

Overgangsrитуелен

Onno van der Hart

Ouessant is een grillig eiland voor de kust van Brest. Het wordt omgeven door een verraderlijke zee. Ondanks de twaalf vuurtorens zijn talloze schepen te pletter gelopen op dit onherbergzame eiland. De mannen van het eiland zijn visser of zeeman; velen van hen zijn omgekomen.

Wanneer één van hen verdronken is en zijn lijk wordt niet teruggevonden, voert men een ceremonie uit die Proëlla wordt genoemd. Dit is een godsdienstige rouwplechtigheid waarmee men – zes tot negen dagen na de verdwijning – op symbolische wijze afstand neemt van het slachtoffer. Voor de Proëlla wordt een kruis gemaakt van witte was. In het huis van de vermiste komt het kruis te liggen op een tafel die bedekt is met wit linnen en een witte muts. Deze muts is een kapje, dat traditioneel door vrouwen wordt gedragen en dat nu als lijkkleed dienst doet. Twee kaarsen zijn naast het kruis geplaatst. Hun schijnsel symboliseert onder meer het licht van de vuurtorens. De familie schaart zich rond de tafel. De vrouwen zijn gekleed in een mantel met een capuchon, waarmee zij hun gezicht zoveel mogelijk bedekken. Er worden gebeden gezegd, er vallen lange stilten, men huilt en kijkt naar het kleine wassen kruis dat geel verlicht wordt door de kaarsen. De dag na dit plechtig samenzijn komt de priester. Het wassen kruis dat nog steeds op de muts ligt, wordt vervolgens in een processie naar de kerk gedragen. Net als bij een gewone begrafenis wordt een mis opgedragen. Na de mis wordt het kruis bijgezet in een miniatuur mausoleum dat tussen de graven op het kerkhof staat.

Op tal van plaatsen en tijden hebben mensen rituelen en ceremonies gebruikt om overgangen van de ene ervaringstoestand naar de andere te maken. Rituelen met behulp waarvan deze overgangen gemaakt kunnen worden, zijn de sleutel van een cultuur. Zij geven de doelen, de gewenste toestanden aan en de wegen waarlangs die verwezenlijkt kunnen worden (vgl. Ortner, 1973). Rituelen hebben het karakter van drama's, waarbij de betrokkenen tegelijkertijd de 'acteurs' en toeschouwers zijn. Veel voorkomende overgangen hebben betrekking op de levensloop van een individu of van een gezin. Zij betreffen de uitbreiding van de gezinsgroep (bijvoorbeeld door een geboorte), de inkrimping van het gezin (zoals het uit huis gaan van een kind, scheiding, overlijden) of verandering in de activiteiten van de individuele gezinsleden (zoals een nieuwe baan nemen, naar een andere school gaan, promotie, pensionering).

Bepaalde overgangen worden in onze cultuur duidelijk via rituelen gemarkeerd. Huwelijksceremonies zijn bijvoorbeeld de sleutelscenario's voor trouwen, en rouwrituelen geven aan hoe van een overledene afscheid kan worden genomen. Andere overgangen, zoals het uit huis gaan van een kind, zijn vaak veel minder geritualiseerd. Degenen die daarmee bezig zijn, moeten er hun eigen vorm voor vinden.

Andere culturen kennen rituelen die bij ons niet of nauwelijks voorkomen. Zij hebben bijvoorbeeld puberteitsrituelen, waarin de overgang van kind naar adolescent plaatsvindt. Vaak brengen die symbolisch tot uitdrukking dat de oude toestand, het kindzijn, gestorven is en dat de persoon in de nieuwe toestand, adolescent, wordt geboren. Wij kennen evenmin duidelijke genezingsrituelen. Dit zijn drama's waarin de symbolische handelingen van de genezer, patiënt en familieleden de ziekte wegnemen en opnieuw een gezonde en harmonische toestand bewerkstelligen. Uiteraard kent onze cultuur ook wel bepaalde sleutelscenario's voor genezen, maar wij zijn geneigd die niet als rituelen te beschouwen.

