

# Palmwijn in nieuwe zakken, ofte wel: enkele gedachten naar aanleiding van een Ndöp-ritueel

*door J.T.V.M. de Jong*

## Samenvatting

Het Senegalese genezingsritueel de Ndöp wordt beschreven en geanalyseerd vanuit een antropologisch, een analytisch en een interactioneel gezichtspunt. De auteur geeft enkele therapeutische elementen aan die zowel in de Ndöp als in moderne therapievormen voorkomen. Hij trekt hieruit conclusies over de bruikbaarheid van rituelen in Noord- en Zuidatlantische culturen.

### Referentielijstje Afrikaanse woorden

|             |                                                                          |
|-------------|--------------------------------------------------------------------------|
| Ndöp =      | magisch-religieus genezingsritueel van de Lebou en de Woloff in Senegal. |
| Dömm =      | antropofage heks.                                                        |
| Tuur, rab = | vooroudergeest.                                                          |
| Ndöpkat =   | hoofdofficiant(e) Ndöp-ritueel.                                          |
| Saj =       | 2e fase Ndöp-ritueel, de avondwake.                                      |
| Natt =      | 4e fase Ndöp-ritueel, het 'meten' van de ziekte.                         |
| Wacce =     | 4e fase Ndöp-ritueel, afdaling van de rab in het lichaam van de zieke.   |
| Bukoto =    | 5e fase Ndöp-ritueel, de 'omgang' om het offerdier.                      |
| Rey =       | 6e fase Ndöp-ritueel, het offer.                                         |
| Samp =      | 7e fase Ndöp-ritueel, de oprichting van het huisaltaar.                  |

## Inleiding

De Afrikaanse psychiatrie kan aan de ene kant benaderd worden vanuit de westerse. Zo is het mogelijk om symptoomcategorieën als bijvoorbeeld een neurose, een depressie of een functionele psychose te hantieren. Het blijkt ook mogelijk te zijn om typisch Afrikaanse therapieën met behulp van westerse theorieën te analyseren. Aan de hand van het therapeutisch ritueel de Ndöp zullen daar verderop, met voorbehoud van een aantal vraagtekens, een paar voorbeelden van worden gegeven.

Aan de andere kant lopen de opvattingen over psychiatrische problematiek in Afrika en het Westen sterk uiteen. Wellicht is het mogelijk

het verschil als volgt te formuleren. In de westerse beschavingsgeschiedenis is een steeds grotere individualisering tot ideaal streven geworden. De mens in moeilijkheden moet zichzelf leren kennen en zal met behulp van een sterker ego zelf in staat zijn een plaats binnen de gemeenschap in te nemen of op te eisen.

De Afrikaanse maatschappij daarentegen kenmerkt zich door het ontbreken van stimuli tot individualisering. Het ego is een groepsego en afwijkend gedrag van één individu wordt als een bedreiging van het collectief ervaren. Afrikaanse ceremonieën (en/of therapieën) zijn er dan ook op gericht 'individualisering' te voorkomen en ongedaan te maken wanneer deze zich manifesteert in de vorm van deviant gedrag. Genezing bestaat uit een nieuw evenwicht tussen de direct betrokkenen, te weten de patiënt, zijn verwanten en de vooroudergeesten. Later kom ik hier op terug om aan de hand van het Ndöp-ritueel enkele gemeenschappelijke elementen van deze uiteenlopende gezichtspunten te belichten.

### **De Ndöp als variatie op een wijd verbreid thema**

Over een groot gebied dat zich ruwweg uitstrekt van het Midden-Oosten tot aan West- en zuidelijk Afrika, bestaan honderden varianten van een archaische cultus. Deze varianten vertonen onderling sterke overeenkomsten. Het basisthema wordt gevormd door een patiënt(e) die zich met een klacht tot een ziener(es) wendt. Deze duidt de klacht als een mogelijk verstoorde relatie met de (voorouder)geest(en). In de loop van een aantal fasen van een hierop volgend ritueel manifesteert de geest zich in de patiënt(e)—onder meer tijdens een bezetenheidsdans—waarna de relatie tussen beiden hersteld wordt en de patiënt(e) geneest. Voor een aantal varianten van de cultus geldt overigens dat het een min of meer exclusief vrouwegebeuren is.

Ik heb de indruk dat deze rituelen voornamelijk langs drie verschillende wegen in het Westen bekendheid hebben gekregen.

Op de eerste plaats door bestudering ter plaatse. Dit geldt bijvoorbeeld voor de Zarcultus die vanaf het Midden-Oosten tot aan Ethiopië en de Soedan door verschillende auteurs is beschreven<sup>1-5</sup>. Dit geldt ook voor de Ndöp die door de toenmalige psychiatrische school rondom Collomb in Dakar is bestudeerd<sup>6-13</sup>. Of door de Malopodansen in Zuid-Afrika waarover Van der Hooft heeft bericht<sup>14</sup>.

Op de tweede plaats door de vermaardheid die een aantal van deze rituelen kreeg na de gedwongen migratie in de slaventijd. De vodo op Haïti die zijn wortels heeft in de Oshanticultuur in Benin is het bekendste voorbeeld<sup>15-16</sup>. Of de Santería op Cuba en de Candomblé in de Braziliaanse staten Salvador en Recife die voornamelijk wortelen in de Jorubacultuur die geografisch grotendeels samenvalt met het huidige Nigeria<sup>17-20</sup>.

