, Kirk A. (red.)  
1996 Modern Chinese Literary Thought: Writings on Literature. Stanford: Stanford University Press.
- Doyle, Sir Arthur Conan  
1989 The Original Illustrated „Strand‘ Sherlock Holmes. Ware: Wordsworth Editions Ltd.
- Gimpel, Denise  
2001 Lost Voices of Modernity. A Chinese Popular Fiction Magazine in Context. Honolulu: University of Hawai‘i Press.  
2001a Neue Helden braucht das Land: Zur Rezeption der westlichen Detektivgeschichte in China zu Beginn des 20. Jahrhunderts. I: Denise Gimpel & Melanie Hanz: Cheng: In All Sincerity. Festschrift in Honour of Monika Übelhör. Pp. 149-64. Hamburg: Hamburger Sinologische Schriften.  
2008 Bringing the Global to China. Berlin: Max Planck Institute for the History of Science.
- Hugo, Victor  
1985 [1865] Préface de la Nouvelle Traduction des Œuvres de Shakespeare. I: Jean-Pierre Reynaud (red.): Victor Hugo Œuvres Complètes. Paris: Robert Laffont.
- Kindlers Literatur Lexikon  
1982 Weinheim: Zweiburgen Verlag.
- Larsen, Ingemai & Kirsten Thisted  
2005 Hvad er så postkolonialisme? Kritik 178:66-9.
- Liu, Lydia  
1995 Translingual Practice. Stanford: Stanford University Press.
- Lynge, Augo  
1989 [1931] Trehundrede år efter ... Oversat efter „ukiut 300ngornerat“ af Trine Graversen og Kirsten Thisted. Nuuk: Atuakkiorfik.
- Lynge, Kristoffer  
1978 [1938] kalátdlit oqalugtuait oqalualávilu. Nuuk: Det Grønlandske Forlag.
- Naipaul, V.S.  
1969 The Mimic Men. England, USA, Australien, Canada, New Zealand: Penguin Books.

- Pamuk, Orhan  
 2006 [2002] Sne. Roman. København: Lindhardt og Ringhof.  
 2007 [2003] Istanbul. Erindringer og byen. København: Lindhardt og Ringhof.
- Pratt, Mary Louise  
 1992 Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation. London and New York: Routledge.
- Rasmussen, Knud  
 1921-25 Myter og sagn fra Grønland I-III. København: Gyldendal Nordisk Forlag.
- Rink, H.J.  
 1859-65 kaladlit oqalluktualliait I-IV. Grønlandske Folkesagn. Trykt i Inspectoratets Bogtrykkeri af L:Møller, under Tilsyn af Hjælpe lærer R:Berthelsen. Nuuk.  
 1982 [1866-71] Eskimoiske eventyr og sagn. I-II. København: Rosenkilde og Bagger.
- Robertson, J.G. et al.  
 1970 A History of German Literature. Edinburgh and London: William Blackwood.
- Rushdie, Salman  
 1992 Fantasiens hjemlande. Essays og kritik 1981-1991. København: Samleren.
- Schram, Stuart S.  
 1992 Mao's Road to Power. Vol. I: Revolutionary Writings 1912-1949. Armonk: M.E. Sharpe.
- Snow, Edgar  
 1980 [1938] Red Star Over China. New York: Grove Press.
- Thisted, Kirsten  
 1990 Nationalfølelse og skriftsprog – en studie i de første grønlandske romaner. Danske Studier 90:109-29.  
 1992 Mundtlighed/skrift, en teoretisk indkredsning af „det grønlandske“ i grønlandsk litteratur. Grønlandsk kultur- og samfundsforskning 92:195-226.  
 1992a Suicide as an Interpretation of Modern Life. Minority Languages. The Scandinavian Experience. Pp. 141-52. Oslo: Nordic Language Secretariat.  
 1997 Dengang i de ikke rigtigt gamle dage. Grønlandsk fortælletradition som kilde til 1700-tallets kulturmøde. I: Digternes paryk – studier i 1700-tallet. Festskrift til Thomas Bredsdorff. S. 73-86. København: Museum Tusulanums Forlag.  
 1999 Således skriver jeg, Aron. Samlede fortællinger og illustrationer af Aron fra Kangeq I-II. Nuuk: Atuakkiorfik.  
 2002 Grønlandske fortællere. Nulevende fortællekunst i Grønland. København: Aschehoug.  
 2002a Teoretiske indfaldsvinkler til grønlandsk litteratur. Grønlandsk kultur- og samfundsforskning 2002:107-26.  
 2002b Som spæk og vand? Om forholdet mellem Danmark og Grønland set fra den grønlandske litteraturs synsvinkel. I: Satu Gröndahl (red.): Litteraturens gränsländ. Indvandar- och minoritetslitteratur i nordiskt perspektiv. S. 201-22. Uppsala: Centrum för Multietnisk Forskning.  
 2004 Peter Gundel. Dagbogsbreve til læge Jørgen Hvam 1923-1930. Tidsskriftet Grønland 3-4:81-128.  
 2005 Postkolonialisme i nordisk perspektiv: Relationen Danmark-Grønland. I: Henning Bech & Anne Scott Sørensen (red.): Kultur på kryds og tværs. S. 16-42. Århus: Klim.  
 2005a Efterskrift til den danske oversættelse af Otto Rosings roman Taseralik. Nuuk: Atuakkiorfik.



Young, J.C  
2003 Postcolonialism. A Very Short Introduction. Oxford and New York: Oxford University Press.

Vieira, Else Ribeiro Pires  
1999 Liberating Calibans: Readings of Antropofagia and Haroldo de Campos' Poetics of Transcreation. I: Susan Bassnett & Harish Trivedi: Post-Colonial Translation. Theory and Practice. Pp. 95-113. London and New York: Routledge.

Wang Zuoyue  
2002 Saving China Through Science: The Science Society of China, Scientific Nationalism, and Civil Society in Republican China. *Osiris* 17:291-322.

Øhrgaard, Per  
2006 Goethe og verdenslitteraturen. *Bogens Verden* 4:4-8.

## FESTTALER

### KIRSTEN HASTRUP 60 ÅR

*Den 20. februar 2008 blev professor Kirsten Hastrup, Institut for Antropologi, Københavns Universitet, 60 år. Dagen fejredes med flere festforelæsninger, overraskende optræden af Odin Teatret og champagne og små lækre vandbakkelser. Ud over af Kirsten Hastrup selv var der festtaler af professor Frans Gregersen, Danmarks Grundforskningsfonds Center for Sociolingvistiske Sprogforandringsstudier, og professor Susan Wright, DPU.*

*Tidsskriftet Antropologi har her glæden af at præsentere Kirsten Hastrups forelæsning samt en festlig prolog af og ved Cecilie Rubow.*


### PROLOG

ved Cecilie Rubow

Anledningen kender vi, Kirsten Hastrup. 60 år, det er i dag. Programmet er tre forelæsninger, kaffe, et glas og en kage. Og midt i det hele, en overraskelse. Her en kort prolog

Hovedpersonen er selvfølgelig Kirsten  
og det livsværk,  
der er i fuld gang med at blive skabt.  
En grand old lady  
der løber stærkt  
er i gang med at udfolde sit mellemværende  
sit engagement og sin særlige vilje til viden.

Vi kender mange Kirstener anno 2008.  
Kirsten som professor  
skribent og forfatter  
redaktør, arrangør og vejleder  
mentor, forelæser og underviser.  
Kirsten i råd, nævn, udvalg og styrelser.



Hende med de mange børn.  
Kirsten som malkepige, henne i fisken.  
Kirsten som Kirsten i Odin Teatrets teaterstykke.

Du sidder her i dag som ambassadør for antropologien  
for altid handler det om antropologi  
nye projekter, ansøgninger, nu især mere Grønland.  
Altid i bevægelse, følgende dit instinkt  
altid på vej frem efter en tanke, nye gangbare stier.

Når man går på jagt i det enorme forfatterskab,  
er der altid en Kirsten  
med næsen i sporet på tilsyneladende modsætninger  
i sproget  
landskabet, historien  
traditionen og videnskaben.  
Modsatninger, som skal nedsmeltes, mildnes, opblødes  
afgrunde, der skal krydses, brydes og svejses sammen.  
Det er altid de store kategorier, du angriber  
og nærmest blodtørstigt kaster dig over for at vise paradokserne  
de tredje positioner og de midlertidige sammenfald.

Bare for at tage et udvalg af, hvad antropologi handler om i det forfatterskab:  
Det handler om at forholde sig til kultur  
som både faktisk forhold og som analytisk begreb.  
Udspille dilemmaerne mellem deltagelse og observation.  
Afdække hvordan naturen er historiseret og historien naturaliseret.  
Nedbryde skellet mellem værdier og kendsgerninger  
og enheden mellem det ideelle og materielle.

Det handler også om  
at opdage pludselige tavsheder i den åbne tale.  
Vise midlertidige sammenfald mellem løgn og sandhed  
og åbenbarede ansigter bag skjulte masker.  
Mærke det ikke-fortales skjulte effekter  
og øjeblikkes ikke-tilfældighed.  
Lade intuitionen glide ind i rationaliteten og finde de steder,  
hvor myten bliver til historie.

Antropologi er at anerkende både forskelle og enheder  
at skræve hen over svælget mellem det særlige og det generelle

finde vejen in between  
de tredje positioner  
og at blive de tredje personer.

Det bliver ofte ret vildt,  
for det handler også om at se foreningen mellem stedet og bevægelsen. Begribe  
det udstrakte der presses sammen i tætheder.  
Ane samtidighed mellem den virkelige masse  
og de kortlivede elementer.  
Huske på vekselspillet mellem erindring og væren.  
Fatte at sandhedsidealener indebærer tvivl  
og at selv ensomhed, angst og eksil momentant kan blive  
forvandlet til hjemlighed og 'vi'.

Netop dér fornemmer man en vægtløshed  
en åndeløshed  
i både en kærlighed til dybe strukturer  
og flydende praksis,  
så modsætninger opløses,  
forgrunde og baggrunde forudsætter hinanden,  
periferier og centre svinger i bevægelser uden faste målestokke, tilbagevirkninger  
koblinger  
betydningsglidninger  
fleksibilitet i, ja, hvad?  
Et overraskende assortiment:  
Stendysser og gelænderkugler  
kvædemarmelade og huldrefolk  
linedansere, kelttere, tingsteder, hvaler  
og isbræer.

Kirsten skriver et sted,  
at antropologi er hendes 'eksistentielle grundlag'  
et andet sted, at hun har en „personlig tro på antropologiens værdi“  
og „at der vil altid være et kulturelt overskud“  
eller „et ubeslaglagt potentiale for forandring“.  
Det tror vi på.

*Da vi planlagde denne begivenhed, stod det hurtigt klart for os, at person og profession ikke kan adskilles, og at dagen skulle have et fagligt element. På vegne af Institut for Antropologi siger vi kort sagt: til lykke og lykke til.*







## FØDSELARENS MONOLOG

### ANTROPOLOG VED TIDENS RAND

#### Om Thule, tøvejr og tyrefægtning

KIRSTEN HASTRUP

Selv om jeg kun har fået tildelt 20 minutter at tale i, så vil jeg bruge det første af dem på en hjertelig tak til mine kære kolleger for at have arrangeret dagens program; det lettede mærkbart på vinterens tungsind, da de spurgte mig, om jeg ville have en fødselsdagsfest. En helt speciel tak til de to instruktører og koreografer, Cecilie Rubow og Kirsten Lauritsen, som har stået på pinde i ugevis for at få alt til at gå op.

Det er ofte sagt, at antropologien er en *moderne* videnskab. Den kunne først opstå, da man i Vesten definitivt havde lagt afstand til den del af verden, der ikke var kommet med på den moderne vogn – med industrialisering, markeds kræfter, borgerlig familie og ikke mindst videnskab. De, der blev efterladt i traditionen, var til gengæld præget af subsistensøkonomi, gavegivning, kvindeudveksling og magi. Da verden skulle deles, fik sociologerne tildelt den moderne verden, mens antropologerne fik lov at boltre sig bag spejlet hos de andre.

Denne Andethed var intellektuelt umådelig tiltrækkende, selv om det hurtigt viste sig, at den ikke var så adskilt fra Vesten som antaget. Som Lévi-Strauss skrev det i sin elegiske rejseberetning fra Sydamerika, *Tristes Tropiques*, fra 1955, så var det første, der mødte én i den nye verden, den gamle verdens snavs. Når jeg specielt nævner Lévi-Strauss, er det af to grunde. For det første bliver Lévi-Strauss 100 år i år, og det er i sig selv opmuntrende for én, der kun bliver 60. For det andet var det opdagelsen af Lévi-Strauss – først introduceret af min lærer Niels Fock – der fik mig til at se antropologien som et egentligt *intellektuelt* projekt. Der var sandelig mere end rejseberetninger fra fjerne kyster i den videnskab, som nu har holdt mig i ånde i mere end 40 år. Det var i øvrigt også takket være strukturalismen, jeg først mødte Frans Gregersen, som vi skal høre her om lidt, idet den drev mig mod en interesse for sprogvidenskab og derfor til forelæsninger på det institut, hvor man kom tættere til benet. Det måtte

man godt dengang, og det blev til et varigt venskab med én af de studerende, der allerede var der, nemlig Frans, som gør mig den ære at stille op i dag.

Senere var det også forholdet mellem sprog og samfund, der drev mig til Oxford, hvor Edwin Ardener arbejdede med det på ny og original vis. Én af de studerende, der allerede var der, var Sue Wright, som forbløffende nok endte i Danmark, og som ligeledes til min store glæde har sagt ja til at tale i dag. Det er en gave. Tusind tak til jer begge – og til Cecilie og Kirsten for at have fundet de helt rigtige festtalere.

Titlen på mit eget indlæg lover imidlertid andet end en gammel kones reminiscenser fra et langt liv med antropologien, og jeg skal derfor haste videre mod Thule med et stikord fra Knud Rasmussen, som indså, at „Vor Tid [er] til Handling og ikke til Kvindagtig Snakkesalighed!“. Er der noget at sige til, at jeg er gået i hans spor?

## Thule

Som de fleste vil vide, har jeg for nylig opdaget Thule. Absurditeten i denne sætning er just pointen. For det første er Thule for længst opdaget, kortlagt, forflyttet og desuden omdøbt, og jeg har egentlig ikke opdaget noget, som andre ikke allerede kender væsentligt bedre. Så hvorfor overhovedet tænke på ‘Thule’?

En grund er simpel eventyrlyst. Knud Rasmussen siger det et sted:

Rodfæstet dybt i vor Natur, dybt i enhver af os er Eventyrtrangen og vovemodets Aand. Raabet fra Vildmarken dirrer under alle vore Handlinger og gør Livet dybere og højere og ædlere.

Jeg er sikker paa, at de store Hændelser i Verden afhænger af den Eventyrlyst, som visse individer har, idet de griber Lejligheden, naar den byder sig.

Råbet fra vildmarken har altid drevet antropologer derhen, hvor de knap kunne kende sig selv, og selv om antropologer nu også kan finde på at studere Shakespeares teater (så har man hørt det med!), er der stadig tale om en kalden fra det endnu ukendte. Antropologien er ikke længere en arkæologi på de levende i randen af verden. Det er en videnskab midt i det hele. Men det ukendte er stadig på spil overalt, hvor erfaringen unddrager sig ordene, hvor handlingen udfordrer reglerne, og hvor fantasien skaber fortællinger, der modsætter sig simpel nyttetænkning – med andre ord der, hvor den til enhver tid (og på ethvert sted) gældende kanoniske forståelse af verden møder sin grænse.