Als van een overledene afscheid moet worden genomen, voorziet onze cultuur daarin met stervens-, begrafenis- en rouwrituelen. De nabestaanden worden door deze traditionele vormen geholpen het verlies te verwerken. Zij kunnen met elkaar hun verdriet uiten en de steun van de omgeving ervaren; na geslaagde afscheidsrituelen zijn zij in staat een nieuwe start in het leven te maken.

Er zijn ook mensen voor wie de traditionele rouwrituelen onvoldoende uitkomst en steun bieden. Soms is iemand te plotseling uit het leven weggenomen. Soms is er ook 'te veel voorgevallen' tussen nabestaande en overledene. In elk geval vindt men de situatie na het verlies onleefbaar. De traditionele rituelen zijn onvoldoende om de emoties goed te verwerken en het leven anders te organiseren. Hierbij komt nog dat rouwrituelen in onze cultuur alleen een mogelijkheid bieden positieve gevoelens te verwerken en onvoldoende ruimte geven voor uiten van ambivalente gevoelens ten opzichte van de overledene.

Anderen hebben het verlies van de overledene niet kunnen verwerken, doordat zij niet aan de rituelen konden deelnemen. Zij zijn bijvoorbeeld niet aanwezig geweest bij de begrafenis, omdat de omgeving hen, als zwaarst getroffen en aanraadt thuis te blijven of hen om de een of andere reden niet tijdig op de hoogte heeft gebracht (vgl. Fortuin, 1980). Het kan ook zijn dat het officiële ritueel hen zo heeft tegengestaan dat zij er niet toe konden komen zich in te leven en op te gaan in de uitvoering ervan. Rituelen werken alleen als we niet alleen toeschouwers blijven maar ook ‘acteurs’ worden.

Voor het verwerken van ander verlies of van traumatische ervaringen van andere aard voorziet onze cultuur niet in speciale rituelen. Afgezien van de juridische procedures bij echtscheiding, bestaat geen afscheidsritueel voor partners die uit elkaar gaan. Er vindt wel een scheiding in materiële zin plaats die een ritueel karakter heeft, maar niet in emotionele zin. Evenmin bestaan er rituelen voor mensen die bijvoorbeeld hun baan verliezen of een lichaamsdeel kwijtraken, die hun huis of hun vertrouwde omgeving achter moeten laten. Gelukkig zijn veel mensen in staat hun eigen scenario's te ontwikkelen om hun verlies te verwerken en afscheid of afstand te nemen. Anderen blijven echter emotioneel zó met de oude situatie verbonden dat de overgang niet slaagt.

Voor mensen die een verlies van wat voor aard ook, geleden hebben en er niet in slagen dat zelf of met familie en vrienden te verwerken, bestaan er tal van therapeutische scenario's, variërend van zelfhulpgroepen tot individuele psychotherapie. In dit boek wordt een scenario gepresenteerd dat qua vorm en inhoud overeenkomsten vertoont met traditionele afscheidsrituelen: het *therapeutisch* afscheidsritueel, dat uit een geordend geheel van symbolische handelingen bestaat, met behulp waarvan de persoon, het paar of het gezin in kwestie alsnog afscheid kan nemen en een nieuwe start in het leven kan maken. In feite komt het therapeutisch afscheidsritueel het meest overeen met een traditionele ceremonie als de Proëlla, waarin de nabestaanden afscheid nemen van een symbool van de overledene. Het therapeutisch afscheidsritueel is overigens niet alleen geschikt voor het verwerken van een verlies, maar soms ook voor het afstand nemen van andere traumatische ervaringen uit het verleden die de persoon of personen in kwestie blijven achtervolgen en verhinderen dat zij zich op het heden en de toekomst kunnen richten. Als het goed is, helpt het ritueel een voltooid verleden tijd te realiseren.

Mensen die een traditioneel ritueel uitvoeren weten meestal van tevoren waar ze met elkaar aan toe zijn, wat ze kunnen verwachten en wat er van hen wordt verwacht. Traditionele rituelen zijn in belangrijke mate voorspelbaar en – als ze aansluiten bij de beleving van de betrokkenen – vanzelfsprekend: zó hoort het, zó is het goed. Een therapeutisch afscheidsritueel wordt speciaal voor de unieke situatie van de cliënt ontworpen; het is een unieke en eenmalige

persoonlijke gebeurtenis. Het heeft niet meteen iets vanzelfsprekends, noch voor de cliënt, noch voor de hulpverlener die er voor het eerst mee werkt. Beiden kunnen het ritueel als een bedachte constructie ervaren, waardoor het moeilijk is erin op te gaan, iets dat overigens ook bij traditionele rituelen voorkomt (vgl. Moore & Myerhoff, 1977; Myerhoff, 1980, p. 86).

