

Aspecten van ziektebeleving en psychotherapie in een niet-westerse cultuur

door J. W. Hummelen

Inleiding

Uitgangspunt voor dit artikel is de behoefte aan een groter inzicht in de beleving van ziekte en de daarbij aansluitende therapie bij de psychiatrische patiënt in een niet-westerse cultuur. Aan de vraag naar de plaats van ziekte in het leven van de patiënt gaat de vraag vooraf hoe een individu zijn positie in de wereld ervaart. Het blijkt dat in vele niet-westerse culturen de identiteit in nauwe samenhang met de omringende wereld wordt beleefd. Vanwege deze betrokkenheid wordt ziekte ervaren als een verstoring in de harmonieuze verbondenheid van een individu met zijn sociale, natuurlijke en boven-natuurlijke wereld en beoogt een therapie het herstel van deze verbondenheid (v. d. Veen, 1981). In een therapie kunnen de begrippen mythe, symbool en ritueel een belangrijke rol spelen als passend kader bij het opnieuw in evenwicht brengen van de relatie van de patiënt met de wereld (vgl. Murray, 1977, pg. 215; v. d. Hart 1981, pg. 32). Aan de hand van het voorbeeld van de initiatie van een psychotische patiënte in een cultus bij de Yoruba in Nigeria wordt getoond hoe een psychotherapie op de ziektebeleving in een cultuur kan aansluiten en hieraan ook haar kracht kan ontleenen.

Identiteits- en ziektebeleving

De mens in vele niet-westerse culturen leeft in sterke verbondenheid met de wereld om hem heen (Fortmann, 1964, pg. 210). Het is een betrokken zijn van een subject op een subjectieve wereld. De dingen zijn niet éénduidig: het ontmoeten van een bepaald dier kondigt onheil aan en in een Afrikaans koninkrijk verliest de koning zijn daadwerkelijke macht als hij zijn regalia kwijt is (W. Brede Kristensen, 1945, pg. 11).

Het gevoel van verbondenheid tussen mens en wereld houdt in, dat de identiteit wordt beleefd in samenhang met de omgeving (vgl. Fortmann, 1964, pg. 171). Zo kan men zich moeilijk afgezonderd

Schrijver is als arts-assistent psychiatrie werkzaam in het Psychiatrisch Ziekenhuis Drennoord te Zuidlaren

voorstellen van het stamverband (vgl. Fortmann, 1964, pg. 179). Allereerst is men lid van een bepaalde stam en pas daarna een zelfstandig individu. Verder houdt ook de beleving van wat tot het eigen lichaam behoort niet op bij de eigen huid. Bij het betoveren van iemand die men kwaad wil berokkenen, dient men zich meester te maken van zoiets als de nagels of haren van het toekomstig slachtoffer, aangezien degene die iets dergelijks van iemand bezit, macht heeft over het slachtoffer zelf (Lévy-Bruhl, 1949, pg. 17). De nagels of haren blijven tot de persoon behoren, het 'ik' strekt zich verder uit dan de eigen huid (vgl. Fortmann, 1964, pg. 213). Het beleven van zichzelf in samenhang met de omgeving strekt zich ook uit tot de beleving van ziekte. Ziekte is een uiting van de verstoring van de harmonieuze verbondenheid tussen individu en wereld. Als oorzaak van ziekte bij elke patiënt wordt gezocht naar de specifieke plaats van de verstoring in zijn relatie met de sociale, natuurlijke en bovennatuurlijke wereld (v. d. Veen, 1981). Bij de verstoring van de sociale harmonie komt zwarte magie zoals: tovenarij, vervloeking en hekserij in aanmerking als oorzaak, waarbij de medemens van de patiënt hem kwaad wil berokkenen. Bij het niet in evenwicht zijn van een patiënt met zijn natuurlijke omgeving denkt men aan zaken als: slechte voeding of kwade geuren. Disharmonie met de bovennatuurlijke wereld kan bij voorbeeld veroorzaakt worden door kwade geesten die de ziel van de patiënt roven. Het beleven van de identiteit in nauwe samenhang met de omringende wereld houdt in dat er nauwelijks een onderscheid wordt gemaakt in 'lichaam' en 'geest'. Een onderscheid tussen somatische en psychische ziekten wordt in de meeste niet-westerse culturen dan ook niet gemaakt.