Det var den grænse, Knud Rasmussen mødte, da han ‘opdagede’ de polar-eskimoer, der i virkeligheden allerede for længst var beskrevne og placerede. Og det var der, han placerede den klassiske opfattelse af Thule, som et mytologisk

sted på randen af verden. Ved at lokalisere det ukendte i noget så prosaisk som en handelsstation, der skulle handle skind for ekspeditioner, realiserede han en drøm. For os fører det til en erkendelse af, at al sand opdagelse består i en vekselvirkning mellem den viden, man har arvet, og den, man selv skaber fra sin egen plads i (forsknings)historien. Den gamle og den nye verden betinger hinanden.

‘Thule’ viser således, hvordan *grænsen* er det operative sted i en antropologi, som ikke alene opstod samtidig med det moderne samfund, men som i udgangspunktet var designet til at udforske dets kantede kontaktflader med steder og mennesker hinsides horisonten. Grænsen er ikke primært geografisk, men epistemologisk, og den befinder sig på kanten mellem det kendte og det ukendte – og den er både videnskabens og eventyrets sted.

Det er stadig det ukendtes kalden, der driver os til hver vores Thule og får hver nyankommen antropolog til at se sit eget Thule som nyt, uberørt – ukendt – samtidig med at kendte billeder og forgængeres beretninger får os til at føle, at vi endelig når frem til vores bestemmelse. ‘Opdagelsen’ er reel nok, fordi den antropologiske opgave netop består i at skabe sit eget samlede billede af en verden, der langtfra blot er fortalt, men hele tiden opstår for øjnene af én, mens mennesker handler, reflekterer og gradvist realiserer deres egen opfattelse af den.

Thule – som forestillet, opdaget, fortalt, genopdaget og genbrugt – illustrerer på den måde ét af de store spørgsmål i antropologien, nemlig spørgsmålet om *realisme*. Det er en anden grund til at tale om Thule – at det som både konkret og metaforisk sted bringer os på sporet af et grundlæggende videnskabeligt spørgsmål: Hvis samfundet opstår ‘nedefra’, gennem handling og tale, og således er emergent snarere end givet, hvori består da den realisme, antropologen trods alt må påberåbe sig, medmindre man simpelthen vil lave litteratur på de andre?


Det skal jeg lade hænge lidt her for at fortælle om tøvejret.

## Tøvejret

Tanken om Thule leder hurtigt videre til forestillinger om kulde og sne, og det får mig igen til at citere min helt, Knud Rasmussen, som siger:

Den, som ikke elsker Vinteren, har aldrig oplevet den.

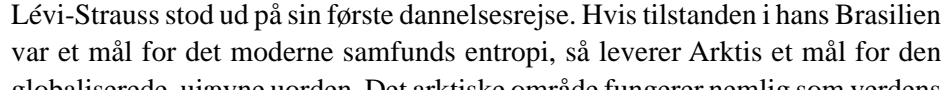
Ved Vinter forstår man ikke en Smule Sne, som smelter, før den endnu har faaet Jorden dækket; ikke en tynd Isskorpe, som lægger sig over Søerne bare for at Politiet kan slaa Plakater op om, at ‘Isen er usikker’; ikke bundløst Føre og klam Frosttaage, som gør Menneskene endnu mere kedsommelige, end de er fødte; ikke en Tid man slæber sig igennem, udelukkende i Haabet om en bedre Tid, der skal komme, i Længselen efter Foraaret, der skal komme med mere Lys og mere Varme.



Den, der kender Vinteren, ved, at det er en Aarstid, hvor man glemmer alle andre; og den, som i Sandhed har oplevet den, kan aldrig glemme den. Han kommer til at føle den i Slægt med det stærke i sig selv; og kommer han Syd paa, hvor man ikke ved noget af Vinter, vil han en skønne Dag slaa alle Hindringer over Ende og styrte Nord over; og han hviler ikke, før han er naaet op til Nordlysene og Fjældene, Sneen og den stærke Kulde.

Tilbage staar maaske en Skare Venner og ler ad den gale; men det er alle sammen Mennesker, som ikke aner hvad det er, de ler af.

Det er et stærkt billede af vinter, der træder frem her. Vinteren føles i slægt med det stærkeste i en selv. Der ligger her en længsel, ikke kun efter sne, men især efter den udfordring, det er at leve med den. Det drog Knud Rasmussen mod nord, ligesom det tiltrak mig selv. „Giv mig Vinter og Hunde – saa maa I for mig gerne beholde alt andet for jer selv, – Kvinderne med! –“ siger han et andet sted. Sådan kan man have det, når man overgiver sig til hundeslæden og lærer at nyde de hvislende lyde af vind og pisk, for slet ikke at tale om hundekuskens stilfærdige direction af hundene – som i øvrigt er mere forskellige, end man skulle tro!



Lige nu er problemet imidlertid netop det, at sneen smelter, og at klamme frost-tåger breder sig i Nord. I nutidens Thule møder man den moderne verdens snavs i form af global opvarmning. Det er eksponentielt værre, end da ungdommens Lévi-Strauss stod ud på sin første dannelsesrejse. Hvis tilstanden i hans Brasilien var et mål for det moderne samfunds entropi, så leverer Arktis et mål for den globaliserede, ujævne uorden. Det arktiske område fungerer nemlig som verdens kanarieugl i den globale opvarmnings sammenhæng. Det er her, den truende katastrofe først bliver bemærket. Den accelerer stadig, og for fangerne i Thule og andre steder betyder det, at livsvilkårene ændrer sig dramatisk fra år til år.

Igen må vi dog sige, at det har de i en vis forstand altid gjort, om end i forskellige takter til forskellige tider. Det har været en del af befolkningens bestemmelse, at den evindeligt har skullet tilpasse sig det uforudsigelige. Så hvad kan antropologen lære af tøjvejret netop nu – andet end at konstatere, at den er gal igen, men at der nu heldigvis findes dybfrost i butikkens indre, så ingen dør af sult, selv om sælfangsten indskrænkes, fordi isen uden for smelter? Hvad er den nye udfordring?

Den afgørende nyhed er *skalaen*, som nødvendiggør en bevidsthed om den globale forbindelse i tid og rum. I antropologien er det en af de store udfordringer at begribe denne forbindelses lokale nedslag og – omvendt – at vise, hvordan lokale reaktioner aldrig bare er passive tilpasninger, men aktive strategier for overlevelse og vished om, at der også skal være tid tilbage til børnenes børn. For en videnskab, der beskæftiger sig med hele verden, er netop denne globale forbindelse afgørende, selv om antropologiens metoder placerer den solidt i det lokale. Tøjvejret i Thule bliver på den måde udgangspunkt for ny indsigt i et alment historisk vilkår, nemlig den gensidige påvirkning mellem forhold i vidt forskellig skala.

Hvis Thule som sådan stiller os over for realismeprøbet, stiller tøvejret os over for et mindst lige så omfattende teoretisk problem, nemlig problemet om *entanglement*, eller sammenfiltrering, som vi endnu ikke har haft særligt held med at beskrive i antropologien. Det er kendt i kvantemekanikken, hvor det indebærer, at selv forhold, der udfolder sig helt forskellige steder, ikke kan adskilles, og at fænomenerne derfor ikke kan definitivt lokaliseres. Dette sammenfiltreringsproblem, som jeg hermed indskrives i antropologien, leder frem til nye spørgsmål om kausalitet, der ikke kan løses uden en ophævelse af distinktionen mellem det manifesterede og det begrebne. Med andre ord, det sætter realismeprøbet på en historisk prøve.

Det leder naturligt (!) frem til mit sidste afsnit – om tyrefægtning.


## Tyrefægtning

Det er ikke fordi, vi nu er på vej til Spanien. Vi er tværtimod på vej hjem til antropologien (igen, igen), nu med inspiration fra Michel Leiris. Leiris var en fransk surrealistisk poet, som i 1930'erne gennemgik en personlig krise – for derefter at blive antropolog! I 1939 udgav han en selvbiografi, som er bemærkelsesværdig klinisk og selvfordrende, og denne blev ved genudgivelsen i 1946 forsynet med et forord (af ham selv) om litteratur som tyrefægtning. Ikke mindst den selvbiografiske litteratur er drevet af en tyrefægters ønske om definitivt at udfordre sig selv. Leiris mente, at det var nødvendigt at udsætte sig for personlig risiko for at opnå det sublime.

Leiris sad bogstavelig talt midt i ruinerne efter Anden Verdenskrig (snarset igen!) og undrede sig, ja, nærmest væmmedes over folks skamløse tilbagefald til det almindelige liv, der nu igen kunne udspille sig i den lugubre kulisse. I ruinerne drømte Leiris om tyrens horn og indså, at han ikke kunne stille sig selv tilfreds med kun at være en *littérateur*. Tanken om matadoren, der transformerer den personlige fare til en anledning til sublim handling, greb ham.

Der er et ekko af dette i antropologien. Antropologen udsætter sig også for fare, og som tyrefægteren afslører han eller hun hele sin kunst når allermost truet – om ikke på sit liv, så dog i hvert fald på sin erkendelse af sig selv. Den antropologiske praksis kan ses som en form for tyrefægtning, hvor man udsætter sig for tyrens horn, alt imens man forsøger at bevare et overblik, huske sin teknik og vise det bedste, man kan. Drømmen om det sublime lever fortsat i en antropologi, hvis metode er så udpræget performativ.

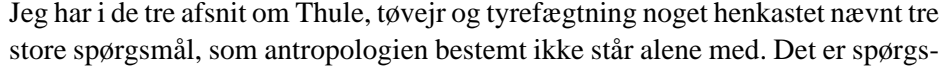
I denne arena findes et tredje grundvidenskabeligt problem, nemlig problemet om *måling*, som befinder sig i spændingsfeltet mellem den nødvendige formalisme i den *teoretiske* (narrative, for ikke at sige litterære) forståelse og den *eksperimentelle* virkelighed, som feltarbejdet udsætter os for.



Denne spænding er den evige røde klud i antropologien. Det er den, der får os op af stolen og ud i verden for at udskifte pennen med kården. Derud, hvor vi kun kan spidde virkeligheden ved at gå ind på dens rytme, og hvor vores egen elegance er en forudsætning for at opnå det sublime. Når tyren siden ligger ubevægelig i litteraturen, vil dommen over toreadoren afhænge af, om faren, inderligheden og ambitionen stadig er til at føle på. Den teoretiske fortælling er aldrig blot en repræsentation, som i den gamle realismeforestilling. Den er en *stillingtagen*, en performativ erkendelse på knivsæggen mellem de kendte begrebers målestok og dennes sammenbrud.

Tyrefægtningen som metafor for den antropologiske praksis viser således tilbage til vovemodet, der drev den polarforskning frem, som siden gav anledning til antropologiens opståen som fag i dette land. De friske tyre, der hele tiden erstatter de forgange, kalder os igen og igen ind i arenaen. Vi leder ikke længere efter hvide pletter, men svinger den røde klud, det altid er at søge en forståelse *mellem* erfaring og fortælling.

## Afslutning



Jeg har i de tre afsnit om Thule, tøjvej og tyrefægtning noget henkastet nævnt tre store spørgsmål, som antropologien bestemt ikke står alene med. Det er spørgsmålet om *realisme*, om *sammenfiltrering* og om *måling*. Disse store spørgsmål, mener jeg, har fået akut relevans i lyset af den globale forbindelse. Fra at være en moderne videnskab om traditionens efterladte er antropologien blevet en *nutidig* videnskab.

Pointen er ikke kun, at den finder sted her og nu og forsøger at sætte det endnu kun delvist forståede på begreb. Pointen er især, at den ved at give den globale forbindelse og de tre nævnte grundproblemer fornyet opmærksomhed kan bidrage til at foregribe en historie, som dermed måske kan blive mindre truende. Det er faktisk ikke fremtiden, der truer verden med mere tøjvej. Det er nutiden, fordi det er her og nu, fremtidens historie bliver til.

Som Macbeth måtte sande, er der somme tider alt for meget fremtid mast ind i nutiden, til at hver enkelt kan overskue dens potentiale. Derfor behøves en *nutidig* antropologisk bestræbelse på at begribe det sammenfiltrede øjeblik. Det er et grundvilkår i antropologien og i andre nutidige videnskaber at forske på historiens grænse. Det betyder faktisk også, at ingen står alene ved tidens rand – vi står der sammen.

Det er jeg glad for!

Tusind tak.

# ANMELDELSER

**Chahdortt Djavann: Kast sløret. København: Akademisk Forlag 2006. 48 sider. ISBN 87-500-3937-7. Pris: 99 kr.**

Et portræt af en pige, der kigger yndefuld, uskyldig og ærbar fra pamflettens omslag. Men tag ikke fejl af omslaget. Akademisk Forlag har med Chahdortt Djavanns (CD) 42 sider lange pamflet udgivet et sandt kampskrift, et udfald mod religionen islam, mere specifikt mod sløret, mod tilslørede kvinder og mindreårige og endelig også mod visse franske intellektuelle. Forlaget lancerer forfatteren som menneskeretsforkæmper. Det forekommer anmelderen, at det ikke er en kamp for menneskerettigheder, men en kamp mod islam. Men den kamp er hun for øvrigt ikke ene om. Blot i Danmark er der givet en række personer, som vil kunne anvende pjecen som støbte kugler i 'kampen mod islam'.

Nu ligger det vel i et kampskrifts natur, at man som læser hengiver sig til kampen på forfatterens præmisser, eller at man tager afstand fra kampen, dens indhold og form. Jeg må tilstå, at jeg har store vanskeligheder med såvel indhold som form. En anden læser vil måske tilslutte sig både indhold og fremstillingsform, hvilket ville resultere i en ganske anden anmeldelse.

Meget er set og hørt før. Angrebet på religionen islam, der per se anklages for at være kvindeundertrykkende, uden at der gøres et forsøg på at differentiere den historiske og samfundsmæssige kontekst, er en del af et politisk udfald mod islam og muslimer. Det samme gælder angrebet mod franske akademikere, et angreb, der uden større vanskelighed kan indskrives i en dansk kontekst. I den forstand indskrives kampskriftet eller pamfletten sig i den nyere tradition blandt modstandere af religionen islam. Pamflettens akademiske værdi ligger ikke i et overvældende udbud af kilder. Faktisk er der ikke én eneste litteraturhenvisning. Forfatterens berettigelse og hendes 'sandhedskriterium' er, at hun selv har båret slør i Iran, fra hun var 13 til hun var 23, så hun siger: „Jeg ved, hvad jeg taler om“

(s. 5), for „jeg har oplevet alle aspekter af den islamiske totalitarisme og det religiøse barbari“ (s. 18). Sådan lyder argumentet, der er vanskeligt at modsige for en person, som ikke er opvokset i Iran.

CD er sandhedsvidnet i modsætning til såvel franske intellektuelle som de iranere, der påkalder sig en lignende kategorisering. Om gruppen af franske akademikere siges det, at „disse oplyste hyklere“ (s. 9) „trygt“ kan læne sig tilbage i deres selvtilstrækkelighed og fortsætte deres „ophøjede gøremål“ (s. 9) fjernt fra en virkelighed, der udspiller sig i samfundet. Også iranske „såkaldte kultureksperter“ ligger lunt i svinget ifølge forfatteren: „Ved at fremstå som intellektuel og vidende vil det ikke være nogen sag for dig at finde et embede i USA ...“ (s. 33).