In elk hoofdstuk van dit boek staan praktijkvoorbeelden. Deze maken het unieke karakter zichtbaar van elk afscheidsritueel afzonderlijk, maar laten ook de basisstructuur zien die de rituelen met elkaar gemeen hebben. De lezers die weinig vertrouwd zijn met deze benadering krijgen zo een soort 'traditie' aangeboden, die van nut kan zijn wanneer zij zelf rituelen willen ontwerpen. Deze 'traditie' moet evenwel niet beschouwd worden als een geheel van regels waaraan men zich per se moet houden. Men kan het beter als een bron van inspiratie zien, zo men wil als een uitdaging, datgene te bereiken en te doen wat passend is voor de unieke situatie van degene die afscheid wil nemen. Het ritueel dat de beroemde Amerikaanse psychiater Milton H. Erickson (vgl. Zeig, 1980a, p. 287) bijvoorbeeld voorschreef aan het verwerken van een buitengewoon zwaar verlies, is daar een illustratie van.

Een boer bracht zijn depressieve en suïcidale vrouw naar Erickson. Zij had ernstige artritis (gewrichtsontsteking) en de artsen hadden haar afgeraden zwanger te worden. Erickson beseftte hoezeer zij naar een kind verlangde en wat haar lichamelijke en geestelijke toestand was. Hij adviseerde haar zo snel mogelijk zwanger te worden en zoveel mogelijk, de laatste maanden desnoods in bed, van haar zwangerschap te genieten. De vrouw raakte spoedig in verwachting. Het ging beter met haar artritis en zij was niet meer depressief. Ze beviel van een meisje, Cynthia, waar zij en haar man erg gelukkig mee waren. Maar toen Cynthia zes maanden oud was stierf zij een plostelinge wiegedood. Een paar maanden later bracht de man zijn vrouw opnieuw naar Erickson en vertelde dat ze er erger aan toe was dan ooit. Erickson onderhield haar ernstig over haar wens een einde aan haar leven te maken, waarmee ze immers de herinneringen aan de 'gelukkigste tijd van haar leven' zou vernietigen. Hij raadde haar aan weer met haar man naar huis te gaan en haar man moest een eucalyptusboompje voor haar vinden en op haar aanwijzingen planten. Eucalyptusbomen groeien erg hard in de streek waarin zij woonden. 'Ik wil dat je dat boompje Cynthia noemt. Ik wil dat je ziet hoe Cynthia groeit. Ik wil dat je uitziet naar de dag waarop je in de schaduw van Cynthia kunt zitten.' Erickson bezocht de vrouw een jaar later. Het boompje was erg snel gegroeid. Met de vrouw ging het lichamelijk en psychisch veel beter. Erickson merkte later op: 'Elke bloem die ze kweekte herinnerde haar aan Cynthia, net als de eucalyptusboom die ze Cynthia had genoemd.'

Het gebruik van mythen en rituelen in psychotherapie

Onno van der Hart

De behandeling van mensen met psychosociale en psychosomatische klachten loopt per cultuur sterk uiteen. Maar hoe verschillend ook, steeds treffen we dezelfde structuur aan. Het ontstaan en voortbestaan van klachten wordt eerst vertaald in termen van een – therapeutische – mythe en vervolgens vindt behandeling plaats binnen het symbolische domein van die mythe. De behandeling moet daarin transformaties bewerkstelligen, die corresponderen met veranderingen in het beleven van de cliënt of patiënt en met veranderingen in de wijze waarop de sociale groep functioneert waarvan hij of zij deel uitmaakt.