Als de oorzaak van een ziekte bekend is, vaak na consultatie van een inheemse genezer, bestaat de therapie uit het herstellen van de harmonieuze verbondenheid tussen patiënt en zijn wereld. Een therapie kan dan onder andere bestaan uit het toedienen van kruiden, het bedrijven van tegen-magie of het brengen van een offer. Wanneer ziekte beleefd wordt als een verstoring in de relatie tussen patiënt en wereld, dan heerst de ziekte niet alleen binnen maar ook buiten de patiënt en is dan ook daarbuiten door anderen dan de patiënt zelf aan te vatten. De patiënt staat niet alleen in zijn ziekte; de gehele stam kan op zoek gaan naar de heks, de inheemse genezer kan trachten de ziel op de kwade geesten te veroveren.

Mythe, symbool en ritueel

Door symbolen en rituelen geeft de mens vorm aan zijn relatie met de omringende wereld. De culturele code bepaalt op welke wijze dit moet gebeuren; deze code is opgeslagen in de mythe die in een bepaalde cultuur leeft. Zo kunnen de begrippen mythe, symbool en ritueel een passend kader bieden om de patiënt weer in harmonie te brengen met zijn omgeving (vgl. Murray, 1977, pg. 215; v.d. Hart, 1981, pg. 32). Een mythe kan gezien worden als de voorstelling die men zich in een bepaalde cultuur maakt, hoe de wereld in elkaar zit

(vgl. Kloos, 1976, pg. 115). Het is een overlevering met betrekking tot het ontstaan van de goden, de wereld en de plaats van de mens in de wereld. In het westerse taalgebruik wordt met de term mythe vaak een historisch verhaal bedoeld dat per definitie niet werkelijk gebeurd is (Kloos, 1976, pg. 113). Maar een mythe in de hier bedoelde zin is niet historisch, ondanks dat deze overgeleverd wordt. De mythe heeft actuele geldigheid voor de wijze waarop de mens in een bepaalde cultuur tegen de wereld aankijkt.

Doordat de mythe een beschrijving van de werkelijkheid inhoudt, zal het individu de eigen werkelijkheid beschrijven in termen die ontleend zijn aan de mythe; de mythe is op deze wijze het referentiekader van de individuele ervaring (vgl. Lévi-Strauss, 1977, g. 447). In het geval van ziekte kan de mythe dienen als een taal waarin de klachten van de patiënt worden weergegeven (v. d. Hart, 1981, pg. 22), bij voorbeeld: 'ik ben ziek, word ik misschien betoverd?' Een mythe geeft zo de gelegenheid de eigen chaotische gevoelens te ordenen in een geheel waarin zij betekenis krijgen voor de patiënt (vgl. v. d. Hart, 1981, pg. 22); tegelijkertijd vormt voor de patiënt deze duiding van de gevoelens een mogelijkheid tot communicatie met de samenleving.

Ook in de westerse cultuur komen mythen voor. Lévi-Strauss (1977, pg. 453) heeft de psycho-analyse de nieuwe mythe van het Westen genoemd. In plaats van het onderbewustzijn als een hypothese te zien wordt er een werkelijkheidskarakter aan toegekend. Begrippen als 'verdringing' en 'freudiaanse verspreking' zijn in onze cultuur gemeengoed en pasmunt in de analyse van iemands gedrag.