Forfatterens vrede er til at føle på. Pamfletten er holdt i en vrede, til tider svulstig tone, som jeg vil give nogle eksempler på. Inderlig bliver tonen imidlertid, når CD skriver om sin bekymring for demokratiet og for migranternes levevilkår i Frankrig. Her lægger hun op til tiltag, der skal ændre vilkårene for de nye borgere, herunder voksenundervisning. Der er behov for større opmærksomhed på indvandrernes problemer, mener CD og afslutter skriftet med en appel til „den sunde fornuft og til ansvarligheden“ (s. 45f.). Denne appel rettes bredt: til franske intellektuelle, til indvandrere fra muslimske lande, især kvinder og fædre, og til andre personer „fyldt med gode intentioner“. Alle bedes om „at lægge pres på regeringen“ for at forbyde slør i skolen, samtidig med at man imødegår problemerne med den tiltagende islamisering.

Forud for forfatterens bekymring for demokratiet og hendes afsluttende appel er siderne fyldt med udsagn om slørets betydning for mandens seksualitet. Den tilslørede pige bliver af samfundet og muslimer tillagt skyld for mandens begær: „Hun er legemliggørelse af skyld, fordi hun vækker mandens begær“ (s. 8). „Sløret minder den muslimske mand om et af de største tabuer i islam, kvindens krop. Det, man tildækker, kan ikke undgå at tiltrække sig andres blikke. Sløret fikserer mændenes seksuelle energi og opmærksomhed på dette skue, som i sagens natur tiltvinger sig al deres opmærksomhed. I de muslimske lande er det umuligt at overse mændenes insisterende og pågående blikke; agtpågivende, utilstedelige og beskidte blikke, der forsøger at se igennem sløret“ (s. 15).

Men ikke nok med det. Forestillingen om (pigens) seksualitet kobles sammen med moderen, den begærede kvinde, hvor sløret symboliserer den forbudte moder: „Den tilslørede moder, sløret, der bærer lugten af moderen. Den forbudte moder. Sløret, som moderen våger over. Denne sutteklud, som moderen aldrig overlader til sine drengebørn. Sløret bærer lugten af synd, lugten af den forbudte moder. Moderen er indbegrebet af begær og skyld, der er undertrykt af de nedarvede love. Billedet af den elskede og begærede moder er for den muslimske mand symboliseret i sløret, som om dette slør, der dækker moderens hår, omhyller



både hende og ham selv. Det er derfor, at de tilslørede kvinder i den grad tiltrækker sig de muslimske mænds opmærksomhed. Hendes tilsløring forbindes med den stærke, indre sammenhæng mellem moderen og sønnen, som næredes af lugten af moderens slør i den tidlige barndom, og som kaster en skygge af begær, skam og incest over den eftertragtede kvinde“ (s. 14f.).

Franske muslimske kvinder, som vælger at anvende sløret, beskrives og fortolkes på en lidt anden måde. „I deres holdninger finder man hos mange af dem en slags dobbelt perversitet. I Frankrig er det at bære slør ikke en måde at gøre sig anonym på, men snarere en måde at tiltrække sig andres blikke på – det er et udtryk for et ønske om at blive set. Det er en form for ekshibitionisme eller provokation“ (s. 21f.). Det er åbenbart ikke udelukkende på deres slør, at disse kvinder er genkendelige: „Man ser dem engang imellem på gaden eller i metroen. Man kan altid kende dem på lang afstand. Deres kropsholdning og deres blik udtrykker beslutsomhed grænsende til aggressivitet ...“ (s. 20).

Jeg har citeret en række af disse svulstigheder for at forberede (læs: advare) læseren på, hvad der gemmer sig bag omslagets yndefulde pigeportræt. Jeg havde store vanskeligheder ved at læse pjecen, endsige anmelde den. Men som sagt: Smag og behag er forskellig. Eksempelvis vil velfærdsministeren måske glæde sig over at få pjecen i hænde.

*Lotte Bøggild  
Ekstern lektor  
Roskilde Universitetscenter*


**Kiran Desai: Det tabte land. København: Aschehoug 2007. 429 sider. ISBN 978-87-11-31255-1 (hb). Pris: 279 kr.**

Kiran Desai, ung indisk forfatter, der bor i Amerika, men er opvokset i Indien, fik i 2006 Booker-prisen for sin anden roman *Det tabte land*. Til trods for den store ære syntes hun selv, at det var noget ironisk. „Jeg ville ikke have et flag rejst over den [bogen],“ siger hun, „fordi den handler netop om, hvordan dét ikke fører nogen steder hen, og så har Booker prisen netop et sådant flag hængende over sig: imperiets flag.“ Booker-prisen har rødder i firmaet Booker-McConnell, der blandt andet har tjent sine penge på sukkerindustrien i Guyana, med aner tilbage til slaveriet. Så hun har ret. Men samtidig er der en højere retfærdighed i, at hun har fået prisen. Hendes roman handler netop om det britiske imperiums fortsatte magt i en nutidig verden, hvor multikulturalisme er et smart modeord, der bringer tanker hen på jetsettere i en spændende verden af eksotisk forskellighed. Hendes roman punkterer denne forestilling, netop ved at demonstrere ikke blot eksilets ensomhed, men imperiets arv i form af en fortsat dragning mod imperiale centre (New York og London) og deres både økonomiske og intellektuelle magt.



Romanens to hovedpersoner, kokkens søn Biju og den pensionerede dommer, drager begge ud mod den forjættede vestlige verden og vender hjem igen til Indien. De er begge totalt fremmedgjorte og ensomme i deres eksil, men de vender hjem med vidt forskellige svar på det helvede, de har gennemgået. Dommeren tager som helt ung, stadig under imperiet, til England på et studiestipendium, og hans isolation i et racistisk England er så ekstrem, at hans sjæl tager skade, og alligevel vender han hjem fremmedgjort fra sin baggrund, som den i litteraturen velkendte anglofile inder, der stiler mod en (ofte parodieret) engelsk levestil og foragter alt indisk, i eksil i sit eget land. Figuren er måske nok velkendt, og ofte latterliggjort, men her er den indesluttet i en så isnende ensomhed og kulde, at latteren stivner. Dommeren, der er pensioneret, bor i et gammelt koloniale hus i Kalimpong, spiller skak med sig selv, elsker sin hund og skælder ud på sin kok. Verden interesserer ham ikke. Den emotionelle dybfrost er bedst beskrevet i forholdet mellem ham og den kvinde, han blev gift med, måneden inden han drog af sted, og som stadig var den traditionelle indiske hustru, da han mange år senere vendte hjem som den anglo-indiske prestigefyldte gentleman. Hans foragt udmøntede sig i en hævnagtig seksualitet, der slog over i vold. Både hans og konens emotionelle reaktioner er beskrevet på en måde, så man ikke blot forstår, men føler deres håbløse famlen i blinde efter noget, de ikke forstår, en enkelhed, der er blevet frataget dem i den kompleksitet, der her kun er negativ, fordi de ikke kan gennemskue den eller handle på den. Han sender hende tilbage til hendes familie, hvor hun føder en datter, lever et ydmygende liv som enlig kvinde, forsørget af familien, og ender med 'uheldigvis' at blive brændt ihjel ved et uheld i køkkenet. Anglofile fordomme og indisk tradition er en eksplosiv blanding!

Romanens anden hovedperson, kokkens søn Biju, lander som illegal immigrant i New York, hvor han lever af at arbejde i restauranter for næsten ingen løn og uden nogen rettigheder. Romanen tegner et broget og realistisk billede af New Yorks underverden, ikke den kriminelle, men de illegale og groft udnyttede indvandreres verden, en verden af etniske restauranter og cafeer med en flydende befolkning, der er på flugt fra myndighederne, arbejder 15 timer i døgnet og sover i restauranten, i Bijus tilfælde på et bord, indhyllet i en dug. Tilpasningsevne eller, med et forslidt ord, forandringsparathed, er nøglen til succes i denne forgård til Dantes helvede, og Biju har den ikke. Han er fast forankret i sin hinduistiske tradition, og et job i en steakrestaurant forstærker hans tro, ligesom hans foragt for sorte og mistro mod muslimer også forstærkes af det tvungne samarbejde med disse grupper. Han får en ven fra Zanzibar, som har de egenskaber, der skal til, for at få succes, som består af opnåelsen af Det Grønne Kort, legitimisering. Men selv denne beundring rykker ikke på Bijus mentale *mindset*. Han formår ikke forandringen, han vender hjem uden at vide, hvad de gader hedder, hvor han



har arbejdet, eller hvor New York egentlig ligger. Han leder efter det velkendte, som ikke udfordrer ham, og han modtages med åbne arme af kokken, hans far, til trods for at han vender tomhændet hjem fra Vestens slaraffenland.

Romanens indiske univers i det smukke Kalimpong omgivet af bjerge er befolket af en overklasse af anglofile indere og englændere i eksil, og deres samfund, uden for det indiske, beskrives ironisk/kærligt som en måde at leve på, der ofrer store dele af især den emotionelle side af livet for at opretholde en status, hvis centrum ligger mange tusind kilometer borte, i England. Centralt i denne del af fortællingen står en spirende kærlighedsaffære mellem dommerens barnebarn, der som forældreløs bor hos ham og opdrages af kokken, og hendes lokale fysiklærer, en ung student, der kommer til huset for at undervise hende. Den er beskrevet varmt og intenst, som en lille blomst i et ørkenlandskab, men samtidig med en indbygget viden om, at den er dømt til undergang. Og undergang bliver tekstens ironiske dobbeltbudskab. Det spinkle samfund af personer i indre eksil, der klynger sig til de bratte bjergsider beskrives først som imperiets og det multikulturelle samfunds ofre, og som læser lider og forstår man. Men dette mentale læserståsted bliver brat revet væk under ens fødder i den sidste del af bogen, hvor gorkhaernes nationale befrielsesfront (GNLF) starter et oprør i et forsøg på at løsrive området og skabe en selvstændig, nepalesisktalende gorkhastat. Forløbet er historisk korrekt og beskriver et oprør, der kulminerede i 1985-86 og blev afsluttet i 1988 med et kompromis efter gorkhaernes nederlag.

I romanen er denne kamp et dyk ned i et kaos, hvor al menneskelighed hører op, og hvor mord og tortur på tilfældige bliver dagsordenen, og overlevelse handler om at besidde våben eller kunne bestikke nogen, der gør. Symbolsk er det første, der splintres, den spirende kærlighedsaffære, da han bliver grebet af uafhængighedsbevægelsens kampiver og angiver dommeren som ejer af et våben, som de kan stjæle. Pludselig repræsenterer alle de skrøbelige og skæve individer, som vi har lært at kende, og hvis identitet hviler på lurfødder, et om ikke værdigt, så dog muligt liv, på baggrund af det totale sammenbrud. De er sat sammen af spyt, men de hænger sammen. Den medlidende læser mærker pludselig, at der er noget, der kan ødelægges i det øjeblik, hvor det trues og faktisk ødelægges. Migrationens og dermed multikulturalismens mange overlevelsesmodeller er i denne roman ikke succeshistorier, men de er mulige. Personerne er måske sårede, men de er levende og handlende sårede. På forunderlig måde bliver bogen livsbekræftende, samtidig med at den prikker hul i multikulturalismens eufori.


*Kirsten Holst Petersen  
Lektor i engelsk og på Kultur- og Sprogødestudier  
Roskilde Universitetscenter*

**Martha Sif Karrebæk (red.): Tosprogede børn i det danske samfund. En grundbog. København: Hans Reitzels Forlag 2006. 239 sider. ISBN 87-412-0360-7. Pris: 239 kr.**

Foruden indledningskapitlet består antologien af otte bidrag, der dækker et ganske bredt felt: sprogs betydning for tosprogede børn (J. Norman Jørgensen), minoriteter i Danmark (Thomas Gitz-Johansen), racisme og ligestilling (Christian Horst), et antropologisk blik på kulturmøder i børnehaven (Helle Bundgaard), tosprogede børns møde med den danske skole (Else Christensen), tosprogede børns opvækstvilkår og kompetenceudvikling (Marianne Skytte), forældresamarbejde mellem skole og forældre til tosprogede børn (Adnan Agacanoglu) og pædagogisk praksis i forhold til tosprogede børn (Anne Holmen).

Med bogen ønsker forfatterne at problematisere den politiske og offentlige anvendelse af betegnelsen 'tosprogede børn', der typisk signalerer etniske minoritetsbørn med rødder i den ikke-vestlige verden. Disse børn taler andre sprog end dansk, sprog, der ikke kan betegnes som 'prestigebærende' som fx engelsk. Bidragsyderne ønsker imidlertid at indføre nuancer i betegnelsen 'tosprogede børn', og de lægger vægt på en sprogfaglig definition af disse børn: Det er børn, som i det daglige møder og har brug for to eller flere sprog. Fokus er dog på etniske minoritetsbørn, hvis forældre er kommet til Danmark som flygtninge eller som arbejdsmigranter (samt som familiesammenførte) fra den ikke-vestlige verden. For de fleste af disse børn gælder det, at de bliver ført ind i det danske sprog og den danske kultur, når de starter i en institution som fx børnehaven. Mange af disse familier tilhører endvidere de socialt og økonomisk svageste grupper i landet. Ambitionen med bogen er dels at præsentere ekspertviden inden for forskningsfeltet 'tosprogede børn' og dels komme med nogle bud på teoretiseringer over disse børns livsvilkår og dagligdag. Man kan sige, at forfatterne ønsker at sætte børnene og deres liv ind i relevante kontekster for at kunne belyse deres komplekse børneliv, især i relation til de institutionelle rammer, som de færdes i.

Der gives en indføring i sprog som sådan og sproglig variation, herunder tosprogethed, og i debatter vedrørende tosprogethed (Jørgensen), og den pædagogiske håndtering af tosprogede børn inden for skolesystemet belyses blandt andet gennem refleksioner over sprogsyn og læringsmodeller, ligesom de måder, man behandler den sproglige mangfoldighed på i undervisningssystemet, problematiseres (Holmen). Et uundgåeligt tema i bogen er relationen mellem den etniske majoritet og de etniske minoriteter. Der argumenteres for, at en definition, der indebærer, at de grupper, der består af færrest mennesker, udgør en minoritet, er for enkel. Man må i sin definition også belyse magtforhold og gruppens samfundsmæssige indflydelse, ligesom man må se på de processer, som gør en gruppe til




en minoritet, dvs. på 'minoriseringsprocesser'. Positionen som enten minoritet eller majoritet er ikke givet på forhånd; snarere må man i hvert enkelt tilfælde udforske, hvordan personer og grupper både positionerer sig og bliver positioneret af andre og dermed udkrystalliseres som henholdsvis majoritet og minoritet (Gitz-Johansen). Begrebet 'racialisering' tages op i forbindelse med refleksioner omkring racisme og ligestilling (Horst), ligesom kulturbegrebet og multikulturalisme tages under kritisk behandling (Bundgaard). Resultater fra Socialforskningsinstituttets forløbsundersøgelse af tosprogede børn, som blev indledt i 1996, dokumenterer blandt andet, at disse børn i vid udstrækning reagerer på omstændigheder i deres liv på samme måder som etnisk danske børn (Christensen). En del af et barns opvækst og socialisering foregår i familiens skød, mens en anden del foregår i offentligt regi såsom daginstitutioner og skoler. Hvis man skal forstå tosprogede børns liv, er det dermed afgørende at se på blandt andet familiens socioøkonomiske forhold, og hvilke vilkår en familie har for denne socialisering (Skytte). Det er også vigtigt, at forældre til tosprogede børn inddrages i skole-forældre-samarbejdet, fx via forældremøder. Kommunikationsformen i sådanne møder er imidlertid yderst kulturspecifik og kræver både kulturelle og sproglige kompetencer. Langt fra alle forældre besidder disse kompetencer og færdigheder, hvilket udgør en alvorlig barriere for mange forældres deltagelse i forældre-skole-relationen. Der gives nogle praktiske bud på, hvordan disse barrierer kan mindskes (Agacanoglu).