In oude, nog sterk door tradities gebonden samenlevingen, vindt de behandeling plaats in de vorm van genezingsrituelen. De vele uiteenlopende therapieën die wij kennen zijn westerse equivalenten daarvan. In directieve vormen van therapie bestaan sinds kort ook rituelen, die overigens naar vorm, inhoud en complexiteit sterk verschillen van de traditionele genezingsrituelen. Het belangrijkste verschil tussen traditionele en westerse rituelen is de culturele context waarbinnen zij voorgeschreven en uitgevoerd worden. Traditionele genezingsrituelen zijn gebaseerd op een mythologisch wereldbeeld en een daarbij horende religieuze mythe die de genezer, de patiënt en diens familie al van tevoren delen. Daarvan is in de westerse therapie meestal geen sprake. In directieve therapie probeert de therapeut de – niet-religieuze – therapeutische mythe in termen van het wereldbeeld van de cliënt te construeren en de behandeling daarbij te laten aansluiten.

In dit hoofdstuk vergelijken we de traditionele genezingsrituelen en de westerse therapeutische rituelen met elkaar. Dit gebeurt aan de hand van een beschrijving van religieuze genezingsrituelen in de Navajo-samenleving en afscheidsrituelen in de westerse directieve therapie. Een belangrijk principe in directieve therapie is het aansluiten van de behandeling bij het beleven van de cliënt. Dit kan in sommige gevallen betekenen dat wordt aangesloten bij bestaande religieuze mythen van de cliënt, waarbij ook het afscheidsritueel in termen van deze mythen vorm en inhoud krijgt.

Mythen en rituelen bij de Navajo's

In het zuidwesten van de Verenigde Staten leven de Navajo-indianen. Zij hebben een rijke schat aan traditionele mythen en rituelen. Hun traditionele hulpverleners, de medicijnmannen, vervullen vele functies tegelijk. Arts, psycholoog, priester en geschiedkundige zijn in de rol van medicijnman verenigd. De Navajo's maken dan ook geen onderscheid tussen kerk en ziekenhuis. De hedendaagse Navajo's gebruiken de faciliteiten van een modern westers ziekenhuis als dat nodig is en hun medicijnmannen verwijzen mensen met lichamelijke klachten geregeld naar blanke artsen. Omgekeerd sturen die artsen – chirurgen en psychiaters – ook patiënten naar de medicijnmannen. Als een chirurg een operatie heeft verricht en de nodige medische zorg heeft verstrekt, kan hij de patiënt ontslaan met de woorden: 'Wij hebben alles gedaan wat we voor je kunnen doen. Nu kun jij de rest van het genezingsproces met je eigen ceremonies doen.' De Navajo's beseffen sterker dan blanken dat ziekten of een operatieve ingreep het evenwicht in een mens verstoren. De patiënt is niet hersteld als de wond voorspoedig geneest. Daarvoor is ook een behandeling van zijn 'psychisch letsel' nodig en de traditionele genezingsrituelen bieden die behandeling.

De Navajo-medicijnmannen geloven in de macht van de geest over het lichaam. De officiële geneeskunde ziet hen steeds meer als experts in het voorkomen en behandelen van psychosomatische klachten, emotionele stoornissen en psychosen. Men heeft vastgesteld dat hun genezingsrituelen voor indianen met dergelijke moeilijkheden meer uitkomst bieden dan een officiële psychiatrische behandeling. Het sterkst geldt dit voor depressieve mensen die in een rouwproces zijn vastgelopen en die een traditionele levensinstelling hebben (Fields, 1976, p. 16).

In de levensbeschouwing van de Navajo's staat het idee dat het universum een ordelijk geheel vormt centraal. Het universum bestaat uit bovennatuurlijke wezens, mensen en andere levende wezens en de niet-levende natuur. Alles wat daarin gebeurt, houdt verband met elkaar. In het wereldbeeld van de Navajo's moeten natuur en bovennatuur als een samenhangend systeem in evenwicht zijn.