Op de derde plaats kregen een aantal rituelen bekendheid doordat

hun therapeutische effect als zodanig in het Westen werd onderkend. Dit geldt bijvoorbeeld voor wat Akstein uit Rio de Janeiro 'afrobrazilian spiritualist sects' noemt waardoor hij zich heeft laten inspireren bij het ontwikkelen van zijn Terpsichoretrancetherapie<sup>21-24</sup>. Of voor de uit Porto Rico afkomstige en in New York als genezers werkzame Espiritistas<sup>25</sup>.

In Nederland worden de luku- en bonuman als ziener respectievelijk genezer sinds de laatste migratiegolf uit Suriname, in toenemende mate geconsulteerd. De behandeling kan met een genezings/dansritueel – de Winti-pré – worden afgesloten<sup>26</sup>. Dit geldt ook voor sommige Manjakrituelen die met de uit Guiné-Bissau afkomstige migranten via Senegal in Frankrijk zijn terechtgekomen. Al deze varianten vertonen in meer of mindere mate een fascinerende overeenkomst in symboliek, choreografie, ritmiek of uitzonderingstoestanden van de participanten. Het vervolg van dit stuk zal dan ook niet meer zijn dan een goedbedoelde poging om een enkel aspect van deze wonderbaarlijke therapeutische symfonie in woorden te vangen.

Alvorens tot een beknopte beschrijving van de Ndöp over te gaan volgt hier allereerst een samenvatting van de opvattingen van betrokkenen over het ontstaan van ziekte, gevolgd door een korte opsomming van de klachten die voor een behandeling door een Ndöp in aanmerking komen.

### Etiologische categorieën

De Senegalese etnische groepen die de Ndöp uitvoeren, de Lebou en in mindere mate de Wolof, hanteren vier oorzaken voor het ontstaan van ziekte. Vanuit hun holistische levensvisie maken zij geen onderscheid tussen lichamelijke dan wel psychische oorzaken.

De eerste categorie behelst hekserij door de antropofage Dömm: deze heks verslindt iemands levenskracht of veroorzaakt ziekte door het 'boze oog' of door een 'boze en verwondende tong'.

Een tweede oorzaak is de 'maraboutage' waarbij iemand met behulp van een marabout – een mohammedaanse priester of/ en genezer – door middel van magie een ander schade berokkent.

De volgende verklaring stamt uit de wereld van aan de islam ontleende geesten, de Jinné en de Seytane. Dezen kunnen een verlies aan levenskracht veroorzaken waardoor de patiënt plotseling zijn kracht verliest en zijn geestelijke vermogens door een angstaanjagend visioen worden aangetast.

De vierde categorie omvat de vooroudergeesten, de tuurs en de rabs. Beide typen zijn antropomorf, zij hebben een stamboom, een naam, een religie, een beroep en een menselijk karakter. Tussen rab en tuur bestaat een geleidelijke overgang. Wanneer een rab tijdens een Ndöp of een eredienst op het huistaar is gefixeerd wordt hij een tuur. Als tuur behoort hij tot één van de van oudsher bekende vooroudergeesten

gelieerd aan een stamfamilie, een wijk of een stad. Hij kan de vorm aannemen van een dier of een mens en is meester over de natuur, de wateren en het land. Deze geest heeft een van generatie op generatie overdraagbaar verbond gesloten met de voorouders in de mannelijke en/of vrouwelijke lijn. Hij ontvangt voedseloffers en sociale erkentelijkheid in ruil voor vruchtbaarheid, kennis en rijkdom.

De Lebou en de Wolof kennen ook islamitische rabs terwijl de animistische cultus van de rab in wisselende mate op verzet stuit van de islam.

### Het klinisch beeld dat wijst op een bezetenheid door een rab

Het voert hier te ver om de verschillende stoornissen te beschrijven wanneer de rab als dubbel ego bezit neemt van een kind. Wij beperken ons hier tot een aantal gecodificeerde symptoomcategorieën die wijzen op bezetenheid door een rab bij een volwassene. Deze bezetenheid wordt door de Lebou en de Wolof onderscheiden van 'echte gekte' met symptomen als voortdurende agressie, gedesorienteerdheid, zelfverwaarlozing en naaktloperij.

- Eetstoornissen als vermagering of anorexia. De rab doet zich te goed aan lichaam en bloed van de zieke die weigert de rab met offeranden te voeden. Omdat ook de heks, de Dömm, zich met de zieke voedt, is het van belang om rab en dömm tijdens het ritueel gescheiden te houden.

- Bewegingsbeperking en gekruiste (dus meestal niet-neurologische) verlammingen overeenkomstig de symboliek van vaderlijk/moederlijk van links respectievelijk rechts.

- Spreekstoornissen en teruggetrokkenheid: mutisme, sociaal isolement, apathie en apraxie.

- Zoals steeds het geval is in de Afrikaanse psychiatrie, een veelvoud aan diffuse somatiseringen; de rab manifesteert zich door een zwaar gevoel dat zich verticaal door het lichaam verplaatst.

- Vruchtbaarheidsproblematiek als steriliteit, miskramen, abortus en metrorrhagieën. Deze klachten worden vaak aan de jaloerse rabverloofde of -echtgenoot toegeschreven waarvoor de patiënte zich soms tot krachtiger therapeutische middelen als een geestesuitdrijving moet wenden.

- Dromen, visioenen en hallucinaties. Deze worden opgevat als boodschappen van de rab die ontcijferd kunnen worden met behulp van een code die de Ndöpkat kent. (De Ndöpkat is de priesteres die de Ndöp leidt.)

De hierboven beschreven symptomen kunnen tijdens een niet geritualiseerde crisis in hun tegendeel omslaan in hyperactiviteit, logorrhoea, zingen, dansen of fugues<sup>27</sup>. Hieronder volgt een beknopte beschrijving van de indrukwekkende ceremonie waarbij de rab zich kenbaar maakt en bondgenoot wordt van de (ex-)patiënte<sup>28</sup>.