Bogen henvender sig til en bred målgruppe, herunder mennesker, der i praksis arbejder med multikulturelle problemstillinger. Der er således tale om en indføring i tematikker vedrørende tosprogede børn i Danmark, herunder en præsentation af en række begreber og forståelsesrammer, der kan være nyttige for en større læserkreds i et stadig mere komplekst og mangfoldigt Danmark.

*Yvonne Mørck  
Lektor  
Institut for Samfund og Globalisering  
Roskilde Universitetscenter*


**Garbi Schmidt: Muslim i Danmark – muslim i verden. En analyse af muslimske ungdomsforeninger og muslimsk identitet i årene op til Muhammad-krisen. Studier av Interreligiösa relationer 37. Uppsala: Universitetstryckeriet 2007. 145 sider. ISSN 1396-1810. ISBN 978-87-7487-863-6. Pris: 160 kr.**

I skriftet „Etniske minoriteters indflydelseskanaler“, der udkom som led i den nationale magtudredning, konkluderede Ole Hammer og Inger Bruun, at de etniske minoriteters indflydelse på deres egne vilkår og den almindelige samfundsudvikling




er minimal (Hammer & Bruun 2000:10). Om det var korrekt dengang, skal vi lade være usagt, men islamolog Garbi Schmidt viser i hvert fald med sin seneste bog, at det ikke gælder længere. Schmidt, der er seniorforsker på SFI – Det Nationale Forskningscenter for Velfærd, giver med bogen *Muslim i Danmark – muslim i verden* indblik i, hvordan unge engagerede foreningsaktive muslimer med vidt forskellig etnisk baggrund forholder sig til deres religiøsitet og liv i det danske samfund. Et centralt omdrejningspunkt er, hvordan de foreningsaktive, mere eller mindre succesfuldt, evner at navigere mellem forventninger fra forældre, imamer, medier og myndigheder og er med til at sætte deres præg på den debat om islam og muslimer i det danske samfund, der har hærget det seneste årti.

I sin undersøgelse har Garbi Schmidt anvendt forskellige etnografiske metoder. Således er fremstillingen baseret på 18 interviews foretaget i 2001 og 2002, samt enkelte i 2005. Hovedparten af interviewene dateres til tiden just efter den skelsættende 11. september 2001. Desuden baseres fremstillingen på deltagerobservation under møder og arrangementer iværksat af de muslimske ungdomsforeninger samt på læsning og diskussion af relevante avisartikler, kronikker, læserbreve og internetsider, der enten er skrevet af eller om de unge muslimer, som Schmidts fremstilling kredser om.




Efter en indledende metode- og begrebsafklaring behandler forfatteren i fire afsnit tematikkerne identitet, foreninger, samfundsdebatten og transnationale forbindelser. Første afsnit diskuterer, hvad det indebærer at være muslim her i landet, blandt andet hvordan man i høj grad stilles til ansvar for sin religiøse baggrund. Fra børnehaven over folkeskolen til en eventuel ungdomsuddannelse oplever de unge at skulle stå til regnskab og beredvilligt forklare komplicerede teologiske spørgsmål over for velmenende såvel som skeptiske 'kulturkristne'. I denne subjektiveringsproces bliver man muslim, hvad enten man vil det eller ej. Ens identitet bliver et offentligt anliggende, som det påpeges (s. 37). Følgelig er det også på sin plads, at Schmidt bruger en del sider på at opsummere og perspektivere den evindelige (og noget enerverende) tørklædedebat.

I andet afsnit om de muslimske ungdomsforeninger optegner Schmidt konturerne af det omskiftelige landskab, som muslimske ungdomsforeninger har udgjort det sidste årti. Der gives en behørig introduktion til eksisterende og nedlagte foreninger som FASM (Foreningen Af Studerende Muslimer), MUNIDA (Muslimske Unge i Danmark), Milli Görüs, Hizb ut-Tahrir, Minhaj ul-Qurans ungdomsafdelinger MYL (Muslim Youth League) og WYL (Womens Youth League), Forum for Kritiske Muslimer, MID (Muslimer i Dialog), DFC (Danske Forenede Cybermuslimer), MLO (Muslimernes Landsorganisation) samt Muslimernes Fællesråd. Styrken ved fremstillingen er, at forfatteren går dybere ind i nogle af de mange uoverensstemmelser, der faktisk har været og fortsat er mellem de pågældende



foreninger, når det gælder religiøse fortolkninger, samt hvordan de hver især ser deres rolle og opgave i forhold til det omgivende samfund. Disse uoverensstemmelser giver Schmidt et menneskeligt ansigt ved blandt andet at gå tæt på biografi og religiøst ståsted hos to af miljøets centrale figurer, Fatih Alev og Sherin Khankan.

Det følgende afsnit koncentrerer sig om den samfundsdebat, som aktive danske muslimer på én gang er del af, men samtidig også omdrejningspunkt for (det er jo 'dem', der tales om). I forsøg på at overskride fasttømrede dikotomier mellem majoritet og minoritet eller 'os' og 'dem' lægger Schmidt snittet anderledes. Ved at optegne fire positioner i samfundsdebatten, de henholdsvis islam-skeptiske, islam-inkluderende, ideologisk anti-islamiske og ideologiske islamister, sigter forfatteren mod en optik, der kan overskride dikotomierne. Det lykkes imidlertid kun delvist.



Via citater fra debatten sættes de islam-skeptiske og de islam-inkluderende op mod hinanden. I begge lejre er debattørerne, ifølge forfatteren, kendetegnet ved at være veluddannede, politisk aktive, ofte involveret i humanistiske eller samfundsfaglige forskningsmiljøer og generelt engagerede i den offentlige debat. De to positioner divergerer imidlertid i deres syn på islam og på, hvorvidt denne religion er forenelig med det danske samfund og demokrati. Det andet oppositionspar udgøres af henholdsvis den ideologiske anti-islam og den ideologiske islamisme. Dette er en konfrontation mellem nationalkristne synspunkter, blandt andet repræsenteret ved Dansk Folkeparti, over for anti-vestlig retorik, som den formuleres af blandt andet Hizb ut-Tharir-sympatisører. Ret interessant finder forfatteren, at de to sidstnævnte ekstreme positioner er påfaldende ens i deres retoriske figurer og forestillingsunivers (s. 114).

Så vidt fungerer Schmidts opdeling. Problemet er imidlertid, at de unge aktive foreningsmedlemmer, som hendes bog primært omhandler, er svære at passe ind, idet muslimer primært er repræsenteret som yderligtgående ideologiske fundamentalister. Der er således hverken levnet plads til hovedparten af de foreningsaktive unge eller for den sags skyld til flertallet af de mere end 200.000 muslimer i Danmark, for hvem religion spiller en lille eller slet ingen rolle i deres hverdag. Garbi Schmidts rekonfigurering af samfundsdebatten bliver derfor overvejende til en debat om debatten om 'de andre' – selv om hendes ambition var en anden.

I det sidste afsnit diskuterer Schmidt de transnationale relationer, som hendes unge samtalepartnere (informanter) måtte have. Det er her, man som læser forventer at nå frem til den „Muhammad-krise“, der er nævnt i bogens undertitel. Ens forventninger skuffes imidlertid, da denne lokale og globale begivenhed blot omtales på de sidste to sider. Man kunne have ønsket, at den lovende optakt fra de forudgående kapitler var blevet fulgt til dørs af en mere tilbunds gående diskussion af

krisen og af foreningernes forskellige roller og positioner i forløbet, der fulgte, men det har der altså ikke været tid eller plads til i denne ombæring.

Det skurrer dog i øjne og ører på en 'islam-inkluderende' forsker som undertegnede, når Schmidt konsekvent anvender betegnelsen „Muhammad-krisen“. Var hun vendt tilbage til de respektive foreninger og aktive muslimer, der medvirker i hendes undersøgelse, ville de givet, mere eller mindre samstemmende, have forklaret, at der på ingen måde var tale om en krise vedrørende islams ufejlbarlige profet Muhammad, men alene en krise afledt af nogle karikaturer i en avis. Det ville følgelig have været i hendes informanternes ånd at betegne det som 'karikatur-krisen'.




Samlet er bogen et relevant bidrag til forskningen i islam, muslimske miljøer og deres mangeartede fremtrædelsesformer i Danmark. Fremstillingen er dog begrænset af sin metode, idet det nu en gang er de aktive velformulerede religiøse talshvinder og -mænd, der primært fokuseres på og som kommer til orde. Det kunne have været interessant at høre mere om de aktiviteter og diskussioner, der udspiller sig blandt menige medlemmer af foreningerne, når de ikke er i offentlighedens søgelys. Som forfatteren selv påpeger, er der mere at komme efter: „Vi ser islam i de offentlige rum, som vi selv færdes i. Men bag ved disse er der rum, som vi kender langt mindre til, og som vi kan være forundrede over findes“ (s. 49). En fremtidig opgave for forskere, heriblandt antropologer, bliver at studere og analysere disse mere private rum, som vi må antage findes, men som vi endnu ikke har set særligt mange beskrivelser fra. For de, der tager handsken op og kaster sig ud i denne type projekter, er Garbi Schmidts bog et rigtig godt sted at danne sig et overblik over, hvad der rører sig i feltet af islamfortolkninger og muslimske foreninger i Danmark.

*Mikkel Rytter  
Ph.d.-stipendiat  
Institut for Antropologi  
Københavns Universitet*



## **DR2 Temaaften den 1. 9. 2007 om Tranquebar**

Man skulle egentlig være taknemmelig, når de gamle danske koloniale tropebesiddelser overhovedet bliver omtalt, for i lange perioder har de været forbigået i tavshed, hvilket er blevet begrundet med deres ringe betydning for den nationale selvudvikling. Med tv-serien „Slavernes Slægt“, og Nationalmuseets udstilling „På sporet af Congo“ er der imidlertid opstået en interesse for de glemte koloni-eventyr. En hel aften på DR2 giver god plads til at komme omkring det udvalgte emne med nuanceringer og kritisk refleksion, hvis man vælger den vej.





På temaaftenen om Tranquebar var selve programfladen meget logisk inddelt efter den række af engagementer, som danskere er involveret i. Der var en afdeling, der talte om restaurering af de gamle bygninger fra kolonitiden, en anden, der talte om, hvilket samfund disse restaureringsprojekter egentlig foregik i, og endelig fik man rundet tsunamien og dens frygtelige konsekvenser for lokal-samfundet. Anskuer man temaaftenen fra en lidt anden vinkel, kan man se udsendelsen som et geografisk forankret udtryk for Danmark i verden. Her var billeder og tekstuddrag fra den danske kolonitid i Tranquebar, hvilket er med til at vise den lange, om end også stærkt afbrudte, fortælling om Danmark og vores imperiale fortid. Endelig var her de arketyperiske moderne kontaktflader mellem Danmark og det, som i ikke helt så gamle dage hed Den Tredje Verden.



Formidlingen blev varetaget af den rejsende, som er vor tids arketyperiske kontaktperson til Den Tredje Verden. At Vagn, der tidligere har lavet rejseprogrammer, var den rejsende, blev understreget af den underlægningsmusik, som i hvert fald ledte mine tanker hen på rejseprogramserien „Pilot Guides“, der vel næppe kan siges at være kendt for sine dybsindigheder. Tværtimod synes underlægningsmusikken tilkoblet hurtige klip at understrege den rejsendes rastløse søgen efter nye oplevelser og underligt nok sjældent glæden ved at være ankommet. Den rejsende repræsenterede i Tranquebar-udsendelsen seernes formodede nysgerrighed i forhold til et stykke svunden tropisk danmarkshistorie samt en indføring i de nuværende dansk-lokalindiske kontaktflader, som var ganske mange. De omfattede flere projekter udsprunget fra Nationalmuseet, en flok glade amatører, der havde stiftet „Foreningen Trankebar“ til sikringen af Danmarks minde i Tranquebar, en antropologisk kulegravning af den lokale befolkning samt en outsourcet dansk virksomhed, Bestseller, der har valgt at identificere sig selv med et socialt engagement. På denne vis rummede udsendelsen trods sin irriterende overfladiske stil potentialet til at blive et interessant udgangspunkt for at grave i den danske relation med Tranquebar.

Projektlederen fra Bestseller repræsenterede den mest ærligt selvreflekterede tilgang til engagementet i Tranquebar med sin klare udmelding om, at hans aktiviteter var udtryk for et ønske om at bidrage til at udjævne de skævheder, som globaliseringen medfører. Det kan naturligvis stadig indvendes, at en hurtig måde at gøre det på ville være at hæve lønningerne. Men uden at forlade denne centrale pointe var der i hans afdæmpede kritiske selvrefleksion en bevidst og udtrykt anerkendelse af egen deltagelse i globaliseringsprocesser, der ikke lader sig tvinge ned i den trætte neoliberale skabelon om markedets velsignelser. Med engagementet i sociale aktiviteter uden for virksomhedens arbejdsområde demonstreres jo med al ønskelig tydelighed, at det ikke er selve produktionsvirksomheden i sig selv, der garanterer den ønskede sociale fremgang.

Mindst lige så interessant var det imidlertid, at han var den eneste deltager i programmet, der udøvede nogen som helst form for nuanceret tilgang til sin egen deltagelse i genopdyrkelsen af de gamle koloniale forbindelser. Måske blev alle ikke spurgt, (omvendt insisterede de så heller ikke på at få det med), men de, der blev spurgt, meget spagfærdigt i de døende minutter af udsendelsen, om de egentlig ikke var deltagere i et nykolonialt projekt, havde meget svært ved at forholde sig til dette spørgsmål. Fra Nationalmuseet lød svaret, at man selvfølgelig tog indernes ønsker meget alvorligt og betragtede dem som ligeværdige partnere. Men alene der, hvor Nationalmuseet rejser ud med nogle midler, som der ikke står forbedrede sanitære forhold på, eller hvad man nu måtte ønske, men derimod restaurering af gamle kolonibygninger, er der en forudsætningskævhed, som man godt kunne forvente, at Nationalmuseets repræsentant kunne forholde sig mere kritisk til.