Als die harmonie ergens wordt verstoord ontstaan problemen. Zo brengen zij het uitblijven van de regen niet alleen met weerkundige gegevens in verband, maar ook met het feit dat 'de mensen te gemeen geworden zijn' of omdat 'de blanken sterke drank aan de Navajo's verkopen' (Kluckhohn, 1968). Ook ziekte wijst op een verstoring van de harmonie in het universum. Genezingsrituelen hebben tot doel die harmonie, en daardoor de gezondheid van de patiënt, te herstellen (Murray, 1977, p. 215); zoals een Navajo het uitdrukte: 'Genezen is héél worden en om heel te worden moet je in harmonie zijn met je familie, vrienden en de natuur.' (Fields, 1976, p. 13).

Als een zieke hulp nodig heeft, moet eerst een diagnose worden gesteld. Hiervoor wordt een waarzegger geraadpleegd, die een diagnose in de volgende termen geeft: 'De patiënt is ziek geworden omdat hij gezien heeft hoe een dier door de bliksem werd getroffen', '... omdat hij met een ziekmakend dier (zoals een beer, een jakhals of een arend) in aanraking is geweest'; '... omdat hij rituele regels niet is nagekomen'; '... omdat hij met geesten en heksen te maken heeft gehad.' Het vaststellen van een diagnose is bepalend voor de keuze van het genezingsritueel. De oorzaak van de klachten kan zeer gecompliceerd zijn, zodat de kans bestaat dat een verkeerde diagnose wordt gesteld. De Navajo's houden daar rekening mee: voordat de patiënt zich verplicht tot het uitvoeren van een veeleisend en kostbaar genezingsritueel, voert hij een klein onderdeel ervan uit. Helpt dit, dan is de diagnose correct en de keuze van het ritueel juist (vgl. Kluckhohn, 1968, p. 680).

Een Navajo-genezingsritueel – gewoonlijk een *chant* of een *sing* genoemd, omdat zingen een van de belangrijkste activiteiten is – duurt één tot negen nachten plus de tussenliggende dagen (Reichard, 1963, p. xxxiv). Zo'n ritueel is een uitermate complexe gebeurtenis, waarin onder meer gezongen en gebeden wordt, gebedsstokjes geofferd worden, reinigingsactiviteiten worden uitgevoerd en zandtekeningen worden gemaakt.

Elk ritueel gaat vergezeld van een mythe die onder meer het ontstaan van het ritueel verhaalt. Zo'n mythe bevat ook talloze verwijzingen naar andere mythen, waaronder de belangrijkste vertellen over de bovennatuurlijke wezens en de oorsprong van het Navajo-yolk. Het ritueel is zo een geïntegreerd onderdeel van het totale wereldbeeld van de Navajo's. Met betrekking tot het ritueel zelf geeft de mythe aan wie de belangrijkste bovennatuurlijke wezens in de *chant* zijn, welke betekenissen de diverse liederen in het ritueel hebben en wat de oorsprong en betekenis is van de voorwerpen die in het ritueel worden gebruikt (Lamphere, 1969, p. 285; Murray, 1977, p. 212).

In de mythe komen verhalen voor over het gezinsleven van de bovennatuurlijke wezens. Vooral de spanningen tussen broer en zus komen uitgebreid aan bod, waarbij het voorheen geminachte of verwaarloosde kind het uiteindelijk

wint van het kind dat werd voorgetrokken. Het symbolische karakter van dit soort verhalen wordt duidelijk, als we beseffen dat in de Navajo-stam- en familie-groepen veel conflicten en spanningen voorkomen, die niet openlijk geuit mogen worden. De groepsnormen beklemtonen immers harmonie en solidariteit. Degenen die onder de spanningen het meest te lijden hebben, maar er niet rechtstreeks overkunnen praten, gaan zich angstig of schuldig voelen, worden gefrustreerd of verward en rapporteren dat 'they feel sick all over' (Reichard, 1963, p. 285). De plot van de mythe bestaat dan uit een symbolische oplossing van de bij de Navajo's veelvuldig voorkomende problemen tussen personen – niet alleen broers en zussen.

Overigens ontkennen de Navajo's niet met alle geweld het bestaan van interpersoonlijke spanningen. Het is meer zo dat hun kosmologie – waarvan de mythen een onderdeel vormen – hun de mogelijkheid biedt daar op een veilige manier iets aan te doen. Het zet het voortbestaan van de groep niet op losse schroeven – wat bij het rechtstreeks bespreken van de conflicten wel het geval kan zijn: '... het probleem was nu juist dat hij (de patiënt) aanwezig was toen de bliksem insloeg. Het juiste ritueel kan dit weer rechtzetten' (Kluckhohn & Leighton, 1974, p. 238). In feite houdt dit rechtzetten ook in het oplossen van de sociale problemen die de stabiliteit van de groep verstoorden.