## De Ndöp

De ceremonie verloopt in zeven fasen:

1. De eerste fase bestaat uit de overeenstemming van de familie voorafgaand aan de consultatie van de genezeres, de Ndöpkat. Het gaat hierbij om het vinden van een gezamenlijk standpunt over één van de vier hierboven genoemde oorzaken van de ziekte en de te volgen behandeling. Zo zal bijvoorbeeld een fervente Muslimfamilie of een stadse familie niet zo snel haar toevlucht nemen tot een Ndöp.

Hebben de familieleden eenmaal besloten dat er mogelijk een rab in het spel is, dan bezoeken zij een Ndöpkat. Dit is meestal een vrouw, een ex-patiënte, die vroeger behandeld en geïnitieerd is. Nadat zij jarenlang bij een andere Ndöpkat in de leer is geweest kan zij zelf de Ndöp leiden. Zij wordt hierin bijgestaan door helpsters die deel uitmaken van het behandelteam en door begeleidsters die eerder door middel van een Ndöp zijn behandeld. Deze therapeute diagnostiseert de oorzaak van de ziekte. Een blik op de patiënte, het klachtenpatroon, de beschrijving van de ouders, de tijd en plaats van de aanvang van de ziekte en de dromen van de patiënte wijzen haar de weg. Voorlopig ontvangt de zieke een kalmerende of opwekkende behandeling—meestal kruiden—en wordt er wat melk of een kip geofferd op het altaar van de Ndöpkat.

Het sluitstuk van de diagnose kan langs twee wegen tot stand komen. De eerste mogelijkheid is dat de Ndöpkat overgaat tot de Suur. Het hoofd van de patiënte wordt boven de rook van een vuur gehouden waarop kruiden zijn gegooid. De Ndöpkat dringt er bij patiënte op aan haar vooroudergeesten de antwoorden te ontlokken die de eventueel aanwezige rab en zijn wensen identificeren.

De Ndöpkat voert enkele rituele handelingen uit en gaat slapen. Tijdens haar droom ontvangt zij een boodschap via haar eigen tuur of van de rab van de zieke, hetzij in de vorm van een stem, hetzij in de vorm van droombeelden<sup>29</sup>. Daarna vraagt zij de zieke naar haar dromen en wanneer deze op enigerlei wijze overeenkomen, is haar tussenkomst geslaagd.

De tweede mogelijkheid om tot de definitieve diagnose te komen is met behulp van divinatie. De Ndöpkat roert in een aarden pot met water waarin vier of vijf wortels drijven. Deze worden beoordeeld onder andere op hun ligging in het water en de hoek die zij ten opzichte van elkaar maken. Vervolgens deelt zij aan de bloedverwanten mee van wat voor soort agressie de zieke het slachtoffer is. Dan stelt zij de gewenste behandeling voor, bepaalt het honorarium en stelt in het geval van een ceremonie de datum vast.

2. De Saj. De tweede fase van de ceremonie is de Saj, de avondwake van het ritueel. De patiënte zit in een kamer op een mat op de grond, omringd door haar familie en het behandelteam. De therapeute spuugt melk vermengd met poeders op haar lichaam. Dan wordt zij gemas-seerd<sup>30</sup>. De tamtams roffelen en de zieke voert vervolgens spontaan een

bezetenheidsdans op waarna zij in een aantal gevallen haar rab benoemt.

De volgende drie dagen hebben vanaf een uur of vijf 's middags in de wijk bezetenheidsdansen plaats. De trommelaars staan in een grote kring met in het midden een hoopje krachtige amuletten om de boze geesten en met name de Dömm weg te houden. Vrouwen uit het publiek en begeleidsters springen in de kring. Hun bewegingen worden feller en onstuimiger. Om beurten raakt één van de vrouwen, opgezweept door de toeschouwers en de trommelaars, in trance. Haar bewegingen verraden de vooroudergeest die haar in bezit heeft genomen. De trommelaars passen hun ritme aan en voeren hun staccato op. Sommige rabs worden door de omstanders herkend, bijvoorbeeld een leeuw, een Peulherder of een slang – en met geklap en zang begroet. De Ndöpkat herkent ze allemaal. Een voorbeeld. Een vrouw danst haar rab toebab (= blanke). Zij zet een pet op, inhaleert een sigaret die zij met een nonchalant dédain over de hoofden van het publiek uitblaast. De omstanders juichen wanneer iemand haar op typisch onafrikaanse, blanke wijze en publiek een zoen geeft. Deze uitbeelding van haar rab gaat vervolgens over in een dans die steeds opzweperender wordt totdat zij in het hoogtepunt van haar trance schokkend en rollend door het zand buiten bewustzijn raakt.

3. De derde fase is de Natt, het 'meten' van de zieke en de Waccé, de afdaling van de rab. Dit is een belangrijke fase waarin de zieke definitief haar rab moet benoemen. Tijdens de natt worden met behulp van een platte, ronde rieten mand de lichaamsdelen van patiënte gemeten. Dan wordt tijdens de waccé geprobeerd om de rab die bijvoorbeeld 'naar het hoofd is gestegen' waar hij gestoord gedrag veroorzaakt met gierst te verleiden om naar de voeten af te dalen en het lichaam te verlaten.

Vervolgens komt het hoogtepunt van de Ndöp, de benoeming van de rab. De eerdere benoeming gold als een aanwijzing waarbij de rab de omstanders op een dwaalspoor kan brengen door zich als een andere rab kenbaar te maken.