Een symbool verwijst naar iets anders dan zichzelf (v. d. Hart, 1981, pg. 37). In het symbool (sym-ballein) worden twee zaken 'samen-geworpen', in de betekenis ervan ligt nog een andere verscholen (Fortmann, 1964, pg. 231). Een trouwring heeft naast het feit dat het een gladde gouden ring is de betekenis van een liefdesrelatie die twee mensen verbindt. Men neigt er toe aan het symbool dezelfde affectieve lading toe te kennen als aan datgene wat het symbool vertegenwoordigt (vgl. v. d. Hart, 1981, pg. 37): het verlies van een trouwring kan een gevoel van bedreiging geven. Door dit proces van symbolische identificatie worden twee werkelijkheden beleefd in één symbool (vgl. Fortmann, 1964, pg. 231). Symbolen kunnen op deze manier worden gebruikt om de betrokkenheid van het individu op zijn wereld vorm te geven; zo laat bij voorbeeld het offeren aan de goden het individu deelhebben aan de bovennatuurlijke wereld. In een therapie kan een patiënt, indien zijn relatie met de bovennatuurlijke wereld verstoord is, door het brengen van een offer trachten de goden gunstig te stemmen. Op deze wijze probeert hij deze relatie te herstellen.

Manipulatie met symbolen geschiedt niet zomaar willekeurig maar volgens een scenario. Dit scenario ontspringt uit de mythe die een bepaalde cultuur er op na houdt en schrijft voor hoe met de symbolen moet worden omgegaan (vgl. v. d. Hart, 1981, pg. 11, pg. 16). Dit scenario kan men ritueel noemen. Er zijn diverse soorten

ritueel; wanneer een statuswijziging gepaard gaat met een ritueel waarin de wijziging openlijk geproclameerd en gesanctioneerd wordt spreken we van initiatie of meer in het algemeen van 'rite de passage' (Kloos, 1976, pg. 79; van Gennep, 1909). In een 'rite de passage' is er de idee van het sterven van de oude persoonlijkheid en geboren worden van een nieuwe (Van Gennep 1909). De verandering van identiteit wordt in het ritueel in symbolische vorm uitgedrukt (vgl. Kloos, 1981, pg. 79). Een 'rite de passage' kan worden toegepast bij het veranderen van de status van patiënt in die van gezond lid van de samenleving.

Een voorbeeld van psychotherapie bij de Yoruba

Aan de hand van een 'case-study' bij de Yoruba in Nigeria ziet men hoe de therapie aansluit bij de beleving van ziekte als een uiting van de verstoring in de relatie met de wereld. Met behulp van symbolen en een 'rite de passage' wordt bij de patiënt het gevoel van verbondenheid met de wereld hersteld. Een oorzaak van wat wij psychische ziekten noemen kan bij de Yoruba verwaarlozing van de familie-godheid van de patiënt zijn (Prince, 1964, pg. 95). Deze godheid is Sopono die gezondheid, welvaart en vruchtbaarheid verschaft (Prince, idem). Indien Sopono iemand wil straffen wegens het betonen van te weinig eerbied kan deze de betrokkene tijdens zijn slaap 'gek' maken (Prince, idem). In de therapie wordt getracht de relatie van de patiënt met de Sopono-godheid weer in harmonie te brengen. Dit kan door het brengen van offers of door in een cultus in te treden die gewijd is aan Sopono. Door tijdens de initiatie in de cultus bezeten te worden door de Sopono-godheid wordt de patiënt 'partner' van Sopono. De verbinding met Sopono wordt concreet beleefd tijdens de bezetenheid. Door 'partner' te worden heeft de patiënt zijn 'schuld' aan Sopono ingelost en kan hij genezen.

De Sopono-cultus heeft ook publieke functies: bij veel religieuze en politieke gebeurtenissen zijn cultus-leden aanwezig (Prince, 1964, pg. 105). Verder is er één keer per jaar een Sopono-festival: een groot feest waarbij de cultus-leden met een rondgang door het dorp al het 'kwaad' uit de gemeenschap bannen (Prince, 1964, pg. 108). Door deze publieke functies werkt de Sopono-cultus ook als bewaarder van de cultuurwaarden van de Yoruba.