Lettest og billigst er det selvfølgelig at udlevere Tranquebargruppen, en selvbestaltet restaureringsgruppe, der fandt det helt OK at stå og afsynge fædrelands-sange, mens Dannebrog nok en gang gik til tops over Dansborg. Det koblet sammen med, at man bad lokale flytte deres hjem fra kolonikirkegården, hvor de havde slået sig ned, så man kunne genrejse muren rundt om kirkegården og restaurere gravstenene, gav et meget skidt billede af den danske evne til kritisk selvrefleksion, selv i forhold til et relativt lille, fjernliggende – både geografisk og historisk – kolonieventyr. Dette viser måske netop, at selvforståelsen i forhold til den historiske arv som kolonimagt ikke nødvendigvis får bedre betingelser, når kolonierne ikke var så omfattende. Og det er interessant, fordi det præcist har været et bærende argument for blandt andet danske historikere, at den danske kolonihistorie relativt begrænsede omfang ikke skabte de samme problemer for dansk selvforståelse, som den gjorde for større europæiske imperier. Her stod portugisernes, englændernes og franskmændenes evner til at komme sig over deres imperiale storhedstid i vejen for deres egen accept af rollen som sekundationer i den nye verdensorden. I denne optik er der heller ingen plads til at spørge, hvilken rolle fortsatte 'rigsindskevne' tidligere kolonier, som helt klart identificerer sig selv som ikke-ligeværdige samarbejdspartnere i et rigsfællesskab, spiller i forhold til den nationale selvforståelse.

*Lars Jensen  
Lektor  
Kultur- og Sprogødestudier  
Roskilde Universitetscenter*

**Det Ethiske Råd & Det Dyreetiske Råd: Mand eller mus? Ethiske aspekter ved kimæreforskningen. Redegørelse. 2007. 160 sider. ISBN 87-91112-67-6 (pb). Pris: 50 kr.**

Kimærer er blandingsvæsener, som indeholder celler fra flere forskellige organismer. I snæver forstand er kimærer væsener, som både er dyr og menneske. Redegørelsen for forskningen på kimæreamrådet er derfor resultatet af et samarbejde mellem Det Ethiske Råd og Det Dyreetiske Råd. Redegørelsen opridser kimæreforskningens udvikling (kapitel 2), præsenterer lovgivningen på området (kapitel 3) og gennemgår derefter hovedargumenterne i den etiske debat (kapitel 4). Endelig fremlægges på fire sider i kapitel 5 rådernes anbefalinger til regering og folketing.

Rådene anbefaler at fortsætte forbuddet mod frembringelse af væsener, som ikke kan placeres i *enten* kategorien dyr *eller* i kategorien menneske. Dyr og mennesker er underlagt to forskellige lovkomplekser, som favoriserer mennesket. Mange vilde dyr kan jages, og mange husdyr kan slagtes. Dyr kan også lovligt påføres sygdomme i forskningsøjemed. Den juridiske grænse mellem dyr og mennesker er i princippet skarp. Ingen dyr, hverken nu eller i fremtiden, kan indlemmes i det lovkompleks, som vedrører mennesket. Dette på trods af at dyr af mange mennesker rangeres på en sociozoologisk skala, hvor nogle dyr placeres nærmere mennesket end andre dyr. Selv sådanne dyr, siger rådene, bør ikke kunne krydse grænsen og blive omfattet af det lovkompleks, som mennesket er omfattet af, uanset om det enkelte menneskeindivid er dyrene mentalt og fysisk overlegen eller ej.

For at opretholde denne grænse er det således forbudt at sætte blandingsvæsener mellem dyr og menneske i verden, hvorimod det ikke er forbudt at skabe levende blandingsvæsener mellem forskellige dyrearter. Allerede i 1984 blev der skabt og født en fåreged, en blanding mellem et får og en ged. Inden for planteavl er der skabt mange hybrider.

Den juridisk klare grænse mellem dyr og menneske trues imidlertid af moderne kimæreforskning, og rådene opfordrer derfor til en opstramning af lovgivningen på området. Det er fx nu muligt at overføre humane embryonale eller neurale stamceller til et dyrefosters hjerne. Ligeledes kan man overføre menneskelige kønsceller til levende dyr eller til dyrefostre. Sådanne dyr med menneskelige kønsceller vil muligvis kunne formere sig. Det vil også kunne komme på tale at opsætte et menneskeligt embryo i en dyrelivmoder, om end dette næppe er sket indtil videre (s. 119), ligesom det måske vil blive muligt at opsætte et dyreembryon i en kvindelig rugemors livmoder. Rådene mener, at lovgiverne bør revidere den eksisterende lovgivning, så den bedre tager højde for sådanne nye teknikker. Ja,

rådene mener ligefrem, at tiden er inde til en samlet revision af lovgivningen på hele området.

Nogle rådsmedlemmer føler sig utrygge ved kimæreforskningen som helhed og ønsker den stoppet, men de er dog villige til at lade lovgiverne arbejde videre på sagen. Som jeg læser rapporten, har de skeptiske rådsmedlemmer lange udsigter med at få forskningen stoppet, ikke mindst fordi forskningen bringer håb om nye behandlingsmetoder for alvorlige sygdomme. For eksempel kan stamcelleforskning måske føre til, at menneskelige organer kan produceres ved hjælp af dyr i forskellige livsstadier og dermed afhjælpe den globale mangel på donororganer.


Kapitel 4 i redegørelsen placerer diskussionen i en bredere samfundsvidenskabelig sammenhæng. Udgangspunktet er, at mennesker umiddelbart føler afsky og væmmelse ved blandingsvæsener. Bevidst hybridisering ses af mange som et farligt udslag af menneskelig hybris og et brud på naturens orden. Redegørelsen anfører her Mary Douglas' påstand om, at sociale tabuer er baseret på klassifikationssystemer, der fastlægger mentale rammer for, hvad man kan og ikke kan. Selv om et tabus nytte ikke altid er klar, kan det, antydes det på funktionalistisk vis, være værd at værne om. På den anden side falder mange tabuer for tidens tand. For eksempel er tabuet mod at indsætte hjerteklapper fra grise i mennesker under nedbrydning. Tabuer er ikke, og bør heller ikke være, ukrænelige, synes redegørelsen at konkludere. Mary Douglas' bog *Purity and Danger* er fra 1966. Hun døde i 2007. Redegørelsen bør af antropologer læses som en opfordring til at genoptage studiet af tabuer i lyset af nyere kimæreforskning. Emnet ser ud til at gå en lys fremtid i møde.

*Stig Toft Madsen*  
*Seniorforsker*

*NIAS – Nordisk Institut for Asienstudier*


**Højrup, Thomas & Klaus Bolving (red.): Velfærdssamfund – velfærdstatens forsvarsform? København: Museum Tusulanums Forlag 2007. 479 sider. Illus. ISBN 978-87-635-0471-3 (hb). Pris: 325 kr.**

Som titlen til bogen antyder, undersøger forfatterne i *Velfærdssamfund – velfærdstatens forsvarsform?*, hvorvidt man kan anskue fx det danske velfærdssamfund som nationalstaten Danmarks forsvarsform. Bogen peger på, at selv om militær magt historisk har været set som den afgørende måde, hvorpå stater har søgt international anerkendelse, så er der en række andre områder, som er lige så afgørende – hvis ikke mere afgørende – for opretholdelsen af statens suverænitæt. Forfatterne argumenterer for, at den interne organisering af staten, vores livsformer, produktionsmåder og karakteren af vores samfundsinstitutioner



i sig selv er en måde at opnå international anerkendelse på. I dette perspektiv er organiseringen af velfærdsstaten tæt knyttet til behovet for international anerkendelse og forsvaret af den suveræne viljeudøvelse. Bogen spørger således om, „i hvilken udstrækning det er muligt og teoretisk nødvendigt at forstå den indre samfundsudvikling som betinget af kampen for at blive eller forblive anerkendt i statssystemets ydre miljø – og vice versa“ (s. 15). Samfundsudviklingen i fx Danmark antages således at hænge uløseligt sammen med kampen for at forblive internationalt anerkendt.

Forfatterne – Thomas Højrup, Lars Bo Kaspersen, Bo Lidegaard, Helene Rasmussen, Marie Sandberg, Dorte Andersen, Klaus Schriewer og Søren Christensen – undersøger med forskellige udgangspunkter, hvordan velfærdsstatmodellen giver nogle særlige vilkår for denne særegne statstypes suverænitetssarbejde. Bogen er bygget op om syv kapitler, som alle stiller skarpt på suverænitetssarbejdet (med særlig opmærksomhed på den danske kulturhistorie) i en række forskellige perspektiver. Der anvendes således både et filosofisk (kapitel 1), politologisk (kapitel 2), historisk (kapitel 3) og europæisk (kapitlerne 4 og 5) perspektiv. Inden bogens afslutningskapitel diskuteres to andre velfærdsmodeller – Spaniens og Singapores (kapitel 6 og 7) – med fokus på, hvordan disse velfærdssamfund adskiller sig fra det danske.



Set i sammenhæng med Thomas Højrup's tidligere værker kan bogen læses som et forsøg på at vise, hvordan livsformer og kulturkampe er indskrevet i en international kamp om anerkendelse og overlevelse. Ved at indoptage Højrup's begreb om den „livsformsorganiserede velfærdsstat“ (36ff.) ledes opmærksomheden både mod den lokale kamp mellem forskellige livsformer, der altid udspilles – dvs. at velfærdsideologier pr. automatik universaliserer (og dermed undertrykker andre livsformer) – og mod, at denne proces er uløseligt sammenkædet med andre nationalstaters kampe om anerkendelse internationalt.

I bogen fokuserer forfatterne dog primært på, hvordan karakteren af det internationale samfund (ideologi og magt) påvirker organiseringen af velfærdsstaten, og ikke så meget på, hvordan ideen om staten eller globalisering i sig selv udfordres eller skabes i denne anerkendelseskamp. For eksempel stiller forfatterne ikke spørgsmål til, hvordan dansk, spansk, europæisk eller singaporeansk velfærdspolitik er med til at skabe en bestemt forståelse af 'globalisering'. På linje med den realistiske tradition inden for international politik og historisk sociologi fremstår magtbalancepolitik og national overlevelse i de fleste kapitler som kendetegnende for det internationale system (eller hvad der i citatet ovenfor kaldes „statssystemets ydre miljø“). De skandinaviske landes suverænitetssarbejde har fx under Den Kolde Krig været spændt ud mellem amerikansk globaliseringspolitik på den ene side og sovjetisk planøkonomi på den anden. Så hvis man skal analysere den

skandinaviske velfærdsmodel, skal opmærksomheden ikke kun rettes mod økonomiske og politiske forhold nationalt (og internationalt), men også mod forskellige internationalt dominerende ideologier.

Bogen rejser en væsentlig debat og viser meget overbevisende, hvordan velfærdsstatens identitet, livsformer og indenrigspolitik skal forstås i sammenhæng med den internationale politiske udvikling. Det er dog langt fra uproblematisk at kalde velfærdsstaten „en forsvarsform“, da der i denne benævnelse ligger en antagelse om, at velfærdspolitik (suverænitetsarbejdet) også er sikkerheds- og udenrigspolitik. For eksempel skriver Søren Christensen og Thomas Højrup i bogens konklusion, at statsministerens bevægelse fra ‘minimalstatsliberalisme’ til ‘folkelig liberalisme’ ikke alene var et forsøg på at erobre midten i dansk politik, men „i lige så høj grad [handlede] om en strategisk kursændring begrundet i statssystemets ændrede vilkår“ (s. 431). Spørgsmålet om velfærdsstatens indretning skal således, ifølge disse to forfattere, primært forstås ud fra en betragtning om ændringer i statssystemet (anerkendelseskampen). Normativt set er dette et meget problematisk argument. Ved at gøre udformningen af velfærdsstaten til et spørgsmål om overlevelse eller international anerkendelse og ved at argumentere for, at den såkaldte politiske kursændring var en ‘nødvendighed’, medvirker forfatterne til at gøre velfærdspolitik til noget, som ikke har ‘almindelig’ politisk karakter og dermed ikke er underlagt den almindelige demokratiske debat.

Denne forståelse af velfærdspolitik som forsvarspolitik betyder, at bogen kommer til at antage en næsten reduktionistisk forståelse af politik og politiske muligheder. Havde Anders Fogh virkelig ikke andre muligheder? Ved at argumentere for at de velfærdspolitiske muligheder er indskrevet i en udenrigspolitisk kamp om anerkendelse, kommer bogen til indirekte og måske endda utilsigtet at legitimere Anders Fogh Rasmussens velfærdspolitiske handlinger. Spørgsmålet er bare, om den danske velfærdspolitiske organisering ikke have set blot en smule anderledes ud, hvis fx Poul Nyrup eller Helle Thorning-Schmidt havde været ved roret.

Der er ingen tvivl om, at bogen er et væsentligt bidrag til diskussionen af den danske velfærdsstat, ikke mindst med hensyn til, hvordan vi skal forstå netop velfærdssamfundets organisering og dets økonomiske, politiske og *kulturelle* placering. Der er dog heller ingen tvivl om, at forfatterne – og dette punkt er måske særligt rettet til redaktørerne – stiller til tider overordentlig store krav til deres læser. Bogen er lang – og til tider også for lang – og man kunne godt have ønsket sig en strammere redigering, så kapitler på op imod 100 sider var blevet væsentligt forkortet.

Det er en ambitiøs bog, da man som læser både introduceres til den danske nationalstat anskuet i et historiefilosofisk perspektiv (fx 50 siders diskussion af blandt andet Kant, Hegel og Marx), til „Danmark i verden“ set fra et politologisk


perspektiv, til historisk forankrede diskussioner af det danske suverænitetarbejde og velfærdsudvikling fra 1. Verdenskrig og frem til i dag, til Europas dannelse og udvikling og til diskussioner af divergerende velfærdsmodeller i henholdsvis Spanien og Singapore. Denne ambitiøse bredde, hvad angår relevante tematikker (og den kompleksitet, som i øvrigt kendetegner de mange delanalyser i kapitlerne), er både bogens styrke og svaghed. Styrken er, at man let kan forestille sig, at kapitler – eller dele af kapitler – kan virke yderst inspirerende i især undervisningssituationer (og blandt personer med særlig interesse for analyse af det danske velfærdssamfund). Svagheden er, at det er svært at forestille sig, at ret mange læsere kan overkomme at læse bogen fra A til Z, da teksten ikke kun er lang, men også til tider så kompakt, at den kræver usædvanligt meget af læseren.

*Nanna Mik-Meyer  
Ph.d. og forsker ved Socialforskningsinstituttet  
Karen Lund Petersen  
Ph.d.-stipendiat ved Institut for Statskundskab  
Københavns Universitet*

**Jens Skovholm: Et spørgsmål om kultur? Rundt om mødet mellem den professionelle og etniske minoriteter. København: Dansk Flygtningehjælp 2005. 223 sider. ISBN 87-7710-438-2. Pris ikke oplyst.**

Dansk Flygtningehjælps lille bog henvender sig primært til det segment, forfatteren/redaktøren kalder 'de professionelle', dvs. den skare af mennesker i det offentlige system, sagsbehandlere, skolelærere, pædagoger, sundhedsarbejdere og mange flere, som i deres daglige arbejde har at gøre med flygtninge, indvandrere og andre med ikke-dansk baggrund. Bogen sætter spørgsmålet om kulturforståelse og kultur på dagsordenen – ikke for at undersøge kultur, men for at fortælle om de erfaringer, som 'professionelle' har gjort sig med kultur eller rettere, med opfattelser af, hvad 'kultur' er for noget, og hvad kultur kan betyde. Bogen viser, at det i de professionelles relation med de etniske minoriteter ikke så meget handler om 'de Andres' kultur, men i høj grad om 'den egne' og her ikke mindst den særligt danske kultur, som fx afspejles i den lovgivning, de professionelle skal administrere efter, og i den offentlige og politiske diskurs, der er med til at forme deres ageren i forhold til de etniske minoriteter. Der står en redaktionsgruppe bag udgivelsen, bestående af fire personer, som var ansat i Dansk Flygtningehjælp på tidspunktet for udarbejdelsen af teksten. En af dem, Jens Skovholm, har stået for udformningen af hovedparten af kapitlerne, med undtagelse af to af dem.