Onder een oorverdovend getrommel moet de zieke spontaan de naam van haar rab meedelen en zijn lijflied zingen. De zieke wordt door elkaar geschud en soms geslagen. Wanneer de trommels ophouden vraagt de Ndöpkat: 'zeg me, wie is je rab'. Weet de zieke het niet of wordt de benoeming niet authentiek bevonden in de ogen van de Ndöpkat, dan beginnen de trommels opnieuw, net zo lang tot zij haar rab en zijn bijzonderheden heeft vermeld. Daarna danst zij zich in trance en bezwijmt.

4. De Bukoto: de 'omgang'. Terwijl de saj en de natt zich in besloten kring afspeelden, is de volgende fase openbaar.

De zieke klampt zich vast aan een stier of os die met zijn poten vastgebonden op zijn zij ligt<sup>30</sup>. De Ndöpkat en haar helpsters werpen zeven doeken over haar heen en lopen in volgorde van belangrijkheid op de trage cadans van de trommels om het offerdier en de zieke heen.

Zij roepen de zeven grote tuurs uit alle windrichtingen van Senegal ieder met hun lijfzang aan om bij de ceremonie aanwezig te zijn. Het achtste lied is het lijflied van de rab van de zieke. Hierna gaat de rab en dus de ziekte van de patiënte over in het offerdier. De doeken worden van haar afgetrokken. De zieke is nu genezen en staat met een stralend gezicht op.

5. De Rey: het offer. De zieke stapt een aantal keren over het offerdier heen. Terwijl zij op de stier zit wordt hij geslacht waarbij het bloed uit de halsslagaders wordt opgevangen. Haar lichaam wordt met het bloed ingesmeerd. Stukjes ingewanden worden aan haar enkels, polsen en om haar middel vastgemaakt. Een deel van de maag wordt als een Phrygische muts binnenstebuiten op haar hoofd gezet.

6. De Samp: het oprichten van het huisaltaar. In het huis van patiënte wordt vervolgens een offerplaats voor de rab opgericht. In de grond worden zeven maal zeven wortels, vermengd met gierst, melk, suiker, vlees van het offerdier en andere lekkernijen, voor de rab in zeven gaten gestopt. Drie rijststampers worden ingegraven en er worden een paar urnen neergezet. In deze offerplaats wordt de rab gefixeerd en hier zal de vrouw de rest van haar leven offers brengen en haar rituele baden nemen.

Hierna volgen enkele voorbeelden van interpretaties van de Ndöp met behulp van westerse theorieën. Eerst vanuit een antropologische, daarna vanuit een psychotherapeutische optiek.

### Rituelen en symbolen

De Ndöp is een klassiek voorbeeld van een ritueel waardoor met name directieve therapeuten zich op grond van antropologische studies hebben laten inspireren. Van der Hart<sup>31</sup> heeft de link gelegd naar de toepassing van rituelen bij rouw, echtscheiding, ontslag, overgangen van de gezinscyclus en dergelijke. Of anders gezegd: wij komen er in onze psychotherapie aan toe rituelen voor te schrijven die in Afrika gemeengoed zijn. Hij citeert Van Gennep die in 1906 een onderscheid maakte tussen rites de passage of overgangsrituelen, genezingsrituelen, intensificatierites en omkeringsrituelen. De Ndöp is enerzijds een genezings-, anderzijds een overgangsritueel door de initiatie in de bezetheidscultus. Het is op klassieke wijze opgebouwd uit een scheidings-, een overgangs- en een herenigingsfase. Tijdens het ritueel neemt de zieke niet deel aan haar gewone gezinsleven. Zij blijft samen met de behandelingsgroep. Na de oprichting van het altaar heeft de hereniging plaats tijdens het daaropvolgende gemeenschappelijk maal.

Ook de in de literatuur beschreven herhaling van het schema scheiding, overgang en hereniging binnen de afzonderlijke fasen van het ritueel komt in de Ndöp voor. Dit 'samen-alleen-samen' doet zich voor wanneer de zieke tijdens de avondwake (de Saj), het 'meten' (Natt) en de afdaling van de rab (Waccé) samen met een besloten groep mensen in

één ruimte verblijft. Ook wanneer zij met het bloed van het offerdier is ingesmeerd en het altaar is opgericht blijft zij een nacht alleen, waarna zij de volgende ochtend in aanwezigheid van de helpsters gewassen wordt.

Het schema van afscheid, overgang en hereniging symboliseert het leven, sterven en herboren worden. Wanneer de vrouw tijdens de omgang (Bukoto) met het offerdier onder de lendendoeken ligt, symboliseert dit het sterven. Het afwerpen van de doeken symboliseert de wedergeboorte. De scène met de omgekeerde ossemaag imiteert, aldus de Lebou, de groeiende foet in de moederbuis.

De gebruikte symbolen hebben meer dan één betekenis. Zij worden meerstemmige of gecondenseerde symbolen genoemd. De betekenissen van de symbolen blijven impliciet, zij dragen namelijk een analoge boodschap die niet in een digitale wordt omgezet. De zieke kent uit eerdere belevingen de gevoelswaarde van de symbolen waardoor het uitvoeren van symbolische handelingen tijdens het ritueel enerzijds met een herbeleving van vroegere situaties gepaard kan gaan, anderzijds met nieuwe emotionele en cognitieve ervaringen. Een voorbeeld. Wanneer zij tijdens de Bukoto met het offerdier op de grond ligt symboliseert dit zowel de dood als de paring. Zij grijpt zich vast aan de horens die zowel een fallus als een borst symboliseren<sup>32</sup>. De rab gaat hierbij in het dier over zoals het sperma tijdens de coïtus<sup>6</sup>.