Prince (1964, pg. 106-108), een psychiater die onderzoek heeft gedaan bij de Yoruba, beschrijft achtereenvolgens de ziektegeschiedenis van een psychotische vrouw en haar initiatie in de Sopono-cultus. Toen de vrouw in het behandelingscentrum van de inheemse genezer kwam was zij onafgebroken aan het zingen en schreeuwen. Zij probeerde iedereen die in haar buurt kwam te grijpen, rukte de kleren van zich af en smeerde faecaliën op de muren. Na een week, waarin zij rustgevendende kruiden kreeg, was zij nog steeds in de war en impulsief. De ziekte van de vrouw was ongeveer tien jaar geleden geleidelijk aan begonnen. Haar ziekte verergerde vier jaar geleden tijdens zwangerschap en de geboorte

van een tweeling die stierf. Zij was van het ene inheemse behandelingscentrum naar het andere gegaan en had ook zes maanden in het Aro-Hospital doorgebracht waar zij was behandeld met medicijnen en electro-shocks. Haar toestand was toen enigszins verbeterd en zij kon voor korte perioden werken. Nadat haar volgende kind echter dood geboren werd kreeg zij opnieuw een terugval. Als oorzaak van de ziekte wees de inheemse genezer het verwaarlozen van de Sopono-godheid aan en er werd tot initiatie in de Sopono-cultus besloten.

De initiatie begon 's avonds om negen uur. Nadat alles in de tempel, waar de initiatie zou plaats vinden, was voorbereid door de cultus-leden, trokken zij de vrouw onder het zingen van Sopono-liederen een wit kleed aan waarna zij achteruit lopend de tempel binnen trad. Hier legden de cultus-leden een leren buidel op haar hoofd, waarna zij buiten de tempel werd gebracht. Vervolgens werd de buidel begraven en de vrouw gewassen. Dit alles gebeurde onder het zingen van een lied dat vertelde dat het kwaad werd weggebracht. Teruggekomen in de tempel werd haar haar afgeschoren. De gehele tijd werden er liederen gezongen. De cultus-leden plaatsten een kalebas op haar hoofd en riepen Sopono aan. Na ruim een uur roepen werd de vrouw 'bezeten' en collaboreerde. Zij bleef een half uur in slaap en stond vervolgens weer op. De vrouw bleef de volgende drie weken in de tempel. Tijdens de eerste zeven dagen was het haar niet toegestaan te praten. Na deze week werden haar dansen en liederen geleerd. Elke zevende dag werd een kalebas als offer gebracht. Na de 21e dag werd de vrouw door de cultus-leden naar de markt gebracht gekleed in nieuwe kleren. De mensen op de markt gooiden geld op haar lichaam en hiermee was de initiatie voltooid. De vrouw keerde terug naar haar gemeenschap.

Drie maanden later werd de vrouw opnieuw gezien; zij was toen netjes gekleed en gedroeg zich sociaal. Zij kon zich enige details van haar ziekte herinneren, maar leek er met tegenzin over te willen praten.

De therapeutische werking van de Sopono-cultuur

In de ziektegeschiedenis van de vrouw is er een duidelijke samenhang tussen haar doodgeboren kinderen en rechutes. Het sterven van haar kinderen houdt naast een emotioneel zware belasting ook een tekort schieten in ten aanzien van de gemeenschap; jouw kinderen zijn in een tribale maatschappij ook in zekere mate de kinderen van de stam. Zeker mede door deze verstoring van de relatie met haar sociale omgeving is de vrouw in een welhaast existentiële nood geraakt. Deze voor de vrouw chaotische gevoelens verkrijgen door het hanteren van de mythe van de Yoruba een zekere structuur welke ook communicabel is: de oorzaak van haar ziekte is het verwaarlozen van Sopono. Tegelijkertijd verschaft deze diagnose een actie-plan: initiatie in de Sopono-cultus. Dit actie-plan geeft de vrouw de gelegenheid haar emoties te reïntegreren, waarbij deze reïntegratie consistent is met de waarden van de

Yoruba-cultuur zoals die zijn uitgedrukt in de Sopoно-cultus (vgl. Frank, 1961, pg. 63). De maatschappelijke erkenning van het cultus-lid zijn houdt een herstel in van de sociale relatie van de vrouw met haar gemeenschap.