Navajo-genezingsrituelen zijn werkzaam op ruwweg drie niveaus: (1) ze brengen aan de betrokkenen het Navajo-model van de natuurlijke en boven-natuurlijke wereld over; (2) ze bestaan uit symbolische voorwerpen en handelingen die de genezing van de patiënt bewerkstelligen; en (3) via de deelname van familieleden en vrienden helpen ze de harmonie in de betreffende sociale groep te herstellen. Problematische verhoudingen worden verbeterd door doen, niet door praten over.

In dit hoofdstuk ligt de klemtoon op de activiteiten waarin het genezen van de patiënt centraal staat. Willen die activiteiten effectief zijn, dan moet de patiënt uiterst geconcentreerd zijn op de uitvoering ervan. Daarvoor is nodig dat hij in een soort trance verkeert (vgl. Murray, 1977, p. 213; hoofdstuk 3), waarin hij opgaat in de symbolische gebeurtenis en tegelijkertijd de veiligheid en steun van het ritueel en van de aanwezigheid van familie en vrienden ervaart (Scheff, 1979). Tijdens de *chant* worden met de rituele voorwerpen drie soorten handelingen verricht. Zij hebben met elkaar tot doel de 'acties' die tegen de patiënt ondernomen waren tegen te gaan, de 'boze toestanden' (*ugly conditions*) uit hem te verwijderen en hem immuun te maken voor kwalijke invloeden, om met dat alles 'aangename toestanden' te creëren (Lamphere, 1969, p. 292).

De eerste symbolische actie – het leveren van *prestaties* – houdt het aanbieden van gebedsstokjes aan bepaalde bovennatuurlijke wezens in. Deze zijn dan

verplicht de patiënt te helpen, bijvoorbeeld door te garanderen dat rituele voorwerpen en handelingen immuniteit produceren.

Een tweede groep handelingen heeft tot doel dat de patiënt zich *identificeert* met de bovennatuurlijke wezens, wier kracht hem kan genezen. Dat gebeurt onder meer als de patiënt in dramatische voorstellingen en zandtekeningen gestalte geeft aan toepasselijke scènes uit de mythe die het ritueel vergezelt. Een voorbeeld daarvan is de Veranderende Vrouw, de belangrijkste en favoriete mythologische figuur van de Navajo's, die er altijd op uit is het welzijn van de mensen te bevorderen. In een van de mythen ondergaat zij een verjonging. Als de patiënt de omstandigheden en de rituele bijzonderheden weergeeft waaronder zij haar jeugd en schoonheid terugkreeg, identificeert hij zich met de verjonging die zij onderging (Reichard, 1963, p. 116). Identificatie met een bovennatuurlijke kracht kan ook plaatsvinden door rituele handelingen die het lichaam van de patiënt op symbolische wijze daarmee in aanraking brengen. Symbolische voorwerpen die deze kracht al in zich hebben, worden tegen het lichaam gedrukt en bepaalde medicijnen – afkomstig van bovennatuurlijke wezens – worden ingenomen (Lamphere, 1969, p. 296).

Ten slotte zijn er handelingen die gericht zijn op het *verwijderen* van 'boze toestanden', van kwade krachten die de patiënt ziek maken. Deze krachten kunnen zich in de maag bevinden of, voorgesteld in de vorm van pijlen, in de spieren. Beide soorten worden door braak- en zweetrituelen uitgedreven (Reichard, 1963, p. 108; Lamphere, 1969, p. 297). Door dit soort reinigingsrituelen komt de patiënt bovendien in een toestand die het Goede, of de goede krachten, aantrekt.