Een ander aspect van de symboliek is mijns inziens dat deze verwijst naar verschillende niveaus die zich tijdens een bepaalde fase van het ritueel afspelen en daardoor ook contiguiteit aanbrengt tussen de op elkaar volgende delen. Wanneer de vrouw de doeken afwerpt verwijst dit (symbolische) gebaar zowel naar de recente genezing als naar haar initiatie in de bezetenheidscultus.

Van belang zijn ook de ambivalente emoties die in de symboliek schuilen. Door op het stuiptrekkende dier te zitten neemt de vrouw in het openbaar de verantwoordelijkheid voor de uitgeageerde agressie op zich, terwijl zij zich daarna met een aantal parafernalia van het offerdier laat tooien door een dag lang met de ingewanden op haar lichaam rond te lopen. Aan de ene kant worden agressieve gevoelens tegenover de rab geuit, terwijl hij aan de andere kant door het offer en het oprichten van het altaar wordt ingepalmd en verzoend.

### Analytische interpretatie

Het zou te ver voeren om dieper op de sociaal-psychologische aspecten van het reïncarnatiegeloof van de vooroudergeestverering in te gaan. Ik wil hier slechts één psychoanalytisch aspect aan geven.

De etnoanalytische literatuur maakt uitgebreid melding van een groepsego in Afrika tegenover een geïndividualiseerd ego in het Westen<sup>33,34</sup>. Over een Afrikaans equivalent van superego of id in de vorm van een groepssuperego of groeps-id lijkt de literatuur te zwijgen.

De vooroudergeestcultus bevat zowel elementen van een groepsonderbewuste als een aantal gedragscodes dat een equivalent vormt van een groepssuperego. Afwijken van dit groepssuperego kan klachten veroorzaken die verholpen kunnen worden door een Ndöp-ritueel.

Het groeps-id manifesteert zich tijdens de Ndöp in de collectieve projectie van de antropofage heks (Dömm), die tijdens bepaalde fasen van het ritueel angstvallig op afstand wordt gehouden. Tijdens de bezetenheidsdansen in het openbaar en tijdens de overgang van de rab van de zieke in het offerdier, worden gordels van loodzware amuletten in de kring van danseressen of op het offerdier aangebracht. Deze amuletten hebben tot doel de Dömm die de zielen van de danseressen of van de zieke kan verslinden, op afstand te houden.

In een aflevering van *Psychopathologie Africaine*<sup>13</sup> wordt het therapeutische effect van de Ndöp met name in termen van regressie beschreven. Tijdens de overdracht wordt alsnog het trauma van de scheiding van de moederborst verwerkt. De massage tijdens de avondwake (Sai) voert de zieke terug naar de oraal gekleurde moeder-kindverhouding waarbij zij haar oorspronkelijke afhankelijkheid en passiviteit terugvindt. Het oorverdovende bellen en trommelen tijdens de fase die volgt op de avondwake heeft volgens enkele Franse auteurs<sup>6-8,13</sup> een hypnotiserend effect. Dank zij de regressie, angstreductie en het creëren van een hypnotische toestand waarbij de hypnotiseur de rol speelt die vroeger de ouders hadden, zou in een bewust geschapen halfbewuste toestand, de benoeming van de rab plaatsvinden.

De verwerking van het trauma van het spenen wordt gezocht in de analogie van de verandering van relaties in de orale fase en tijdens de Ndöp. Het spenen gaat gepaard met een verschuiving van het kind van de moeder naar de groep. In dezelfde tijd krijgt de relatie met de vader weer een seksueel aspect, gevolgd door de komst van een volgend kind. Er is vaak beschreven hoe traumatiserend deze fase is voor het Afrikaanse kind dat tot dan toe continu alle aandacht van zijn moeder kreeg. De bezetenheid zou voortkomen uit een substitutieve, gefantaseerde relatie van de zieke met de rab. Deze relatie met een irreëel doel wordt geïnterpreteerd vanuit de niet verwerkte interiorisatie van de frustrerende moeder tijdens het spenen.

Tijdens het eerste deel van het ritueel probeert de Ndöpkat de rab te vervangen en plaatst ze zich in de rol van de goede, de voedende moeder: de zieke wordt gestreeld, er wordt voor haar gezongen enzovoorts. Door de overdrachtsrelatie met de goede en machtige Ndöpkat kan de zieke zich door middel van de benoeming losmaken van haar gefantaseerde relatie. Deze losmaking wordt tevens mogelijk door de herbeleving van het spenen maar ditmaal onder de bescherming van de goede moeder. De definitieve genezing is mogelijk door de symbolische vervulling van schuldbeladen wensen.

Tijdens de bouw van het altaar wordt een nieuwe, adequate relatie aangegaan die de zieke een plaats geeft tussen groep, rab en Ndöpkat.

De genezing heeft niet plaats door het uitvlakken van conflicten of door het aangaan van een afhankelijke relatie met een moedersubstituut.

### Systeembenadering

Een tweede psychotherapeutisch referentiekader vanwaaruit de Ndöp geïnterpreteerd wordt is de systeembenadering. De homeostase van het systeem waar patiënte deel van uitmaakt schiet te kort waardoor zij als ziek of krankzinnig apart wordt gezet. Tijdens het eerste consult formeert de Ndöpkat een triade met de zieke en haar familie. Enerzijds herformuleert zij de ziekte tot een therapeutisch doel, anderzijds bemiddelt zij tussen de familie en de vooroudergeesten. Tijdens de divination wordt het probleem uit de persoonlijke sfeer getrokken en gereïnterpreteerd. Een volgende reïnterpretatie vindt plaats door de benoeming van de rab. Het positieve effect hiervan is dat zowel voor de zieke als haar omgeving haar ziekte begrijpelijk wordt in een cultureel herkenbare code. Deze herkenning heeft zowel individueel als collectief een angstreducerend effect. Dit effect wordt nog versterkt door de deelname van een aantal vrouwen aan de bezetenheidsdansen. De aandacht verschuift hierdoor naar de groep waardoor haar pathologie opnieuw minder individueel komt te liggen. De bezetenheidstrance als dissociatietoestand komt vaker voor in sociaal rigide samenlevingen<sup>35</sup>. Deze trance staat het systeem toe om zijn controle over individuen losser te maken onder de verantwoordelijkheid van de vooroudergeesten. Dit schept ruimte voor het individu om relaties te veranderen.