Opvallend in de therapie is de ingrijpende identiteitsverandering die de vrouw ondergaat: haar identiteit bestaat na de initiatie feitelijk uit de rol die het cultus-lid zijn met zich meebrengt. Deze verandering is voor ons als westerse mens moeilijk te accepteren, wij ervaren onszelf primair handelend vanuit een vaste identiteit die in alle omstandigheden gelijk blijft (Peeters, 1978, pg. 21). Bij de Yoruba is het juist door de in nauwe samenhang met de omgeving beleefde identiteit dat deze verandering mogelijk is. Doordat de scheiding tussen subject en buitenwereld niet zo sterk wordt gemaakt als in het Westen is er een minder subjectief beleefde identiteit (Fortmann, 1964, pg. 120). De eigen belevingen die wij subjectief noemen worden niet als zodanig herkend (Fortmann, idem). Deze minder sterk subjectief beleefde identiteit maakt de overgang naar de rol-identiteit van de cultus mogelijk. Door het ondergaan van het ritueel ontstaat er een verbondenheid van de eigen persoon met de rol als cultus-lid. Op deze manier ontstaat er in zekere mate een koppeling van wat wij de persoonlijke gevoelens noemen met de buiten de vrouw staande werkelijkheid. De gevoelens worden ingepast en verbonden in het patroon van de rol die de vrouw door haar initiatie deelachtig is geworden. Zo geeft de Sopoно-cultus haar een voortdurende ondersteuning en bestendigt haar herstel. De vorm van de nieuwe identiteit ligt als het ware klaar in de rol die een cultus-lid geacht wordt te vervullen, zoals het meedoen aan nieuwe initiaties, aanwezig zijn bij belangrijke gebeurtenissen en bij het jaarlijkse festival. Door deze rol wordt een nieuw wereldbeeld en gedragspatroon aangeboden waarvan de waarden, zoals die zijn opgeslagen in de Sopoно-cultus, in overeenstemming zijn met die van de gemeenschap.

Het bewerkstelligen van de identiteitsverandering geschiedt via het model van de 'rite de passage'. De vrouw wordt allereerst uit haar dagelijkse leven verwijderd door haar in de tempel te brengen. De onthechting aan haar oude identiteit wordt uitgedrukt door het zeven dagen gedurende spreekverbod. Hierna worden haar de dansen en gezangen geleerd die nodig zijn voor het vervullen van haar nieuwe rol als cultus-lid. De nieuwe identiteit wordt openlijk bezegeld en gewaardeerd door het eindigen van de initiatie op de markt. Het gooien van geld óp het lichaam van de vrouw kan als een welhaast lijfelijke heropneming in de gemeenschap worden beschouwd. Want zoals de haren of nagels tot de persoon blijven behoren, zo kleeft er aan geld iets van de gever (ook in onze cultuur is het penninkje van de weduwe in de tempelkas meer waard dan de zilverling van de rijke (Lucas 21: 1-4)). Het aanvankelijk benadrukken van de hulpeloosheid van de vrouw (het achterstevoren de tempel binnengaan) en het haar afhankelijk maken van de steun van de cultus-leden, gevoegd bij de emotionele sfeer door het dansen en zingen tijdens de initiatie, maakt de geneigdheid van de

vrouw groter om het gedrag van de cultus-leden over te nemen (vgl. Frank, 1961, pg. 62; Nawas e.a. 1980, pg. 23).

Voor de vrouw is haar welzijn afhankelijk van het bereiken van een harmonieuze verbondenheid met de bovennatuurlijke wereld. Tijdens de initiatie worden de kalebassen als symbool gebruikt om het gevoel van verbondenheid met Sopono te herstellen: op het moment van het bezeten zijn wordt de kalebas op het hoofd van de vrouw aan Sopono geofferd. Het feit van het bezeten zijn is daarbij een teken dat Sopono haar als 'partner' accepteert. Verder komt de vrouw in het reine met haar vroegere leven door eerst het kwaad dat aan haar kleeft in de vorm van een buidel te begraven, waarna zij met het afscheren van haar haar het verleden aflegt. De toekomst presenteert zich door nieuwe kleren welke een nieuw begin uitdrukken.