Bogens budskab er overordnet, at det i den professionelles arbejde er vigtigt at medtænke kultur, men det er helt vitalt at være klar over, at 'kultur' ikke er




nogen frugtbar optik at forstå 'de andre' igennem, og at en overdreven fokus på kultur og kulturelle forskelle snarere udgør en barriere for kommunikation end det modsatte. Bogen rummer syv meget forskellige kapitler, hvoraf kun ét, kapitel 2, er af teoretisk tilsnit; her introduceres og diskuteres kulturbegrebet og andre begreber relateret til multikulturalisme og interkulturel kommunikation. De øvrige kapitler baseres på en serie interviews med professionelle og på analyser af disse samt opsummerende overvejelser over betydningen af den art institutionelle og politiske rammer, som det professionelle arbejde omkring integration af etniske minoriteter foregår under. Bogen sidste kapitel udgøres af en annoteret oversigt over forskningsinstitutioner, videnscentre, organisationer, biblioteker, internetportaler m.v. samt litteratur, som belyser de problemstillinger, bogen tager op.

Bogen igennem advares der, ikke overraskende, mod at benytte det såkaldt klassiske kulturbegreb som afsæt for forklaring på de etniske minoriteters komplekse situation i det multikulturelle samfund (s. 19). Det leder nemlig alt for nemt til enstrengede forklaringer og oprindelighedstilskrivninger, som „i virkeligheden er et udtryk for den etniske danskers skematiske forestilling om den etniske anden“ (ibid.). 'Kultur' må snarere ses som en dynamisk størrelse, der „kun kan indfanges i øjebliksstudier af hverdagslivets fænomener“, hedder det (s. 20) med kultursociolog Iben Jensens arbejder med interkulturel kommunikation in mente. Hertil kommer det forhold, at parterne i et såkaldt 'kulturmøde' sjældent er lige. Den ene part er i reglen både repræsentant for og hørende til majoritetssamfundet, som er den part, der besidder definitionsmagten over for den anden part, minoriteten. Hvis den stærke part i denne relation får held til at definere situationen alene ud fra egen forståelse af den, kan der være meget kort til en faktisk konflikt-situation.

En overdreven 'kulturalisering' af den interetniske relation kan meget nemt komme til at blokere for erkendelse af magtrelationen og andre relevante perspektiver, og hermed bliver det mere vanskeligt at finde en balance mellem fx kravet om lighed og retten til at være forskellig. Det er hyppigt konteksten for en interkulturel relation og ikke kulturforskellen i sig selv, som afgør, om kulturel forskel bliver noget vigtigt i situationen – en pointe, som hentes hjem via blandt andet Hylland Eriksens publikationer på feltet. Der opregnes fire forskellige idealtypiske opfattelser af multikulturalisme i et forsøg på at ruste de professionelle til bedre at kunne identificere de politiske dagsordener, der gemmer sig bag de mangeartede offentlige diskurser om danskhed og fremmedhed og danskernes relationer til etniske minoriteter. De professionelle har brug for at kunne orientere sig i de forvirrende krydsfelter, hvor de fra mange sider bombarderes med bud på, hvordan disse relationer bør håndteres. Undertiden pålægges de endog at forvalte på måder, som strider mod deres tillærte fagligheder og fornemmelser for, hvad der





kunne være hensigtsmæssig praksis (s. 120-1). Problemet er blandt andet, at der er forskellig interesser og opfattelser knyttet til diskurserne om integration af indvandrere og flygtninge, og selv om diskurserne umiddelbart kan forekomme tilforladelige, så kan nogle af dem få ganske uheldige konsekvenser, når de føres ud i livet. Her kan det være vigtigt, at de professionelle er motiveret for at fastholde de faglige og etiske principper, som er del af deres faglighed, og ikke lader sig forvirre af at blive stillet over for problemstillinger, der er knyttet til forskellige kulturelt betingede syn på individers rettigheder, valgmuligheder og frihed (s. 29). Pointen er, at kommunikationen på tværs af kulturer må være dialogisk, kontekstbundet og aktørorienteret, funderet i et komplekst kulturbegreb (s. 33).

Interviewmaterialet viser i øvrigt, at de professionelle kun i ringe grad formår at reflektere over deres egne kulturelle selvforståelser i forhold til deres grundlæggende fagligheder. Det kan blive problematisk, i og med at de professionelle ikke blot skal gøre det gode og vurdere, hvad der er hensigtsmæssigt inden for givne rammer; de skal også ofte kontrollere og sanktionere. I den proces og i de skøn, de professionelle udøver undervejs, ligger nødvendigvis en god del tavs, ikke-ekspliciteret, kulturelt betinget viden (s. 128). Denne viden spiller ind på en række rutinemæssige kategoriseringsprocesser, som man nok bliver nødt til at stille spørgsmålstejn ved, når etniske minoriteter er involveret. Kommunikationen kan gå helt galt, hvis man ikke gør det. Dertil kommer problemerne med at tackle en modsætning, som er indbygget i velfærdssystemet, mellem et syn på individet som del af det sociale fællesskab og som én, der samtidig foretager autonome valg. Staten ses som en instans, der skal fremme fællesskabet og samtidig sikre individets autonomi. En udbredt tilbøjelighed til at forveksle det fælles med en kulturelt defineret danskhed giver en uheldig kombination, der skaber forventninger om, at flygtninge og indvandrere skal tilegne sig denne danskhed som forudsætning for at kunne blive del af fællesskabet. I dette regi bliver anden kultur end dansk nemt set som en barriere for integration, og autonomiprincippet får tendens til at forsvinde ud af syne.

Forfatteren forklarer kort og klart, hvordan modsætningen mellem fællesskabets krav og individets autonomi i den politiske filosofi ses som et spørgsmål om kommunitarisme over for liberalisme. Historisk set er de to principper knyttet til udviklingen af forskellige statstyper – og i den forstand er spørgsmålet om integration og etniske minoriteter en afledning af en diskussion af nationalstaten. Ideen om danskhed er dybt forbundet med det kommunitariske princip, forstærket af udviklingen af velfærdsstaten. De professionelle fagligheder ses generelt at være knyttet til samme princip. På den baggrund konkluderer bogen, at der kan være brug for en nærmere analyse af de professionelle fagligheders tilknytning til det nationale med kritiske granskninger af fagenes selvforståelser. En sådan faglig

selvransagelse i antropologien resulterede som bekendt i en kritik af det klassiske kulturbegreb og en præcisering af det dynamiske ditto for nogle år siden (s. 146). Derudover er der for de professionelles vedkommende brug for at tilegne sig en åben kommunikationsstrategi i mødet med 'de fremmede'.

Her er primært tale om en debatbog, og som sådan fungerer den fint. Set fra antropologiens vinkel er bogen interessant som dokumentation af en systematisk erfaringsopsamling og -bearbejdelse omkring det officielle/professionelle Danmarks forhold til etniske minoriteter. Bogen er et fint eksempel på en kobling mellem forskning og det praktiske arbejde med et problemfelt, hvor koblingen kan blive frugtbar begge veje.

*Hanne Veber*




*Ph.d. et mag.scient.*

*Afdeling for Indianske Sprog og Kulturer  
Institut for Regionale og Tværkulturelle Studier  
Københavns Universitet*


**Vibeke Steffen (red.): Sundhedens veje. Grundbog i sundhedsantropologi. København: Hans Reitzels Forlag 2007. 280 sider. Illus. ISBN 978-87-412-5020-5 (pb). Pris: 298 kr.**

„Hvor er det godt, at nogen har skrevet sådan en bog“, tænke jeg, da jeg modtog et eksemplar af den endnu trykvåde bog fra Hans Reitzels Forlag. Som underviser på et sundhedsvidenskabeligt fakultet har jeg ofte stået med problemet at skulle anskueliggøre sundhedsantropologi på en lettilgængelig måde uden at give køb på kompleksitet og kontekstualisering af såvel tænkning som genstandsfelt inden for denne gren af antropologien. Da jeg derefter blev opfordret til at anmelde bogen i *Tidsskriftet Antropologi*, sagde jeg med glæde ja og begyndte fuld af forventning at læse bogen.

Bogen er inddelt i ni kapitler, hvor de otte første alle indeholder ordet 'veje' i titlen og spiller på denne metafor i teksten i større eller mindre grad, og med større eller mindre held. Disse første otte kapitler har alle to forfattere og præsenterer forskellige temaer under titler som „Livets veje“, „Veje til forståelse“, „Terapeutiske veje“ etc. Forfatterne er forskere ansat ved antropologi og etnografi i henholdsvis København og Århus, og alle har forsket i sundhedsproblemstillinger i ind- eller udland og har erfaring med undervisning i sundhedsantropologi, ikke mindst på den masteruddannelse i sundhedsantropologi, som de to institutioner sammen udbyder. Det sidste kapitel er skrevet af Vibeke Steffen, som har redigeret bogen, og dette kapitel skal under titlen „Sundhedsantropologi i Danmark“ give en form for perspektivering af bogens pointer i relation til danske forhold.




I det indledende kapitel, af Hanne Overgaard Mogensen og Susan Reynolds Whyte, præciseres det, at bogen er „rettet mod antropologistuderende, der ønsker at specialisere sig i sundhedsantropologi, og mod folk med sundhedsfaglig eller anden baggrund, der er interesserede i at få nogle redskaber, de kan bruge til at forholde sig til deres daglige arbejde på nye måder“ (s. 9). Der gives en kortfattet introduktion til sundhedsantropologi som en udløber af almen antropologi og med et metodefællesskab med den almene antropologi i såvel generering som analyse af data. Det fremhæves, at antropologer adskiller sig fra andre slags forskere ved at have opgivet objektiv observation og deltage som subjekter i feltet, hvor de deler dagligdag med de mennesker, de studerer. Det komparative perspektiv fremhæves desuden som en væsentlig del af den analytiske proces for antropologer, som efter endt feltarbejde indgår dialog med andre antropologer, der har studeret andre mennesker og problemstillinger andre steder i verden og derved, hævder forfatterne, „opnår vi det komparative blik, der gør det muligt at bevæge sig fra vores egen specifikke erfaring til en generel forståelse af menneskelig færden og gøre. Analytiske begreber – udviklet gennem komparation og brugt til yderligere komparation – er redskaber, der hjælper os med at træde et skridt tilbage og gøre indlevelse og deltagelse til generel forståelse“ (s. 15).




Selv om dette kapitel efter min mening er et af de mere vellykkede kapitler i bogen, viser ovenstående citater et af bogens hovedproblemer: at den er skrevet til *alle og ingen* og derfor ikke formår at finde et gangbart fokus, som kan bære den (og læseren) igennem. For hvis læseren er antropologistuderende, er det næppe nødvendigt (eller relevant) med en kortfattet og simplificeret introduktion til antropologisk metode, og hvis læseren er en person med „sundhedsfaglig eller anden baggrund“ formår en sådan kort introduktion næppe at give redskaber, der kan bruges til at forholde sig til det daglige arbejde på nye måder. Endvidere må jeg, som en antropolog, der er udvandret til et andet fakultet og et tværfagligt forskningsmiljø (der både indbefatter antropologer, sundhedsfagligt uddannede behandlere, læger, filosoffer, psykologer, teologer og mange andre fagligheder), stille spørgsmål ved den antropologiske forestilling om, at komparation er et særkende ved antropologien. Her i vores blandede flok, sammenligner vi alle vore data med andre forskeres data, og der opstår for os alle nye analytiske indsigter gennem denne komparation. Komparation er næppe et antropologisk særkende, men synes snarere at være et særkende ved videnskabelige og teoriudviklende processer.

Problemet med manglende fokus på målgruppe er desværre ikke det eneste fokuseringsproblem i denne bog. Intentionen er at formidle nogle redskaber til læseren gennem præsentation af forskellige empiriske eksempler, teorier og analytiske begreber og gennem en demonstration af samspillet mellem teori og empiri.



Ingen af delene lykkes til fulde. Enkelte kapitler fungerer rimeligt godt i denne sammenhæng. Det gælder fx kapitlet „Afveje – om normalitet og afvigelse“, hvor Vibeke Steffen og Mette Meldgaard i en stadig kredsen om Robert Murphys selvbiografiske bog om oplevelser med en stadigt mere invaliderende sygdom og Erving Goffmans stigmabegreb giver en god introduktion til det komplekse samspil mellem individ og socialt miljø i tilfælde af afvigelser fra normen. Undervejs krydres med andre etnografiske eksempler, blandt andet fra Steffens eget studie af Anonyme Alkoholikere. Kapitlet bidrager dog ikke med noget, som man ikke kan få i Murphys egen bog, der i øvrigt – ifølge min erfaring – fungerer fint i situationer, hvor man ønsker at introducere til sundhedsantropologisk tænkning. Et andet kapitel, som fungerer godt, er „Sundhedssystemets veje“ af Bjarke Paarup og Lotte Meinert. De tager afsæt i Arthur Kleinmans klassiske bog om sundhedssystemet i Taiwan og hans efterhånden meget brugte skelnen mellem en professionel, en alternativ og en folkelig sektor i et sundhedssystem. På overbevisende vis demonstrerer de, at også i Danmark finder vi en mangfoldighed af terapeutiske tilbud og muligheder, og at de danske forhold set i et større perspektiv virker lige så forskelligartede og eksotiske som de taiwanske. Dette kapitel fungerer på én gang som en god introduktion til nogle grundbegreber og som en anskueliggørelse af, hvordan man kan bruge disse begreber til at forstå det hjemlige sundhedssystem i et nyt perspektiv.


Desværre fungerer den udbredte jonglering med forskellige empiriske fund og tentative teoretiske rammer ikke i alle kapitler. Som læser mister man undervejs fornemmelsen for, hvad det er for en historie, der er ved at blive fortalt, og føler sig til tider hensat til en form for freakshow i akademisk forklædning. Jeg har således i flere kapitler måttet vende tilbage til kapitlets titel og resumé for at blive mindet om, hvad det egentlig var, dette kapitel skulle handle om. Jeg var også flere gange usikker på, om forfatterne bevægede sig på et analytisk eller et empirisk niveau i deres brug af begreber, og om de var ved at introducere til et sæt af analytiske begreber eller til et særligt empirisk felt. I en positiv fortolkning kan dette ses som en demonstration af samspillet mellem empiri og teori, hvor det ene befrugter det andet, men jeg vil hævde, at især kapitlerne „Livets veje“ og „Naturens kulturelle veje“ ikke fungerer efter hensigten og burde være blevet redigeret med hårdere hånd. I disse kapitler bliver jeg slet og ret usikker på intentioner og begrundelser for valg af empiriske eksempler og analytiske begreber, samt hvorfor man har valgt at fremhæve netop disse forfattere og ikke andre. Jeg har desuden gennem stort set alle kapitler befundet mig i en stadig undren over, hvorfor netop disse begreber og forfattere trækkes frem (internationalt anerkendte antropologer, der har været stærkt betydningsfulde for feltets udvikling, i uskøn blanding med (tilfældige?) danske ph.d.-studerende), og en undren over, hvad der får bogens



forfattere til at glide sømløst mellem teori og empiri med den følge, at de flere steder glemmer at anskueliggøre, at det, de præsenterer, er et særligt stykke empiri set i en særlig optik og et udtryk for verdens sande forfatning.