Tot nu toe blijft de zieke in de complementaire rol terwijl met name de Ndöpkat in de bovenpositie zit. Zij is immers de expert die bovendien macht suggereert over de vooroudergeesten. De naaktheid van patiënte, de massage, de melk waarmee zij wordt besprenkeld zijn evenzovele analoge boodschappen van 'laat je bemoederen' waardoor haar complementaire positie wordt bevestigd.

Vervolgens wordt haar een paradoxale opdracht aangeboden zonder dat zij kans ziet om buiten het kader te treden. Zij *moet* op een *volledig authentieke* wijze haar rab opnieuw benoemen. De naam van de rab *moet* haar *spontaan* ontvallen terwijl de tamtams in haar oren roffelen ener, overigens geheel beheerst, geweld wordt gebruikt. De benoeming van de rab kan geïnterpreteerd worden als het aandragen van een metaregel omdat de vrouw in het vervolg zelf haar relatie met de rab kan hanteren.

Na de volgende fase, de 'omgang' (Bukoto), is de relatie symmetrisch geworden. Zij heeft een gevaarlijke opdracht, namelijk de taboebeladen paring met de stier en de overgang van de rab in het offerdier uitgevoerd. Zij is nu ingewijd en opgenomen in de bezetenheidscultus en krijgt daardoor een speciale plaats in haar (sub)systeem. Haar omgeving betuigt haar als het ware erkentelijkheid voor de rol die zij tijdens

haar ziekte op zich heeft genomen.

De relatie met de rab is controleerbaar. Hij is in het huisaltaar gefixeerd en kan met kleine offers tevreden worden gesteld. Als het haar meezit brengt de rab in het vervolg welstand, kinderen en wijsheid.

Alvorens dit relaas af te ronden wilde ik nog twee kanttekeningen maken. Ten eerste dat de onkosten van een Ndöp-ritueel aanzienlijk zijn, ook wanneer de Ndöpkat in plaats van een os een goedkoper offerdier als een geit of een schaap voorschrijft. Dat desondanks ook minder draagkrachtige Senegalezen alles in het werk stellen om zo nodig een Ndöp-ritueel te doen moet naast therapeutische waarschijnlijk met name in religieuze motieven gezocht worden. Hetgeen een tweede vraag oproept, te weten de therapeutische effectiviteit. De overwegend Franstalige literatuur geeft hierover geen uitsluitsel. In een door hemzelf als statistisch niet significant omschreven studie komt Vezzoli<sup>36</sup> tot de volgende conclusie. Van honderd met behulp van een Ndöp behandelde personen lukt het om zevenentwintig casus binnen een westers nosografisch kader te plaatsen. Zeventien patiënten worden verder gevolgd. Dezen vertonen 'manifestations anxieuses' die verbonden zijn met psychotische, neurotische, psychosomatische en fysieke stoornissen.

## Slot

Met de hierboven beschreven interpretaties vanuit drie westerse wetenschappelijke referentiekaders wil ik proberen aan te geven dat het mogelijk is om vanuit de uiteenlopende Afrikaanse en westerse gezichtspunten tot een synthese te komen. Wanneer het namelijk mogelijk is om te zeggen dat de Ndöp 'klopt' volgens Freud of volgens de systeembenadering, dan kunnen wij dit ook omdraaien: Freud en de systeembenadering hebben ontdekt wat de Afrikanen al eeuwenlang 'weten' en toepassen<sup>37</sup>. Het besef hiervan kan zowel voor de Noord- als de Zuidatlantische culturen zijn vruchten afwerpen:

– In geïndustrialiseerde landen kunnen leden van minderheidsgroeperingen met psych(iatrische)|(ologische) problematiek kennelijk te rade gaan bij therapeuten afkomstig uit hun eigen cultuur. Het zou nuttig zijn om ruimte te bieden aan (experimenten met) deze genezers eventueel in samenwerking met westers opgeleide vertegenwoordigers van deze minderheidsgroepen of met westerlingen uit aanverwante wetenschapsgebieden die ervaring hebben met genoemde culturen. In het gunstige geval mondt dit uit in een keuzeaanbod waarbinnen de migrant afhankelijk van zijn kwaal beslist waar hij (eerst) op consult gaat. Dit keuzeproces treedt alleen harmonieus op wanneer de betrokkenen vrij kunnen communiceren, hetgeen lang niet altijd het geval is<sup>38</sup>.

– Een andere reden om de aandacht te vestigen op de waarde van

deze rituelen ligt bij de gezondheidsplanners in ontwikkelingslanden waar dergelijke cultusvormen gepraktiseerd worden. De collectieve angst van een deel van deze politici om voor primitief te worden versleten maken conferenties over traditionele genezing tot besprekingen van de traditionele farmacopée. Dit wordt overigens versterkt door de Noordatlantische culturen waar de meesten hun opleiding hebben genoten en waar zorgvuldig over aanverwante zaken werd gezwezen.