Tot slot

Daar psychotherapie altijd een zekere mate van adaptatie aan het leven voorstaat zal zij zich niet kunnen onttrekken aan de realiteitsbeleving van individuen in een bepaalde cultuur. Psychotherapie in vele niet-westerse culturen zal aansluiten op de betrokkenheid van het individu op zijn sociale, natuurlijke en bovennatuurlijke wereld. Moge de diverse soorten van psychotherapie gebonden zijn aan culturele grenzen, de resultaten zijn dat wellicht niet. Uit het onderzoek zou blijken dat ongeveer twee/derde van alle psychotherapieën, zowel in westerse als in niet-westerse culturen, succesvol zijn (Bergin, 1978, Nawas e.a. 1980, pg. 1). Dit zou nog een reden te meer zijn om psychotherapieën in niet-westerse culturen te benaderen vanuit hun gelijkwaardigheid aan de westerse technieken.

Literatuur

- Bergin, A. E., (1978), The evaluation of therapeutic outcomes. In: S. L. Garfield and A. E. Bergin (eds), *Handbook of psycho-therapy and behaviorchange*, Wiley, New York.
- Brede Kristensen, W. (1945), *Symbool en werkelijkheid. Een bundel godsdienst-historische studies*, Van Loghum Slaterus, Arnhem.
- Fortmann, H. M. M. (1964), *Als ziende de onzienlijke. Een cultuurpsychologische studie over de religieuze waarneming en de zogenaamde religieuze projectie. Deel II*, Paul Brand, Hilversum.
- Frank, J. D. (1961), *Persuasion and healing. A comparative study of psychotherapy*, The John Hopkins Press, Baltimore.
- Gennep, A. van (1909), *Les Rites de Passage*, Emil Mourry, Paris.
- Hart e.a. G. van der (1981), *Afscheidsrituelen in psychotherapie*, Ambo, Baarn.
- Kloos, P. (1976), *Culturele Antropologie. Een inleiding*, Van Gorkum, Assen.
- Lévi-Strauss, C. (1977), The Sorcerer and his Magic, In: D. Landy (ed), *Culture, disease and healing. Studies in medical anthropology*, MacMillan, New York.
- Lévy-Bruhl, L. (1949), *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl. Préface de Maurice Leenhardt*, P.U.F., Paris.
- Murray, D. W. (1977), Ritual communication. Some considerations regarding meaning in Navajo ceremonies. In: J. L. Dolgin, D. S. Kenmitzer and D. M. Scheider (eds), *Symbolic anthropology: a reader in the study of symbols and*

- meanings*, Columbia University Press, New York.
- Nawas, M. M., Pluk, P. W. M., Wojciechowski, F. L. (1980), *Healing Practices: An annotated bibliography of non-western tribal healing practices, and a speculative essay on the non-specific common elements in the therapeutic situation across cultures*, internal report 80. KL. 05 Vakgroep klinische psychologie. Psychologisch laboratorium, Katholieke Universiteit Nijmegen.
- Peeters, H. F. M. (1978), *Historische gedragswetenschap. Een bijdrage tot de studie van menselijk gedrag op de lange termijn*, Boom Meppel, Amsterdam.
- Prince, R. (1964), *Indigenous Yoruba psychiatry*, In: A. Kiev (ed), *Magic, Faith and Healing*, Free Press, New York.
- Veen, K. W. van de (1981), *Medical Care in India. Aspects of the doctor patient relationship*, *Manuscript voor Joint Committee on South Asian Political Economy*, New Delhi.

Dankbetuiging: Met dank aan dr. K. W. van der Veen (subfac. Cult. Antrop. U.v.A.) en drs. C. J. F. van Noorden voor hun stimulerende invloed.