Alt i alt må jeg konkludere, at jeg ikke vil bruge denne bog til undervisning. Den stiller sig efter min mening mellem et antal stole, hvor redaktør (og forfattere) burde have valgt et klarere ståsted. Resultatet er en bog, der mest kendetegnes ved det, den ikke er: Den er ikke en introduktion til den teoretiske debat og udvikling inden for forskellige hjørner af sundhedsantropologien (som fx Johnson og Sargents introduktion til medicinsk antropologi). Den er ikke et resultat af et ekspliciteret ønske om at vise antropologiens belysning af sundhedsproblematikker med en særlig vinkel (som fx Hans Baers introduktion til sundhedsantropologi anskuet i et politisk-økonomisk perspektiv). Den er ikke engang en samling af kapitler med præsentation af den efterhånden omfattende og ganske gode sundhedsantropologiske forskning, der bedrives af antropologer fra København og Århus (og Odense). Gad vide, om den overhovedet er en god idé?

*Helle Johannessen  
Professor, mag.scient., ph.d.  
Institut for Sundhedstjenesteforskning  
Syddansk Universitet*



## Redaktionen har modtaget

BUNDGAARD, HELLE & EVA GULLØV: Forskel og fællesskab. Minoritetsbørn i daginstitution. København: Hans Reitzels Forlag 2008. 222 sider. ISBN 978-87-412-5149-3 (pb). Pris: 225 kr.

DEN JYSKE HISTORIKER 117-118. Rusland efter Sovjet. Nye Rammer – nye skel. Januar 2008. 206 sider. Illus. ISBN: 978-87-91261-17-6. ISSN 0109-9280. Pris: 250 kr.

EASTMOND, MARITA & LISA ÅKESSON (red.): Globale familjer. Transnationell migration och släktskap. Gidlunds förlag 2007. 319 sider. ISBN 978-91-7844-743-5 (Pb). Pris ikke oplyst.

FAIRCLOUGH, NORMAN: Kritisk diskursanalyse. En tekstsamling. København: Hans Reitzels Forlag 2008. 204 sider. ISBN 978-87-412-5165-3 (pb). Pris: 225 kr.

JENSEN, TINA GUDRUN & KATE ØSTERGAARD: Nye muslimer i Danmark. Møder og omvendelser. Højbjerg: Forlaget Univers 2007. 227 sider. Illus. ISBN 978-87-91668-17-3 (pb). Pris: 249 kr.

JØRGENSEN, CARSTEN RENÉ: Identitet. Psykologiske og kulturanalytiske perspektiver. København: Hans Reitzels Forlag 2008. 289 sider. ISBN 978-87-412-5151-6 (hb). Pris: 325 kr.

SJØRSLEV, INGER (red.): Scener for samvær. Ritualer, performance og socialitet. Århus: Aarhus Universitetsforlag 2007. 220 sider. Illus. ISBN 978-87-7934-3627 (pb). Pris: 298 kr.

# FORFATTERLISTE

**Kirsten Hvenegård-Lassen**, ph.d. i minoritetsstudier, adjunkt ved Kultur- og Sprogødestudier, Roskilde Universitetscenter.

**Katrine Schepelern Johansen** er ph.d. i antropologi fra Institut for Antropologi, Københavns Universitet, i 2006 på en afhandling om transkulturel psykiatri. Hun er ansat som forsker på et ambulatorium for psykisk syge stofmisbrugere og forsker i behandlingen af denne patientgruppe.

**Anita Holm Riis**, cand.mag. og ph.d. i religionsvidenskab og filosofi. Ekstern lektor ved Kultur- og Sprogødestudier, Roskilde Universitetscenter. Hun har undervist i blandt andet videnskabsteori, etik og filosofi med kulturmøde og dets forudsætninger som et gennemgående tema. Hun har også lavet efteruddannelse for sygeplejersker i psykiatrien både i Danmark og i Norge.

**Jakob Egholm Feldt**, ph.d., adjunkt ved Center for Mellemøststudier, SDU. Cand.mag. i hebraisk sprog og jødisk kultur og BA i moderne historie og samfundsanalyse fra Københavns Universitet.

**Hanne Veber** er ph.d. og mag.scient. i antropologi fra Københavns Universitet. Feltarbejder i peruansk Amazonas 1985-87, 2004, 2005. Projektkoordinator ved Afdelingen for Indianske Sprog og Kulturer, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet. Arbejder p.t. med udgivelsen af en serie biografiske fortællinger fra indianske ledere i Amazonas.

**Louise Tranekjær** er cand.mag. i psykologi og ph.d.-studerende ved Kultur- og Sprogødestudier, Roskilde Universitetscenter. Hendes forskning er en del af forskningsprojektet „Læring og integration“, som er støttet af Humanistisk Forskningsråd, og udgør et samarbejde mellem Syddansk Universitet, Danmarks Pædagogiske Universitet og Roskilde Universitetscenter.

**Karen Risager**, dr.phil., professor i Kultur- og Sprogødestudier, Institut for Kultur og Identitet, Roskilde Universitetscenter. Forskning i området mellem sociolingvistik, antropologi og pædagogik. Har blandt andet skrevet bøgerne *Language*

*and Culture: Global Flows and Local Complexity* (Multilingual Matters 2006) og *Language and Culture Pedagogy: From a National to a Transnational Paradigm* (Multilingual Matters 2007).

**Una Canger**, ph.d., lektor emeritus og leder af Afdelingen for Indianske Sprog og Kulturer, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet. Ekspert i aztekernes sprog, nawatl.

**Lisanne Wilken**, mag.scient., dr.phil. er lektor i Europastudier ved Afdeling for Europastudier på Århus Universitet. I de seneste 10 år har hun beskæftiget sig med kulturelle implikationer af integrationsprocesserne i Europa og har blandt andet skrevet bogen *Enhed i mangfoldighed – eurovisioner og minoriteter* (2001). Lisanne Wilken har været aktivt involveret i opbygningen af de internationale uddannelser ved Institut for Historie og Områdestudier ved Århus Universitet og har bidraget til udviklingen af pædagogiske metoder, som gør mangfoldighed til en ressource.




**Heidi Bojsen**, ph.d., er adjunkt ved Kultur- og Sprogødestudier og Fransk på Roskilde Universitetscenter. Hun har publiceret om repræsentation af kulturmøder i fransksproget litteratur fra Caribien og Vestafrika i talrige artikler, hvor samspillet med europæiske traditioner og forestillinger ofte står centralt. Hun har desuden forsket og publiceret om kulturmøder i en dansk sammenhæng. I en orlovsperiode fra RUC (2007-2009) arbejder hun med international rekruttering, dokumentation og uddannelse i den private sektor for at få indsigt i, hvordan kulturfaglige metoder kan anvendes her.

**Denise Gimpel**, ph.d., M.A. i kinesisk og japansk. Lektor ved Asienafdeling, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet. Har blandt andet forsket i kinesisk litteratur, idéhistorie, kønsforestillinger og kulturmødet Kina/Vesten i kinesisk og europæisk litteratur og historie.

**Kirsten Thisted**, ph.d., cand.mag. et art i nordisk litteratur og eskimologi. Lektor ved Afdeling for Minoritetsstudier, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet. Har blandt andet forsket i mundtlig kultur og skrift, dansk kolonihistorie og kulturmødet Grønland/Danmark i grønlandsk og dansk litteratur.

**Cecilie Rubow**, ph.d. og mag.art., adjunkt ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet. Siden 1992 har hun arbejdet med ritualer, tro, identitet og





autoritet på baggrund af feltarbejder i det danske folkekirkelige felt. Hendes aktuelle forskningsinteresser omfatter social ontologi og kristendom i Polynesien, samt bredere analytiske problemstillinger om antropologiens historie i Stillehavet med hensyn til komparation og kulturkritik.

**Kirsten Hastrup**, dr.phil. og dr.scient.soc., professor i antropologi ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet. Hun har arbejdet med historisk antropologi, teorihistorie, erkendelsesteori, forskningshistorie, teaterantropologi, menneskerettigheder, forholdet mellem samfund og natur. Hendes nyeste forskning drejer om den danske antropologis begyndelse med Knud Rasmussens Thuleekspeditioner i første del af det 20. århundrede.






# ENGLISH SUMMARIES

## **Kirsten Hvenegård-Lassen: Drinking Apple-Tea: On the Management of Cultural Differences in Institutions**

The title of this article, “Drinking Apple Tea”, refers to the account of a social worker visiting the family of his drug-addicted client. While the visit proceeds in silence, the social worker finds his own frustration rising: “We just sit there and drink apple tea. What am I doing here?” This story points to the fact that cultural differences are difficult to manage within the institutions of the Danish welfare state, since they tend to fall outside the scope of established universal categorizations and norms that form the basis for institutional practices. On the basis of an understanding of cultural encounters that emphasize the creativity of human agency, as well as the institutional fixation of hegemonic norms, the article discusses specific encounters involving majority institutions and ethnic minorities in Denmark. The analysis focuses on the ways cultural differences are either suppressed or displaced as irrelevant factors, *or* emerge as catchall explanations for the behavior of ethnic minorities. This pattern is to a large extent attributable to the institutional norms and practices that implicitly limit diversity. In some cases, a universal view of human nature means that difference becomes deviance; whilst in others, a focus on cultural difference reduces diversity resulting in stereotypical generalizations of the Other. One way of distributing culture and difference in alternative ways could result from a heightened awareness of the institutional rationalities and practices among the employees.

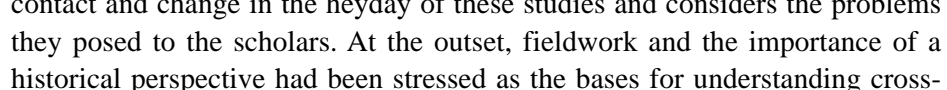
## **Katrine Schepelern Johansen: There are Two in an Encounter: Perspectives from Psychiatry on the Meeting of Cultures**

The psychiatric treatment system in Denmark is one of the institutions where the meeting with the ethnic Other has gained increased attention in the last couple of years. Even though this is being spoken of as a meeting, focus is normally only on the ethnic patients, their culture, and the problems staff experience when working with this group of patients. Doing anthropological research in the Danish psychiatric system, makes it obvious, however, that the psychiatric system itself plays an important part in the meeting. Psychiatry has its own way of understanding




what culture is, and its own way of framing how culture can be talked about. Using a modern, relational concept of culture I will show how the psychiatric departments can be perceived as producing their own culture and that this culture plays an important part in how patients with another ethnic background than Danish are perceived. Patients who are perceived as ethnic are often patients that psychiatry finds it difficult to treat, either because the technology of treatment is not suited to this group of patients, or due to the way psychiatry perceives the relation between psychiatric disorder and culture.

### **Hanne Veber: American Acculturation Studies 1936-1963: Explorations in Culture Contact**




The author traces the conceptualization of culture contact that emerged in American anthropology in the early 20th century and became the focus of ample investigative initiatives in the decades before and after World War II – only to vanish into blue air in the 1960s, leaving barely a fingerprint in the textbooks of the 21st century. Based on the published reports from research seminars on acculturation in the 1930s and -50s, the author exposes the concepts of culture contact and change in the heyday of these studies and considers the problems they posed to the scholars. At the outset, fieldwork and the importance of a historical perspective had been stressed as the bases for understanding cross-cultural dynamics. Yet, emphasis gradually shifted to synchronic functional studies, resulting in a ‘theoretical lag’, as some leading scholars saw it. Comparative research allowed the formulation of preliminary typologies, the major ones being ‘incorporation’, ‘assimilation’, ‘fusion’, and ‘compartmentalization’. From these typologies more specialized vocabulary developed. Scholars began to realize that the generalizations which emerged had to do with types of contact conditions rather than types of culture, but most of them hesitated to follow up on this point. They disagreed over the definition of culture as an autonomous system that a majority ascribed to, while dissidents felt that the idea of seeing culture as an entity independent of the human beings was counterproductive to analysis of processes of cross-cultural contact and change. The ambitious grand scale acculturation research plan gradually withered. It never attained a hypothesis or a paradigm sufficiently clear-cut to inspire continuing investigation. Some scholars had become aware that unequal power relations made a salient characteristic of contact situations and trajectories, but at the height of the Cold War, they hesitated to pursue this issue. Eventually the preoccupation with acculturation faded away, and scholars moved into other areas of anthropological research.




**Louise Tranekjær: Negotiating Culture Contact: The Meaning of ‘Culture’ in Internship Interviews Involving Adults Speaking Danish as a Second Language**

The article demonstrates how the combination of discursive psychology and conversation analysis enables an examination of culture as a product of discursive processes which are influenced and permeated by a broader social, discursive and cultural context. In this way an understanding is presented of cultural encounters as something which is not only determined by the background of the participants but is a product of interaction and the resources used in the negotiation of meaning and identity. The article is based on research of internship interviews, that is, interactions between Danish employers and adult second language speakers seeking an internship placement. Through examples from these interviews, it is argued that culture can be analyzed by combining a micro-perspective on the negotiation and organization of meaning in interaction with a macro-perspective on interactions as a manifestation of a broader social, discursive and cultural practice and organization.




**Karen Risager: The Language Encounter Considered from the Perspective of Culture Theory**



The aim of this article is to show how language studies and cultural studies can develop the interface between the two fields of study through a focus on *language as culture*. Here the emphasis is not on the form aspect of language – its grammar and phonology – but on the content side, its meaning-carrying and meaning-creating aspect. The article looks at language and language encounters through culture – theoretical glasses. It analyses linguistic practice as socially structured meaning at both micro and macro levels. The concept of *languaculture* is useful for this purpose. The concept may be analysed in three dimensions: a semantic-pragmatic, a poetic, and an identity dimension. These dimensions are illustrated in an analysis of the slogan *Buy some petit souvenir aus Dänemark!* seen as a part of the multilingual space of tourism in Europe.

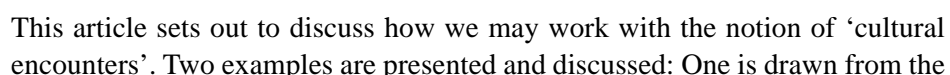
**Lisanne Wilken: When Culture is in the Way: Capital Encounters and Perceptions of Culture at an International School in Denmark**

Over the past 10-15 years internationalisation has become a buzz word in university education. International institutions as well as national and regional governments promote international exchange of students and teachers, and universities compete




to attract foreign students. Internationalisation is generally based on the idea of intercultural compatibility, which implies that ‘scholastic capital’ fairly easily can be transferred from one university context to another and that educational settings can promote and benefit from cultural diversity. With reference to a study of one internationalised educational setting in Denmark, this article explores some of the less recognised challenges in relation to internationalisation of university education. Inspired by Pierre Bourdieu’s concept of cultural capital and Gregory Bateson’s concept of framing, the article argues that the combination of differences in cultural capital and differences in locally embedded ‘context knowledge’ may produce obstacles to fruitful intercultural interaction. It argues, moreover, that the interactions between students are to a large extent based on an unequal relationship between a home-team and a foreign team rather than on an equal relationship between different nationalities. The obstacles this creates are, to a large extent, unacknowledged, because individuals tend to interpret differences as ‘national differences’.