Samengevat: de belangrijkste symbolische handelingen gericht op de genezing van de patiënt zijn het leveren van prestaties, de identificatie van de patiënt met positieve krachten van bovennatuurlijke wezens en het verwijderen van kwade invloeden. Deze thema's worden in elk subritueel, in elk gebed en in elke liederencyclus herhaald. Een van die thema's kan echter domineren of beklemtoond worden in een bepaald subritueel (Lamphere, 1969, p. 301). Met elkaar zorgen de symbolische handelingen ervoor dat de 'boze toestand' waarin de patiënt verkeert, verdwijnt en dat een 'aangename toestand' ervoor in de plaats komt. De eenheid en harmonie wordt hersteld; niet alleen in het lichaam en in de geest van de patiënt, maar ook in zijn relaties tot de natuurlijke en bovennatuurlijke omgeving en in de verhoudingen binnen de groep waarvan hij deel uitmaakt.

De basisstructuur van genezingsrituelen

Hoe ongelooflijk gecompliceerd de uitvoering van een Navajo-*chant* ook is, de basisstructuur is bijzonder eenvoudig en dat geldt evenzeer voor de genezings-

rituelen van allerlei andere volkeren. Bij een genezingsritueel is er in feite sprake van één complex van mythe en ritueel (Munn, 1969; 1973; vgl. Kluckhohn, 1942). Teneinde enig inzicht in dit complex te krijgen, moeten we eerst stilstaan bij de vraag wat mythen zijn.

Mythen zijn *verhalen* die – in de samenleving waarin ze verteld worden – beschouwd worden als waarheidsgetrouwe verslagen van wat er in het verre verleden is gebeurd (Bascom, 1965; Fontenrose, 1966, p. 54). Mythen geven weer hoe de ene toestand in een andere overging; hoe chaos veranderde in kosmos; hoe een onbewoonde wereld bewoond raakte; hoe androgyne wezens mannen en vrouwen werden; hoe zonde en dood in de wereld kwamen, enzovoort (vgl. Turner, 1968). Kenmerkend voor mythen is dat in deze verhalen steeds een beperkt aantal elementen voorkomt: mythen vormen steeds een gesloten systeem, terwijl de feitelijke geschiedenis van de mensheid, een volk of een individu een open systeem is, waarin een onbeperkt aantal elementen meespeelt (vgl. Lévi-Strauss, 1979, p. 40).

In een complex van mythe en ritueel worden de negatieve ervaringen van de patiënt eerst in termen van de mythe weergegeven. De mythe geeft aan hoe het ongeluk, de aandoening of de ziekte is ontstaan en nog voortbestaat: het is het medium waardoor klachten op symbolische wijze gestalte krijgen. De tweede fase van het genezingsproces bestaat dan uit de rituele handelingen die de genezer, de andere leden van de gemeenschap en de patiënt zelf uitvoeren. Deze symbolische handelingen lossen de negatieve beelden op die in mythische verhalen vorm hebben gekregen of veranderen ze in positieve beelden (Munn, 1973, p. 595). Ze zorgen voor een symbolische transformatie of reorganisatie, waardoor ook een transformatie in het subjectieve beleven van de patiënt optreedt en zijn klachten verdwijnen. Bovendien wijzigen de sociale verhoudingen tussen alle betrokkenen zich.

We hebben gezien hoe bij de Navajo's in het geheel van rituele handelingen drie hoofdthema's voorkomen: de prestatie, de identificatie van de patiënt met bepaalde bovennatuurlijke wezens en het uitdrijven van de kwade krachten uit het lichaam van de patiënt. Wil een mythe dienen als een taal waarin de klachten van de patiënt kunnen worden weergegeven, dan moet die mythe een onderdeel vormen van een belevingswereld die door de patiënt, zijn familie en vrienden en de medicijnman gedeeld wordt en aansluit bij de actuele situatie van de betrokkenen. Lévi-Strauss (1963, p. 197; vgl. Van der Hart, 1984, p. 117) merkt hierover, naar aanleiding van een ritueel voor een moeilijke bevalling bij de Cuna-indianen, het volgende op: 'Dat de mythologie van de medicijnman niet geheel overeenkomt met de objectieve werkelijkheid is niet van belang. De patiënt gelooft erin en maakt deel uit van een samenleving die erin gelooft. De beschermingsgeesten en de kwade geesten, de bovennatuurlijke monsters en de