Het belang van de genezingsrituelen wordt nog onderstreept door het feit dat ook in ontwikkelingslanden een groot deel van de patiënten kampt met functionele klachten en dat ook daar de magie van onder andere benzodiazepines door realistischer inzichten zal worden vervangen. Er zal nog heel wat onderzoek en aanpassing nodig zijn voordat het merendeel van de westerse psychotherapievormen daar kan worden toegepast. Reden te meer om het eigen culturele erfgoed niet te verwaarlozen.

Met dank aan J. van Wijk voor zijn zinvolle suggesties en aan prof. dr. R. Giel en dr. Ten Horn voor het kritisch doorlezen van het manuscript.

### Noten en literatuurverwijzingen

1. In Iran: T. Modaresi, The Zar cult in South Iran. Trance and Possession states. Montreal: R.M. Bucke Memorial Society, 1968. Ed. R. Prince.
2. In Iraq: W. Bazzoni, Al-Issa, I. Psychiatry in Iraq. *British Journal of Psychiatry*, 1966, 827-832.
3. In Soedan: T.A. Bassher, Traditional psychotherapeutic practices in the Sudan. *Transcultural Psychiatric Research*, 1967, 4, 158-160.
4. In Egypte: J.K. Kennedy, Nubian Zar ceremonies as psychotherapy. *Human Organisation*, 1967, 26, 185-194.
5. In Ethiopië: S.D. Messing, In Culture and mental health. Mc. Millan: New York. Ed. M.K. Opler.
6. A. Zempleni, La dimension thérapeutique du culte des Rab, Ndöp, Tuuru et Samp, rites de possession chez les Lebou et les Wolof. *Psychopathologie Africaine*, 1966, II, 3, 295-439.
7. Sur l'alliance entre la personne et le Rab dans le Ndöp. *Psychopathologie Africaine*, 1967, III, 441-450.
8. La thérapie traditionnelle des troubles mentaux chez les Wolof et les Lebou (Sénégal). Principes. *Soc. Sci. & Med.* 1969, Vol. 3, 191-205.
9. H. Collomb, De Préneuf, Chantal. N'doep et psychodrame. *Bulletin de psychologie*, 1969-1970, 285, XXIII, No. 13-16, 745-749.
10. H. Collomb, Le lieu thérapeutique. *Topique, revue Freudienne*, 11-12, 1973.
11. B. Diop, en R. Collignon, Aspects éthiques et culturels de la psychiatrie en Afrique. *Soc. Sci. & Med.* Vol. 13 B, 183-190. Pergamon Press LTD, 1979.
12. P. Martino, en F.K. N'diaye, Les psychothérapies traditionnelles au Sénégal. *Rev. Hyg. et Méd. Soc.* 1969, t. 17, no. 7, 571-584.
13. D. Michaux, La démarche thérapeutique du Ndöp. *Psychopathologie Africaine*, 1972, VII, 17-57.

14. G.A. van der Hooft, Malopodansen. Proefschrift Rijksuniversiteit Leiden 1979.
15. Janheinz Jahn, *Moentoe. Contouren van de neo-Afrikaanse cultuur*. Amsterdam: Moussault's Uitgeverij 1967.
16. Zie bijv. de boeiende reisbeschrijving van een Engelse danser: Geoffrey Gorer, *Africa dances*. Penguin books Ltd. 1935.
17. F. Ortiz, *Los bailes y el teatro de los Negros en el Folklore de Cuba*. Havana 1951.
18. L. Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas*. Phaidon Verlag. AG: Zürich 1933.
19. Olóòrìsà. *Escritos sobre a religao dos orixás*. Editora Ágora, Ltda: São Paulo 1981.
20. Van Brazilianen in Bissau hoorde ik dat therapeutische rituelen als de Candomblé en de Umbanda een toenemende populariteit genieten onder alle lagen van de bevolking. Cubanen vertelden mij dat er de laatste jaren ook van officiële zijde wat meer interesse ontstaat voor het therapeutisch effect van rituelen als de Santería en de Nañiguismo.
21. Met 'afrobrazilian spiritualist sects' verwijst hij waarschijnlijk naar rituelen als de Candomblé, de Umbanda en de Macombe.
22. Akstein is in Nederland onder andere bekend door workshops die hij heeft gegeven.
23. D. Akstein, Psychosocial perspectives of the application of Terpsichoretrancetherapie. *Psychopathologie Africaine* 1974, X, 1, 121-129.
24. D. Akstein, Terpsichoretrancetherapy: A new hypnotherapeutic method. *International Journal of Clinical and Experimental hypnosis*, 1973, 21, 131-143.
25. V. Garrison, The 'Puerto Rican Syndrome' in psychiatry and Spiritism. In: Crapanzano & Garrison, *Case Studies in Spirit Possession*. Wiley-interscience, New York 1977.
26. C.J. Wooding, *Winti: een Afroamerikaanse godsdienst in Suriname*, Proefschrift. Uitgever Krips Repro, Meppel 1979.
27. Daniëlle Storper-Perez geeft in haar boek *La folie colonisée* (Ed. Maspéro, Paris 1974) een paar voorbeelden van tegenstellingen binnen de omgeving van patiënte die kunnen fungeren als 'trigger' voor niet verwerkte problematiek waarbij de vrouw tegelijkertijd fungeert als katalysator van spanningen binnen haar omgeving. Volgens Storper-Perez worden mannen van middelbare leeftijd zonder opleiding afhankelijk van het inkomen van hun kinderen die daardoor hun traditionele gezag ondergraven. De mannen proberen hun tanende gezag op te vijzelen onder meer door hun toevlucht te nemen tot de islam. De islam ontkent officieel het bestaan van de vooroudergeesten wat hen in conflict brengt met zichzelf en met de vrouwen die hun macht zien afkalven door de rol die de islam hun voorschrijft. De vrouwencultus van de vooroudergeesten gaat gepaard met prestige en onafhankelijkheid. De onderlinge solidariteit van de vrouwen, de procreatie en dus de economie van de familie, hingen af van het verbond met de rabs en de tuurs. In die zin staat de Ndöp dus in het spanningsveld van vrouwenmacht en een oprukkende en vrouwenonderdrukkende islam. Een ander hiermee samenhangend aspect is de overgang van een matrilineaire virilocale naar een patrilineaire samenleving. Andere acculturatieproblemen komen voort uit de urbanisatie, de daarmee gepaard gaande verpaupering, de toenemende integratie in de geldeconomie en de dwang om een synthese te vinden tussen traditionele opvattingen en nieuwe ideeën die hun intrede