**Heidi Bojsen: Enunciation and Cultural Encounters. On the Connexion between Postcolonial Literature and the Hiring of Minority Danes**

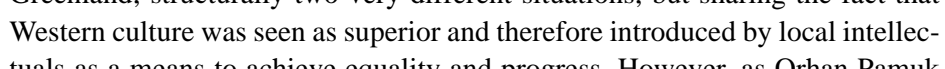


This article sets out to discuss how we may work with the notion of ‘cultural encounters’. Two examples are presented and discussed: One is drawn from the novel *Monnè, outrages et défis* (1990) by the prize-winning Ivorian author Ahmadou Kourouma. The other example refers to a job interview of an ethnic minority Dane in Denmark, published in a review by a Danish municipal administration (Århus Kommune) in 2003. The article brings a number of critical literary theories into dialogue in order to discuss two major points. First, the article shows how the chosen theoretical notions can help us to describe what happens in situations of communication where different, and possibly incommensurable, agents and contexts meet and interact in settings that are marked by conceptions of cultural differences. The theories used are Michel Foucault’s discursive formations, Emile Benveniste’s concept of enunciation, Mikhail Bakhtin’s reflexions of contrapuntal narratives, and Homi Bhabha’s theorisation of the anteriority of the sign as it occurs in a disjunctive temporality. Secondly, the article introduces a new interpretative method of how literary texts and critical literary theory may be used within anthropological studies. Instead of focusing on the notion of ‘identities’ and the ensuing conflicts between difference and sameness, this approach focuses on cultural articulations as dynamic communicative processes. In so doing, it situates itself within literary and anthropological theories of representation. Making a close reading of the chosen texts, the article shows that



cultural encounters are never merely a question of ‘culture’. Cultural encounters become communicative scenarios where ideas, motives, intentions, and emotions are expressed, interpreted, and received by differently reacting agents.

**Denise Gimpel & Kirsten Thisted: Lost – and Gained – in Translation: Cultural Translation as Transformative Space**



In the article we approach the topic of cultural encounter through the concept of *cultural translation* and argue – in line with postcolonial theorists like Homi Bhabha – that this concept is far more open to minority positions than the Danish concept of ‘kulturmøde’ (literally: the meeting of cultures), and that it brings into focus creativity, negotiation and transformation, rather than the usual debate about integration or assimilation. All societies undergo a constant process of cultural translation and any translation involves an aspect of *violence*, but it also opens up transgressing and transformative spaces, where ‘newness enters the world’. The aim of the article is to introduce the panorama of possibilities in which cultural translation may be understood and illustrate the breadth of application of the available analytical concepts. The empirical examples are taken from China and Greenland; structurally two very different situations, but sharing the fact that Western culture was seen as superior and therefore introduced by local intellectuals as a means to achieve equality and progress. However, as Orhan Pamuk has tried to illustrate in the novel *Snow*, a narrative of loss can be constructed as a result of resentment or fear at the sense of having been (culturally) translated into something alien. Pamuk’s novel points to the serious conflicts involved in the process of cultural translation. Transformation and manipulation, deduction from, and addition to, cultural heritage and identity are something quite more than merely an innocent ‘meeting’ of different cultures.





## GAMLE OG KOMMENDE NUMRE

**26. DIGTNING** Videnskab kan noget andet end digtning og omvendt. Nummeret indeholder bidrag, der på meget forskellige måder belyser spændingsfeltet mellem poetisk og antropologisk praksis.

**27. SYNSVINKLER** Som kilde til uhæmmet metafordannelse er synet sandsynligvis den sans, der bærer de største billedlige byrder. Med synet afbilder vi indsigtens vished og overblikkets omfang. Men af samme kilde nærer vi vores skepsis over for det oplagte, åbenbare og gennemskuelige.

**28. MIGRATION** fokuserer på migranternes betydning for deres oprindelsessted, migration som faktor i skabelse af samfund og kultur, såvel som på returnmigration, længsler i det fremmede og flerkulturelle kontekster.

**29. KROPPE** Udsolgt.

**30. RUM** Udsolgt.

**31. METODE** Det særlige ved den antropologiske analyse hævdes ofte at være dens fokus på det kvalitative, men det er ikke altid lige klart, hvilke praktiske metoder til dataindsamling, sådanne analytiske tilgange forudsætter eller betjener sig af. Dette nummer fokuserer på konkrete metodiske tilgange, som antropologer benytter sig af i praksis.

**32. INDFØDTE** behandler emnet indfødte, oprindelige folk eller 4. verdens-folk inden for rammerne af de aktuelle antropologiske interessefelter kulturel identitet og kompleksitet. Indfødte folks vilkår i den moderne verden frembyder spørgsmål af både teoretisk, praktisk og politisk art.

**33. DYR** tager udgangspunkt i den ganske forbløffende mængde materiale, som den zoologiske verden bidrager med til vores kategoriseringer af omverdenen. I dette nummer bringes eksempler på, hvordan vi tænker, bruger, fremstiller og forestiller os dyr.

**34. AIDS**-forskningen i antropologien har udviklet sig fra en hjælpedisciplin for epidemiologien til kritiske analyser af videnskabelige og politiske „sandheder“ om hiv/aids og konstruktive undersøgelser af lokale forudsætninger for forebyggelse og omsorg.

**35-36. FELTER** er et festskrift om sjæleanliggender, etnografer, pornografi, repræsentation, rationalitet, identitet, kunst og verden, rum, metaforik, ceremonielle dialoger, ånder, kroppe og performance, halve mennesker, myter og kosmologi, objekter, totemisme, fysikkens erkendelseslære og menneskekulturerne mv.

**37. MELLEMOESTEN** Udsolgt.

**38. BØRN** har kun sjældent været del af det antropologiske genstandsfelt. Her belyses antropologiske perspektiver på børn og unge: Hvordan opfattes børn, hvad indebærer socialisering, og hvilke perspektiver og erfaringer har børn i forhold til deres omgivelser forskellige steder i verden?

**39. MAD OG DRIKKE** viser nye vinkler på de symbolske betydninger og sociale normer, som regulerer, hvad der indtages, hvornår, hvordan, sammen med hvem og i hvilke mængder.

**40. OVERGANG** ser på den antropologiske videnskab og den videnskabelige antropologi anno 2000. Hvilke erkendelser har overlevet 1980'ernes faglige selv-ransagelse, og hvilke epistemer hører fortiden til? Hvilke klassiske antropologiske dyder kan dårligt undværes, og hvad er forholdet mellem anvendt antropologi og grundforskning?

**41. ILLUSION** har ofte negative konnotationer i retning af indbildning og forvrænget virkelighedsopfattelse. Her fokuseres på illusion som et empirisk forhold, dets kreative element i sociale og kulturelle sammenhænge samt dets virkemidler og konsekvenser.

**42. DANSKHED** Mens antropologer og andre analytikere dekonstruerer nationale fællesskaber, egenskaber og identiteter, polemiserer dette nummer ved at undersøge, hvordan og hvorvidt danskheden faktisk *er*: danske dufte, toner, omgangsformer, filmskatten og højskolesangbogen med mere. Er der tale om særligt danske forhold eller blot om forhold i Danmark?

**43-44. SAMLING** undersøger samlinger og samlere og overvejer begrebernes betydning for antropologien. Kategorier bringes sammen i nye konstellationer: museale dyrekategoriseringer, frimærkesamlinger, etnografiske samlinger, komplette samlinger, plane-spottere, klunsere, jæger-samlere og kunstsamlere.

**45. KRITIK** sætter fokus på den engagerede videnskab og videnskabsmand. Kritisk antropologi er ikke ny, men øget forskning og deltagelse i løsning af samfundsproblemer synes at skærpe den kritiske bevidsthed og kravet om stillingtagen. Hvad betyder det for den videnskabelige erkendelse og metode?

**46. VOLD** undersøger, hvorledes vold indgår i menneskers forestillinger og dagligliv. Temaet præsenterer et kontinuum af vold – mellem enkelte individer til vold omfattende en hel befolkning og afspejles i artikler om vold mod kvinder, overgreb på indfødte folk, civile lynchninger, borgerkrig, befrielseskrig og statsterror.

**47. BYER I** undersøger med bidrag fra antropologer, litterater, arkitekter og kunstnere en række konkrete byer og overvejer fænomenets betydning for antropologien. Forskelligartede byundersøgelser udfoldes i beskrivelser af Abomey, Hanoi, Hby, Honolulu, København, København, Marseille, Máskat, Montreal og Mumbai.

**48. BYER II** undersøger med bidrag fra antropologer, litterater, arkitekter og kunstnere en række konkrete byer og overvejer fænomenets betydning for antropologien. Forskelligartede byundersøgelser udfoldes i beskrivelser af Nuuk, Paris, Rio de Janeiro, Sarajevo, Shanghai, Skopje, Sun City, Sun City, Teheran og Århus.

**49. PENGE** handler om fjer, muslingeskaller, medaljoner, jetoner, betalingskort, bankoverførsler, mønter, sedler og andre værdier, som vises frem, gemmes væk, øremærkes og udveksles. Penge påvirker relationer og samfund og er derfor anledning til moralske og politiske problemstillinger om fællesskab og individualitet, magt og afmagt, ulighed og hierarki, følelse og marked.

**50. SLÆGTSKAB** er som antropologisk forskningsfelt i de sidste årtier blevet kraftigt udfordret. Nye betingelser forårsaget af udviklingen inden for den lægevidenskabelige forplantnings- og genteknologi samt presset fra ændrede globale forhold, gamle og nye krige og sygdomsepidemier skaber rum for helt nye kreative tankegange og praksis i slægtssammenhæng.

**51. ARBEJDE** er et „institutionaliseret“ begreb, i den forstand at betydningen af ordet ikke er noget, vi almindeligvis tænker over, men nærmere noget, vi tænker *med*. Det giver anledning til overvejelser om og perspektiver på, hvordan arbejde skal begribes, samt hvordan begrebet tillægges mening i forskellige sociale og kulturelle sammenhænge – i en tid, hvor arbejdet synes at fylde stadig mere i vores liv og bevidsthed.

**52. HUKOMMELSE** er et socialt fænomen med et vigtigt politisk aspekt. Udtrykt i repræsentationer af fortiden danner hukommelse, social og kollektiv, udgangspunktet for et samfunds selvforståelse og legitimering. Et samfunds „hukommelse“ refererer ikke nødvendigvis til et verificerbart fænomen i fortiden. Den kollektive hukommelse er kreativt skabende og udtrykker sig ud over i samfundsformer i materiel kultur og i kroppe.

**53. KOGNITION** tager bestik af den „kognitive revolutions“ betydning for aktuel antropologisk forskning. Værdien af dette nye teoretiske paradigme demonstreres og diskuteres i antropologiske analyser af religion, sprogtilegnelse, drømme, videnskabelig viden m.m.

**54. LYD** Også i samfund, der vurderer synssansen som den primære, spiller håndteringen af lyd en væsentlig rolle. Både seende og blinde færdes i landskaber af lyd, i lydskaber. Men hvad gør lydene ved os? Og hvad gør vi med lyde? Hvordan er forholdet mellem sproglyde og skrifttegn? Hvornår er lyd musik? Hvad sker der, når lyd bliver til larm, og støj bliver til stress, når stilhed bliver en luksus? Hvad er akustisk komfort? Og hvad betyder det, når hørelsen hæmmes eller lyden forsvinder helt?

**55. PERSON** er ikke i sig selv antropologiens centrale omdrejningspunkt, det er derimod *relationen* mellem mennesker. Felten er fuld af mennesker, som vi umiddelbart identificerer som særskilte personer med egne livshistorier og -mål. Men hvad er egentlig en person? Hvordan skal vi forstå forholdet mellem individet og det sociale? Eksisterer der et „vi“ før et „jeg“ – eller forholder det sig omvendt? Hvorledes håndterer antropologien møder mellem forskellige personopfattelser? Nummeret undersøger sådanne spørgsmål og de metodiske, teoretiske og politiske udfordringer, der følger heraf.

**57. LOV OG RET** Krav og ønsker fra individer og hele befolkningsgrupper formuleres i stigende grad inden for rammerne af et rettighedssprog, og en retlig forståelseshorisont spiller en stadig større rolle. Hvordan påvirker denne udvikling antropologiske studier af lov og ret? Dominerer rettighedsdiskursen i lige så høj grad på det empiriske plan som på det ideologiske? Er rettigheder mere tale end handling? Og hvordan spiller andre, ikke-legale forestillinger om retfærdighed sammen med retssamfundets juridiske univers?

**58. SYGDOM** vil belyse sammenhænge mellem forskellige fællesskabers/kulturers sygdomsopfattelser og håndteringer af sygdomme: Hvilke konflikter og løsninger opstår i og mellem forskellige fællesskaber, og hvilken placering gives eller tiltager de syge sig? Hvordan medvirker fællesskaberne til produktionen af sygdom, og hvilke muligheder har såvel det samlede fællesskab som de enkelte individer for at forebygge og behandle sygdomme?

## Indkaldelse af artikelforslag

# SKOLE

### TIDSSKRIFTET ANTROPOLOGI NR. 61

Skolen vil altid være et udtryk for et bestemt samfund med dets særlige værdier og strukturer. Den vil have til hensigt at bidrage til formationen af dette samfund ved at søge at skabe gode borgere. Derfor udgør skolen en arena, hvor der dagligt kæmpes om, hvilke kulturelle værdier, hvilken fortolkning af historien og hvilke samfundsmæssige normer der skal være gældende. Skolen bidrager dermed til komplicerede eksklusions- og inklusionsprocesser både i materiel, social og kulturel forstand og dermed til konstruktionen af forskellige former for medborgerskab.

Skolen står i dag over for utallige udfordringer i såvel ressourcestærke som mere ressource svage dele af verden. Den økonomiske globalisering og udbredelsen af neoliberale regeringsformer medfører, at skoler underlægges nye globale standarder og værdier. Samtidig øges presset lokalt for en uddannelse, der sætter lokal historie og identitet i højsædet.

Stadigt flere børn får adgang til skoleuddannelse, og forventningerne om social mobilitet og en bedre position i samfundet er stigende. Men virkeligheden honorerer kun sjældent disse forventninger. Interne konflikter og krige reducerer tilførslen af økonomiske og menneskelige ressourcer og bidrager til en politisering af skoleuddannelsen med stigende korrupsion, eksklusion og diskrimination til følge. Endelig stiller den store mobilitet blandt mennesker, som konstant skaber nye sociale og multikulturelle fællesskaber, nye krav til skolen.

*Tidsskriftet Antropologi* ønsker med udgangspunkt i etnografisk materiale at samle en række artikler, som belyser og analyserer disse processer ud fra en medborgerskabsvinkel.

Frist for artikelforslag: 1. december 2008

Frist for artikler: 1. februar 2009

Artikelforslag bedes sendt til:

tidsskrift.antropologi@anthro.ku.dk eller til birgitte.soerensen@anthro.ku.dk.