doen met onderwijs en technologie.

28. Ik heb een zeven dagen durende Ndöp bijgewoond geleid door de mannelijke Ndöpkat Dauda Sec in Pikine. Pikine is een voorstad van Dakar waar indertijd in het kader van de stimulering van het toerisme tienduizenden mensen in kleine stenen huisjes in een reuzenzandbak zijn ondergebracht. Behalve om de verschillende fasen van het ritueel aan te duiden worden Wolof-woorden zoveel mogelijk vermeden.

29. Haar droombeelden worden door haar geduid volgens een in haar cultuur geldende code. Bijvoorbeeld de zieke naast een bepaald dier geeft een indicatie over het te kiezen offerdier. Is het dier wit, dan bestaat er een goede kans op genezing. Zijn de door de patiënte gegeven aanwijzingen correct dan ziet zij een licht, een marabout in het wit of een mooi kind. Hoe complexer en dreigender de droom, des te kwaadwilliger en veeleisender is de rab.

30. Meestal liggen verschillende familieleden – van wie vaak ook een ander ziek is – dicht tegen elkaar onder de lendendoeken, achter de rug van het offerdier.

31. O. van der Hart, *Overgang en bestendiging*. Van Loghum Slaterus: Deventer 1978.

32. Een veelvuldig terugkerend thema in de Afrikaanse kunst.

33. P. Parin, F. Morgenthaller, en G. Parin-Matthèy, *Die Weissen denken zuviel*, Atlantis: Zürich 1963.

34. M.C. Ortigues, et ed., *Oedipe Africain*. Union Générale d'Éditions Plon: Paris 1973.

35. Bourignon, E., Institutionalisierte Ausnahmestände. In: *Psychopathologie im Kulturvergleich*. Ed. Pfeiffer, Schoene, Stuttgart 1980.

36. Vezzoli, R., Contribution à l'étude du Ndöp. Thèse pour le doctorat en médecine. 1972. Thèse no. 113, Université de Bordeaux.

37. Mutatis mutandis geldt dit onder andere ook voor: groeps- en psychomotorische therapieën, psychodrama, gedragstherapie, narcoanalyse, directieve therapie, gestalt- en Pessotherapie.

38. Eén voorwaarde is dat de in de westerse competitatieve sfeer opgegroeide arts of therapeut zich niet stoort aan de met zijn narcisme interfererende gebruikelijke pendel tussen een aantal genezers. De voor de hand liggende gedachte hierachter is dat wanneer een meerderheid van de geconsulteerden dezelfde diagnose stelt, dit waarschijnlijk de juiste is. Het is dus een soort van intercollegiale betrouwbaarheidstoetsing, maar dan op initiatief van de patiënt.

In Guiné-Bissau bestond ten gevolge van de Portugese houding in de koloniale tijd een grote terughoudendheid om over deze zaken te praten. Vrijwel iedere patiënt die ons bezoekt heeft eerst het traditionele circuit doorlopen. Ook dan nog vertrekken er wekelijks een paar opgenomen patiënten om hun ceremoniële verplichtingen na te komen, soms door een aantal onzer vergezeld. Door deze houding is er een grote mate van complementariteit gegroeid, zowel wat betreft de preferentiële keuze van behandeling alsook wat betreft de 'finishing touch' in de vorm van bijvoorbeeld een plengoffer aan de goden of een flesje met wat pillen. Zelf ga ik af en toe naar de orakelboom zoals de priesters/genezers in de kliniek langskomen en mij meedelen wanneer mijn diagnose aansluit bij die van anderen en hun mond houden wanneer dat niet het geval is.

Wanneer er in een land als Nederland voldoende openheid bestaat tussen de autochtone bevolking en de migrantengemeenschap, dan is het ook makkelijker om te praten over het onvermijdelijke probleem van de charlatans die met het wegvallen van een deel van de sociale controle ten gevolge van de migratie,

hun kans grijpen. Het zou te ver voeren hier nader op in te gaan.

39. Joop de Jong, psychiater, werkte 4 jaar als hoofd van de GGZ in Guiné-Bissau. Naast klinisch en poliklinisch werk heeft hij zich onder meer beziggehouden met het opzetten van een sociaal-psychiatrische structuur op Afrikaanse leest en met de bouw van een inmiddels voltooide psychiatrische kliniek.

Op uitnodiging van de Nederlandse Vereniging van Psychiatrie hield hij op het voorjaarscongres in 1982 een voordracht over het Senegalese ritueel de Ndöp waarvan u de op een enkel punt gewijzigde tekst hier aantreft.

---

Schrijver is als psychiater verbonden aan de afdeling Sociale Psychiatrie van het Academisch Ziekenhuis, Postbus 30001, Groningen.